



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все примечания, комментарии и другие записи, существующие в оригинальном издании, как наименование о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

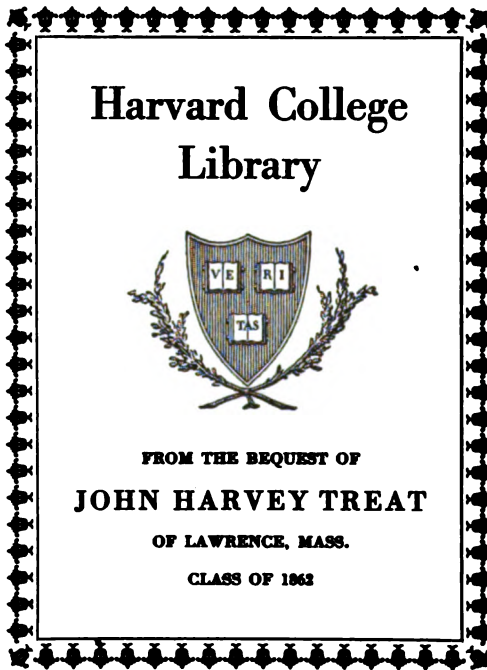
О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



3 2044 021 940 6

CP 363.5



FROM A COLLECTION OF BOOKS
BOUGHT IN RUSSIA IN 1922 BY
ARCHIBALD CARY COOLIDGE

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ.



Т. I.— Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія.

1895.

CP 363.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
~~ARCHIBALD GARY COOLIDGE~~
JULY 1 1922
Treat fund

210

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА и РАЗУМЪ“.

— ❧ т. I.—ч. I. ❧ —

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Представители практически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной.—*Н. Барсова* (стр. 1—19, 81—95, 132—149, 306—318, 404—423, 536—564).

Отношеніе евангельскаго правоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа.—*А. Θ. Гусева* (стр. 20—40, 96—118, 150—176, 205—230, 271—305, 332—368, 506—524).

Изъ воспоминаній о преосвященномъ Теофанѣ, бывшемъ епископѣ Владимірскомъ.—Преподавателя симбирскаго кад. корпуса *А. Покровскаго* (стр. 41—66).

Слово, произнесенное въ недѣлю тридцать вторую по Пятидесятницѣ. О честности.—Преосвященнаго *Амвросія* (стр. 67—80).

Слово въ день храмоваго праздника въ церкви преп. Антонія Великаго при Императорскомъ Харьковскомъ Университетѣ. О значеніи монашества.—Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* (стр. 119—131).

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.—*N. N.* (стр. 177—186, 231—260, 369—390, 424—454, 472—505, 565—580, 608—638, 667—694, 743—766) ¹⁾.

¹⁾ Продолженіе—и во 2-й части; см. оглавленіе.

Отвѣтъ Господа нашего Іисуса Христа на искусительный вопросъ фарисеевъ о дани Кесарю.—*Ив. Перова* (стр. 187—204).

Слово въ недѣлю православія. Объ иконопочитаніи.—*Свящ. Іоанна Гончаревскаго* (стр. 261—270).

Слово въ недѣлю крестопоклонную. О смиреніи.—*Свящ. Іоанна Филевскаго* (стр. 319—331).

Нагорная Проповѣдь. (Опытъ изъясненія ученія Господа нашего Іисуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени) (продолженіе).—Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* (стр. 391—403, 455—471, 525—535).

Слово въ день рожденія Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА (6-го Мая).—*Свящ. Василя Добровольскаго* (стр. 581—585).

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (окончаніе).—*Свящ. І. Арсеньева* (стр. 586—607, 695—712).

Поученіе на день выпуска окончившихъ курсъ воспитанницъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.—*Прот. Пикандра Оникевича* (стр. 639—643).

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году.—*Свящ. П. Стеласкаго* (стр. 644—666, 713—742)¹⁾.

¹⁾ Продолженіе—и во 2-й части: см. оглавленіе.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1895 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1895 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ известныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 65 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1894 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Января 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Представители практически-ораторского типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной.¹⁾

Третій, главный и преобладающій, типъ проповѣди въ IV вѣкѣ—*ораторски-практическій*, какъ ни великъ былъ интересъ къ теоретическому отвлеченному догматствованію между христіанами IV в., какъ ни были склонны и способны въ это время къ такому догматствованію сами представители Церкви, тѣмъ не менѣе въ области проповѣди такое догматствование естественно неизбѣжно должно было уступить первенствующее значеніе направленію практическому, имѣвшему своимъ предметомъ нравственныя доктрины христіанства и ихъ примѣненіе и осуществленіе въ жизни. Теоретическое ученіе христіанства въ IV в. является не только опознаннымъ въ его конфессіонально церковной формѣ, въ существенныхъ и основныхъ своихъ чертахъ, но и болѣе или менѣе хорошо усвоеннымъ въ подробностяхъ. Та діалектическая концепція догматовъ, какая сообщала христіанскому ученію въ это время характеръ все-

¹⁾ Изъ втораго тома „Исторіи Христіанской проповѣди“, составляющаго продолженіе „Исторіи первобытной Христ. проповѣди“, изданной въ 1885 г. Спб. Первыя двѣ главы изъ этого тома, подъ названіемъ: „представители догматико-полемическаго типа проповѣди IV в.“ и „представители нравственно-аскетическаго типа проповѣди IV в.“ были напечатаны въ журн. „Вѣра и Разумъ“ за 1886 и 1888 гг. Четыре отдѣльныхъ эпизода изъ третьей главы II тома „Св. Ефремъ Сиринъ какъ проповѣдникъ“, „Св. Григорій Нисскій какъ проповѣдникъ“, „Св. Григорій Богословъ какъ проповѣдникъ“ и „малоизвѣстные западные проповѣдники IV в.“ были напечатаны въ Христ. Чтеніи за 1884—1888 годы. Краткость настоящихъ очерковъ объясняется тѣмъ, что каждый изъ нихъ написанъ въ размѣрѣ параграфа изъ компендіума или сжатаго курса „исторіи Хр. проповѣди“. Н. Б.

объемлющаго философскаго міросозерцанія, призваннаго и вполне способнаго упразднить и замѣнить теоретическое міровоззрѣніе язычества, не требовалось прямыми непосредственными задачами церкви, призванной дать людямъ лишь необходимое для спасенія вѣроученіе, и, по сознанию самихъ проповѣдниковъ догматистовъ, было въ значительной степени роскошью въ области умственной жизни христіанскаго общества, для многихъ неумѣстной и праздною затѣей; суетности мірской. И съ формальной стороны догматическая — діалектическая проповѣдь представляла такія трудности, которыя дѣлали проповѣдь часто бесполезною и неудобоусвоимою. Между тѣмъ нравственное ученіе, кромѣ того, что составляло логическое слѣдствіе ученія догматическаго, слѣд. имѣло не меньшее право на вниманіе, представлялось прямо соотвѣтствующимъ назначенію живаго устнаго слова, открывая просторъ для паренесиса, (*παράνεσις*) т. е. наставленій и увѣщаній, удобопріемлемыхъ для слушателей безъ всякаго особаго напряженія мысли со стороны проповѣдника. Но что всего важнѣе, изложеніе въ проповѣдяхъ нравственнаго ученія необходимо было потому, что признавая *въ теоріи* христіанское ученіе, какъ единственную истину, т. е. вѣруя, общество этого времени было слишкомъ далеко отъ того, чтобы *жить по вѣрѣ*. Строй частной жизни и взаимныхъ общественныхъ отношеній въ Греко-римской имперіи въ IV в. имѣлъ въ значительной степени еще античный характеръ, по своей природѣ и существу несогласныхъ съ христіанствомъ. Не легко было разстаться съ тѣмъ, съ чѣмъ сжились и сроднились люди въ теченіе долгихъ вѣковъ и для чего значительная поддержка существовала въ строѣ жизни государственной и въ системѣ тогдашняго образованія и воспитанія. Нужно было отклонять христіанъ отъ привычекъ прежняго образа жизни и склонять къ поведенію строго-христіанскому, къ исполненію заповѣдей Христа, а не Веліара.—Разъ предметомъ проповѣди сдѣлался паренезисъ, ораторство, ораторское искусство въ ней дѣлалось неизбѣжнымъ. Ораторство античное опредѣлялось какъ искусство склонять волю къ дѣйствию, а правоучительная проповѣдь имѣла въ виду именно дѣятельность людей. Нѣтъ надобности при этомъ упоминать, что для образо-

ваннаго общества этого времени, образованіе котораго было именно главнымъ образомъ риторическое-словесное, ораторская форма устной рѣчи была *conditio sine qua non*, и сами проповѣдники этого времени, получившіе ораторское образованіе, не могли не дѣлать изъ него употребленія въ своихъ проповѣдяхъ.—Къ числу представителей этого, ораторски-практическаго, типа проповѣди принадлежатъ лучшіе и наиболѣе знаменитые церковные учителя IV в.: св. Василій Великій, Ефремъ Сиринъ, Григорій Нисскій, Григорій Богословъ, Астерій Амасійскій, Іоаннъ Златоустъ, а также Амфилохій Иконійскій, Епифаній Кипрскій, Флавіанъ Антиохійскій, Оеодоръ Мопсуетскій, Нектарій Константинопольскій, и нѣкоторые другіе ¹⁾.

Св. Василій Великій ²⁾.

Въ исторіи образованія и воспитанія этого великаго вселенскаго учителя прежде всего останавливаетъ на себѣ вни-

1) Статья о Ефремѣ Сиринѣ, Григоріѣ Богословѣ, Григоріѣ Нисскомъ, какъ проповѣдникахъ, въ видѣ извлеченій изъ настоящей главы напечатаны въ „Христ. Чтенія“ за 1886—1888 гг.

2) Свѣдѣнія о немъ: похвальные слова Василію св. *Григорія Богослова и св. Григорія Нисскаго* (см. въ собраніи ихъ сочиненій въ русск. переводѣ Москов. Дух. Академіи); *Руфина*—*praefatio in octo homil. Basilii* (ed. Garnerii, t. II), *Иеронима*—каталогъ, гл. 116; *Сократа II*. Ист. IV, 26, *Созомена*, II. II. VI, 15, собственныя письма Василія (по русск. изданію томы VI и VII), *Фотія biblioth. cod.* 141, 191, *Du-Pin*, t. II, p. 154, *Tillemont*, t. IX, p. 1, *Cave*, t. II, p. 138, *Oudin*, t. I, p. 543, *Fabricius biblioth. graeca*, I, 5, c. 19. Въ изданіяхъ его сочиненій (ниже указываемыхъ)—*praefationes* и *monita*, также *Germani*: *La vie de s. Basil et Gregoir Nasians. Weisenbachii eloquentia patrum*, III, *Feister*—*historia theologica de vita Basilii Magni*, 1828, *Klosse*—*Basiliius der Grosse nach seinem Leben und seinem Lehre*. Stutgardt, 1835. *Weiss*—*Die grossen Kappadocier*—*Basiliius, Gregor. v. Nasians. und Greg. von Nyssa, als exegeten*, Leipzig, 1872. *A. B. Горскаго*: жизнь св. Василія Великаго въ прибавл. къ твор. св. Отцовъ въ русск. переводѣ, т. III 1845 г. *A. B. Вадковскаго*: св. Василій, его жизнь и проповѣди, въ Правосл. собесѣдникѣ 1872 и 1873. Архив. *Ананіа*: жизнь св. Василія В. 1860. „Отличит. свойства бесѣдъ св. Василія“—Воскр. Чтеніе 1855. „О письмахъ Василія В.“ Христ. Чтеніе 1861 г.—Изданія его сочиненій: 1) *Opera s. Basilii*, graece, ex recensione *Erasmi*, Basil, 1532 и 1555. 2)—*ed. graece Venetiis* 1535; 3)—*ed. correcta, illustrate, aucta, graece et latine, Front. Ducae*: et *Fer Morelli*, Paris, 1618—1638; оно же перепечатано въ 1738 г., 4)—*ed. Combesii*, Paris, 1679, 5)—*ed. graece et latine, cura Garnerii* (tt. 1 и 2) et *Marani* (t. 3) 1723 и 1725 г.г.; 6) *ed. Migne*, въ *patrologiae cursus complexus ser. graeca*, t. t. XXIX—XXXIII. 7). Русскій переводъ: творенія св. отцовъ въ русск. переводѣ, за 1845—1847 гг. (изд. Московской Академіи).

маніе благотворное вліяніе на него семьи и семейныхъ преданій. Дѣдъ его по матери былъ лишенъ имѣнія и жизни за Христа; дѣдъ по отцѣ и бабка Макрина 7 лѣтъ должны были укрываться отъ гонителей въ лѣсахъ и горахъ и также лишились всего имѣнія. Отецъ Василия, по имени также Василій, и мать Еммелія, были достойныя дѣти своихъ родителей, люди благочестивой и святой жизни, воспитавшіе дѣтей своихъ въ глубокой преданности церкви, доказательствомъ чего служить уже одно то, что изъ четырехъ сыновей этого семейства трое—Василій, Григорій и Петръ сдѣлались со временемъ епископами (первый Кесарійскимъ, второй — Нисскимъ, третій — Севастійскимъ). Первые годы сознательнаго дѣтства Василій пробылъ въ домѣ своей бабки Макрины ¹⁾, вдовы мученика, родомъ Неокесаріянки, пользовавшейся наставленіями св. Григорія Чудотворца „истинно великаго Григорія“, по выраженію Василия ²⁾ и преподававшей ему богооткровенный символъ этого святителя. Въ ея разказахъ и урокахъ, конечно, Василій почерпнулъ съ одной стороны тотъ героизмъ, съ какимъ впоследствии онъ защищалъ церковь православную предъ Юліаномъ и Валентомъ, съ другой сѣмена той глубокой преданности вѣрѣ церкви, которой онъ не измѣнилъ во всю жизнь, не смотря на всю любовь къ научнымъ занятіямъ, отнюдь не пожелавъ христіанское теоретическое ученіе сдѣлать областью спекулятивнаго мышленія. „Осмѣлившись похвалиться о Господѣ тѣмъ однимъ, что никогда не держался погрѣшительныхъ мнѣній о Богѣ“, говоритъ Василій въ письмѣ 215-мъ ³⁾, „и не перемѣнялъ впоследствии мыслей, какія имѣлъ прежде, но то понятіе о Богѣ, какое приобрѣлъ съ дѣтства отъ блаженной матери и бабки Макрины, и возрастало во мнѣ; съ раскрытіемъ ума не мѣнялъ я одного на другое, но усовершеналъ лишь преподанное ими сначала. Какъ возрастающее сѣмя, хотя изъ малаго дѣлается большимъ, однако само въ себѣ остается тѣмъ же, не въ родѣ измѣняясь, но усовершаясь чрезъ возрастаніе, такъ и во мнѣ тотъ

¹⁾ См. письма св. Василия 37-е, 196-е и 202-е, по русс. изданію его сочиненій томъ VI и VII.

²⁾ Письмо 202.

³⁾ См. т. VII его сочиненій.

же разумъ возрасталъ по мѣрѣ моего преспѣванія и не замѣненъ теперешнимъ бывшій въ началѣ. Пусть испытаютъ свою совѣсть и помыслятъ о Христовомъ судѣ, если что другое, отличное отъ того, что говорю нынѣ, слышали отъ меня тѣ, которые разглашаютъ о моемъ неправославіи и опозоривающими письмами, какія написали противъ меня, оглашаютъ слухъ всякаго“ ¹⁾. Когда наступило время обученія наукамъ, Василія возвратили отъ бабки къ родителямъ въ Неокесарію. Изъ примѣра матери Еммелии, которую Григорій Богословъ ²⁾ называетъ питательницею бѣдныхъ, онъ получилъ склонность къ благотворительности, которой далъ такое широкое примѣненіе во время своего пресвитерства и епископства, не зная въ этомъ отношеніи различія между вѣрными и невѣрными. Отъ отца, по профессіи ритора, пользовавшагося большимъ уваженіемъ и извѣстностью въ судебныхъ мѣстахъ и училищахъ Понта, Василій наслѣдовалъ любовь къ литературнымъ и научнымъ занятіямъ, которая побудила его въ продолженіе четырнадцати лѣтъ посѣтить самыя знаменитыя училища своего времени, слушать лучшихъ учителей въ Кесаріи Капподокійской, Константинополѣ (Ливанія) и въ Аѳинахъ. Изъ своихъ продолжительныхъ занятій въ языческихъ школахъ онъ вынесъ обширный запасъ объективнаго научнаго знанія всякаго рода, изъ котораго сдѣлалъ болѣе обширное, чѣмъ кто либо изъ отцовъ церкви примѣненіе въ своей христіанской учительной дѣятельности, формальное діалектическое развитіе ума, и убѣжденіе, которое провозгласилъ какъ принципъ, для христіанскаго Богословія: „сила діалектики есть стѣна для догматовъ; она не позволяетъ расхищать и брать ихъ въ плѣнъ всякому, кто хочетъ“ ³⁾. Возвратившись въ Понтъ, крестившись и принявъ должность анагиста, онъ завершилъ затѣмъ свое научное образованіе самообразованіемъ ⁴⁾ въ области христіанскаго

¹⁾ Письмо 215 (въ VII т. сочиненій стр. 126).

²⁾ Письмо 8-е см. въ собр. его сочиненій въ русск. перев.

³⁾ См. его толк. на пр. Исаію, II, 14, по русск. переводу—т. II, стр. 123. Это классическое мѣсто о взаимномъ отношеніи Христ. ученія и науки—пополняется разсужденіями Василія о томъ же предметѣ въ письмѣ 227-мъ (по русск. изд. ч. VII, стр. 161).

⁴⁾ Письмо 215, по русск. изд. т. VII, стр. 123.

ученія чрезъ путешествіе по христіанскимъ обителямъ Сиріи, Месопотаміи, Палестины и Египта, изъ котораго вынесъ для себя строго аскетическое настроеніе, и чрезъ чтеніе учителей церкви, изъ которыхъ отдавая предпочтеніе Оригену, составилъ изъ его произведеній вмѣстѣ съ Григоріемъ Богословомъ знаменитую „филокалію“. Въ 364 г. Василій сдѣланъ былъ пресвитеромъ въ Кесаріи. (Филосторгій Ц. И. IV, 12 и Сократъ Ц. И. IV, 26, говорятъ, что предъ тѣмъ онъ былъ и діаконъ, — вѣроятно непродолжительное время) и сталъ правою рукою своего епископа Евсевія, а въ 370 году и его пріемникомъ на архіепископской кафедрѣ Кесаріи. Въ томъ и другомъ званіи онъ дѣйствовалъ неутомимо, установилъ строгую дисциплину въ клирѣ епархіи ¹⁾, такъ что другія епархіи стали просить у Василія для себя изъ его клира не только пресвитеровъ, но и епископовъ; организовалъ жизнь монашескую, устроивъ монастырскія общежитія и давъ для нихъ правила, которыми доселѣ руководится монашество православно-восточное; привелъ въ полное благолѣпіе церковное Богослуженіе ²⁾, составивъ особый чинъ литургіи и рядъ молитвъ для богослуженія общественнаго; пекся о бѣдныхъ, странныхъ, больныхъ, для которыхъ на церковныя средства устроилъ близъ Кесаріи госпиталь (Василіада), по обширности напоминавшій цѣлый городъ, по замѣчанію Григорія Богослова; съ неотразимою силою дѣйствовалъ для возвышенія уровня нравственности въ своей паствѣ чрезъ пастырскія увѣщанія, чрезъ проповѣди, чрезъ личныя сношенія, для которыхъ всегда и всѣмъ былъ доступенъ, чрезъ мудрыя дисциплинарныя мѣры („признаю равнымъ грѣхъомъ и согрѣшившихъ оставлять безъ наказанія, и въ наказаніи, преступать мѣру“ ³⁾), памятниками этого рода его дѣятельности остаются его *нравственныя правила* и *правила объ эпитиміяхъ*, имѣющія въ церкви каноническое значеніе), чрезъ непосредственныя наставленія и руководство пресвитеровъ въ ихъ дѣятельности; а всего больше трудился въ борьбѣ съ еретиками (усиливаясь,

¹⁾ См. письма 49, 50, 51 въ т. VI русск. перевода его сочиненій.

²⁾ См. письмо 199, въ VII т.

³⁾ См. письмо 281.

хотя и безуспѣшно, привести въ единство Западъ съ Востокомъ), и противниками міра церковнаго, защищая божество Духа Святаго съ тою же силою и съ тѣмъ же успѣхомъ, съ какими св. Аѳанасій защищалъ божество Сына Божія: этому предмету посвящены лучшія его сочиненія по теоретическому Богословію и не мало эпизодовъ въ самыхъ проповѣдяхъ (напр. въ похвальномъ словѣ Мамонту ¹⁾). Значеніе его въ области развитія христ. ученія не менѣе велико, какъ и въ области внѣшняго благоустроенія церкви. Если его доктрины и не представляютъ большаго обилія новыхъ идей, зато онѣ даютъ прекрасное освѣщеніе, частное развитіе и защиту готоваго ученія церкви во всѣхъ его подробностяхъ. Личный характеръ Василія всегда возбуждалъ къ нему величайшее уваженіе. Хотя враги обвиняли его въ высокомѣріи, хотя знатное его (говоря относительно) происхожденіе, серьезность и строгость его права и характера, высота духовной зрѣлости, сообщали его дѣятельности отпечатокъ сознанія своего достоинства, при всемъ его смиреніи; тѣмъ не менѣе кротость его по отношенію къ разномыслящимъ, постоянное усиліе возстановить миръ въ церкви, свидѣтельствовали о добротѣ и чистотѣ его сердца, о высотѣ и безусловномъ благородствѣ его стремленій. Суровый, аскетическій образъ жизни, тягость его трудовъ и борьба разрушительно отзывалась на его духѣ и тѣлѣ. Въ письмахъ его, писанныхъ во время его епископства, слышится постоянно туга душевная, скорбное, угнетенное, тоскующее состояніе духа неудовлетвореннаго и постоянно парализуемаго въ своихъ высокихъ стремленіяхъ враждою и нападеніями со стороны враговъ евангелія ²⁾. Слабый здоровьемъ отъ природы, часто тяжело болѣвшій, великій святитель скончался не достигши и пятидесяти лѣтъ (р. 330—ум. 1 января 379 г.) оплаканный всею церковію, оставивъ ей въ своемъ лицѣ свѣтлый образъ личности высокопросвѣщенной, глубоко-благочестивой, архипастыря церкви истинно-мудраго и ревностнаго, неутомимаго и могучаго борца за вѣру и церковь.

¹⁾ Сочин. Василія, т. IV, 369 и сл.

²⁾ См. письмо 27 и 30-е (въ VI т.) 197, а также стр. 72, 91, 204 тома VII, и др.

Ревность его къ проповѣданію была необычайна. Слабый физическими силами, онъ легко утомлялся, но и тогда не переставалъ учить свою паству. „Когда смотрю на ваше усердіе, говоритъ онъ въ одной проповѣди, и на слабость силъ моихъ, мнѣ приходитъ на мысль изображеніе уже подросшаго младенца, который еще не отнять отъ груди, и тревожитъ матерній сосецъ, изсушенный болѣзнію. Мать знаетъ, что у нея иссохли источники молока, но безпокоимая младенцемъ, она даетъ ему сосцы, не съ намѣреніемъ напитать его, а лишь чтобы прекратить его плачь. Такъ хотя и мои силы истощены долговременными недугами, однако готовъ предложить вамъ если не насыщеніе значительное, то нѣкоторое удовлетвореніе духовной жажды“ ¹⁾. Къ такой энергіи побуждало его сколько сознание своей пастырской обязанности, столько же духовно-нравственное состояніе паствы. „Если тотъ, кому вѣрено слово ученія, говоритъ онъ, умолчить что-либо изъ необходимо-нужнаго для угожденія Богу, то онъ повиненъ въ крови подвергшагося опасности или сдѣлать что-либо запрещенное или недостаточно выполнить свои обязанности“ ²⁾. А состояніе его паствы, какъ и всего современнаго ему христіанскаго міра представлялось ему далеко не въ отрадномъ видѣ. „Пренебрегаются ученія отцовъ, уничтожаются апостольскія преданія, въ церквахъ получаютъ силу изобрѣтенія нововводителей, люди только хитрословятъ, а не богословствуютъ; мірская мудрость беретъ первенство, отринувъ похвалу креста; пастыри изгоняются, а на мѣсто ихъ вводятся волцы тяжцы, расточающіе стадо Христово; дома молитвы стоятъ пусты, пустыни наполняются сѣтующими, сѣтуютъ старцы, сравнивая прошлое съ настоящимъ, еще болѣе жалки юноши, не знающіе чего они лишены“ ³⁾. „Догматы благочестія извращены, уставы церкви нарушены, любоначаліе людей кидается за начальственными должностями, и предсѣдательство открыто предназначается въ награду за нечестіе; кто произноситъ болѣе тяжкія хулы, тотъ предпочтительно выбирается на епископство; исчезла сановитость священства, мало людей, пасущихъ

1) Бес. на 59 пс.

2) Соч. Вас. ч. III, стр. 460, правило 70, т. 7.

3) Т. VI, стр. 211, письмо 86.

стадо Господне разумно; сбереженное для бѣдныхъ честолюбцы непрестанно тратятъ на свои удовольствія и на подарки; много стало свободы грѣшить, ибо достигающіе начальства чело-вѣческимъ усердіемъ, въ благодарность за сіе воздаютъ тѣмъ, что все дозволяютъ грѣшущимъ. Погибъ праведный судъ, всякій ходитъ по волѣ сердца своего, порокъ не знаетъ себѣ мѣры; народъ не слушаетъ увѣщаній, въ предстоятеляхъ не достаетъ дерзновенія, ибо пріобрѣтшіе власть чрезъ людей, стали рабами людей, оказавшихъ имъ милость. Прикрывая свои личные вражды, говорятъ, что враждуютъ за благочестіе и защищаютъ Православіе; доводятъ народъ до неистовства, чтобы общими бѣдствіями прикрыть свои гнусныя дѣла. Сдѣлавшіе худое, страдаютъ общаго мира, ибо онъ обнаружитъ тайны ихъ срама. Невѣрные смѣются, маловѣрные колеблются, вѣра сомнительна, невѣдѣніе проникаетъ въ души, ибо злонамѣренно искажающіе истину, поддѣлываются подъ истину. Молчатъ уста благочестивыхъ, развязанъ всякій хульный языкъ, святое осквернено, здравомыслящіе бѣгутъ отъ домовъ молитвы, какъ отъ училищъ нечестія... Какіе источники слезъ будутъ достаточны, чтобы оплакать столько бѣдствій!“¹⁾

Что Василій былъ ораторъ отъ природы и по образованію, это отчасти видно уже изъ того, что мы рассказали выше изъ его біографіи. Въ дополненіе къ сказанному о его ораторскомъ образованіи, о теоретическомъ изученіи ораторства подъ руководствомъ такихъ мастеровъ этого дѣла, какъ Ливаній, Гимерій и Проересій, о томъ, какъ классическое образованіе развило его эстетическій вкусъ, здѣсь нужно указать на его знакомство съ жизнью, съ разнообразными общественными положеніями и отношеніями, пріобрѣтенное имъ во время пребыванія въ такихъ общественныхъ и культурныхъ центрахъ, какъ — Кесарія, Аѳины, Константинополь, на его непосредственныя отношенія къ лицамъ самыхъ разнообразныхъ профессій, начиная съ императоровъ Юліана и Валента и оканчивая людьми низшаго положенія. Его обширная переписка, сохранившаяся до нашего времени, представляетъ яркую и въ высшей сте-

¹⁾ По русск. переп. томъ VI, 216, письмо 88.

пени интересную картину этихъ отношеній. Можно, какъ думаютъ нѣкоторые ¹⁾, считать нѣсколько преувеличенными похвалы его краснорѣчію со стороны его брата Григорія Нисскаго и похвалы, совершенно вѣрно выражающія всю силу впечатлѣнія его проповѣдей его друга Григорія Богослова: но нельзя не обратить вниманія на ту оцѣнку его краснорѣчія, какую находимъ у аріанина Филлистаргія, у язычника Ливанія, у патр. Фотія и у полуязычника—гуманиста Эразма Роттердамскаго. Ливаній ²⁾, посылая Василию свою рѣчь о челоувѣкъ строптивомъ (одну изъ такъ называемыхъ у него *μελέται*) по его словамъ обливаемаго потомъ, приходитъ въ ужасъ, трепещетъ, едва не теряетъ ума³,—потому именно, что посылаетъ ее къ челоувѣку, который „своимъ искусствомъ въ составленіи рѣчей въ состояніи доказать, что напрасно превозносятся и Платонова мудрость и Демосѣенова стремительность“. Фотій говоритъ: „во всѣхъ своихъ рѣчахъ Василій превосходитъ. Боле, чѣмъ кто другой, онъ владѣетъ языкомъ чистымъ, изящнымъ, величественнымъ, въ порядкѣ и силѣ мыслей за нимъ первое мѣсто: убѣдительность онъ соединяетъ съ пріятностью и ясностью. Рѣчь его такъ плавна, какъ потокъ, вышедшій изъ своего источника. Кто хочетъ быть отличнымъ даже гражданскимъ ораторомъ, тому не нуженъ ни Демосѣенъ, ни Платонъ, если онъ приметъ за образецъ и изучитъ слова Васиція“ ³⁾. Эразмъ приписываетъ проповѣдямъ Васиція всѣ тѣ ораторскія красоты и достоинства, какія обыкновенно находятъ въ лучшихъ произведеніяхъ античнаго ораторства ⁴⁾. Какую бы цѣну

¹⁾ Юниль, *pragmat. Geschichte der christl. Beredsamkeit*, s. 469. § 130.

²⁾ См. Переписку Васиція съ Ливаніемъ въ VII т. соч. Васиція, стр. 335—344. Письма Ливанія къ Василию помѣщены здѣсь не всѣ. Прочія см. въ изд. сочиненій В. Garnier (съ котораго сдѣланъ русскій переводъ сочиненій Васиція) t. III, pag. 453, 454, 460, 461 и др. Подлинность писемъ Ливанія къ Василию оспаривалась многими, но въ настоящее время она доказана съ несомнѣнностію. См. *Das Leben, des Libanius*, соч. Сиверса (Sivers) 1868.

³⁾ *Bibliotheca cod.* 141—143.

⁴⁾ Именно Эразмъ говоритъ: „*Equidem contumeliam esse judico Basilii facundiam cum quo quam eorum, (oratorum graecorum) comparare, quorum eloquentiam supra modum admirata est Graecia juxta modum aemulata Italia. Quis enim inter illos sic omnibus dicendi virtutibus excelluit: ut in eo non aliquid vel desideraret, vel offenderet? Tonat ac fulgurat Pericles, sed sine arte; attica subtilitate*

мы ни дали этимъ отзывамъ, во всякомъ случаѣ проповѣди Василія имѣютъ достоинство первоклассныхъ произведеній ораторскаго христіанскаго искусства и по всей справедливости должны быть признаны образцами *проповѣди* для всѣхъ вѣмёнъ.

Какъ въ письменныхъ своихъ сочиненіяхъ Василій, заплативъ усердную дань господствовавшей въ его времена общей склонности къ отвлеченному догматствованію, сдѣлавъ капитальный вкладъ въ сокровищницу теоретическаго Богословія въ видѣ внигъ „о Св. Духѣ“ и „противъ Евномія“, главнымъ образомъ вращается въ области Богословія практическаго, именно, нравоученія церковно-дисциплинарнаго („правила“ пространныя и краткія), аскетическаго („подвижническіе уставы“ и „слова о подвижничествѣ“) и христіански—общественнаго, лишь отчасти занявшись чистымъ экзегесисомъ въ видѣ толкованія на книгу пророка Исаіа, такъ и въ своихъ проповѣдяхъ онъ прежде всего и главнымъ образомъ учитель—практикъ, моралистъ — нравоучитель и нравообличитель. Соответственно основнымъ своимъ богословскимъ понятіямъ, которыя суть въ то же время основныя понятія нравоученія общецерковнаго, о томъ, что первое условіе истиннаго христіанства — сила самостоятельной добродѣтели, Василій, въ своихъ проповѣдяхъ настаиваетъ на личномъ самодѣятельномъ нравственномъ подвигѣ вѣрующаго, на дѣятельномъ стремленіи къ добродѣтели. Нравственность, по его воззрѣнію, состоитъ во внутреннемъ,

propemodum friget Lysias; Phalereo suavitatem tribuunt, gravitatem adimunt; Isocrates umbratilis orator, affectatis structure numeris, ac periodis orationis perdidit illam nativae dictionis gratiam. Demostheni, quem velut omnibus numeris absolutum eloquentiae exemplum producit M. Tullius, objectum est, quod orationes illius olerent lucernam; nec desunt, qui in eo affectus et urbanitatem requirunt. Sed ut maxime aliquis exstiterit, inquo neque naturam, neque artem, neque exercitationem desideres, quem mihi dabis, qui divi Basilii pectus numine plenum, non, dicam aequarit, sed vel medio consequatur intervallo? etc.—Онъ же въ другомъ мѣстѣ замѣчаетъ: „Athanasius ad docendum accommodatissimus; Nazianzenus floridum et argutum orationis genus amplexus videtur; Chrisostomus licet pulchre suo cognomini respondens, alicubi verbis redundat, et in digressionibus videtur immodicus. Nysseno placuit pia simplicitas. At Philostorgius in tantum praetulit Athanasio Basilium, ut vivum alioqui summum cum Basilio collatum scripserit, rideri puerum... Atin Basilio nescio quid morosulus etiam lector possit desiderare“.

духовномъ самоусовершеніи; истинно-благочестивое настроеніе души и непорочность сердца, какъ источникъ праведной жизни, онъ ставитъ выше внѣшнихъ дѣлъ благочестія-- произвольной нищеты, цѣломудрія, поста и милостыни. Вообще въ своемъ проповѣдническомъ ученіи Василій являлся предъ нами какъ представитель проповѣди нравственно-практической. А высокое ораторское искусство, которое онъ примѣняетъ къ изложенію своего ученія въ формѣ проповѣди, ставитъ его во главѣ проповѣдниковъ *практически-ораторскаго типа* проповѣди IV вѣка. Всѣхъ проповѣдей Василія, сохранившихся до настоящаго времени насчитывается до пятидесяти. Извѣстныя по печатнымъ изданіямъ проповѣди могутъ быть раздѣлены на четыре группы: проповѣди *экзегетическія*, *догматико-полемическія*, *нравообличительныя и похвальныя*. Къ первымъ принадлежатъ гомилія на слова книги притчей 1—5., гомилія на слова: въ началѣ бѣ слово (Іоан. I, 1.) девять гомилій на шестодневъ и тринадцать гомилій на псалмы; ко вторымъ слова о томъ, что Богъ не есть виновникъ зла (произнесенная въ 368 или началѣ 369 г.) о вѣрѣ, противъ Савелліанъ, Арія и аномеевъ; къ третьимъ—два слова о постѣ, на слова: внемли себѣ, на слова: раззорю житницы моя и большія созижду, во время голода и засухи, къ обогащающимся, на гнѣвливыхъ, о зависти, на упивающихся, побудительное къ принятію Св. Крещенія, о смиренномудріи, о благодареніи о томъ, что не слѣдуетъ прилѣпляться къ житейскому, о томъ, какъ пользоваться языческими сочиненіями, о милости и судѣ, въ утѣшеніе больному, о достоинствѣ священства и о странникахъ; наконецъ, къ четвертой группѣ принадлежатъ похвальныя слова св. мученикамъ: Гордію, Варлааму, Мамонту, св. сорока мученикамъ и мученицѣ Іулитѣ. Этими пятидесятью проповѣдями, конечно, не исчерпывается итогъ всей проповѣднической дѣятельности великаго вселенскаго учителя. Такъ по рукописямъ извѣстно еще до девяти доселѣ не изданныхъ проповѣдей Василія и, нѣтъ сомнѣнія, между признаваемыми ученою подзрительностью неподлинными проповѣдями Василія, найдутся ему принадлежащія. Основаніемъ для подобнаго предположенія можетъ служить уже то, что Василій былъ проповѣдникъ им-

провизаторъ, говорившій если не всѣ, то многія изъ своихъ проповѣдей безъ приготовленія, и этого рода проповѣди, записанныя не имъ самимъ, а скорописцами, которые, однако, не всегда могли находиться при проповѣдникѣ. О томъ, что Василій проповѣдывалъ экспромтомъ, категорически говоритъ его современникъ Руфинъ ¹⁾. Далѣе изъ самихъ проповѣдей Василія видно, что онъ говоритъ проповѣди часто, иногда по двѣ въ день, часто каждый день. Такъ во 2-й б. на шестодневъ, говоренной вечеромъ, упоминается объ утренней бесѣдѣ того же дня; третья бес. на шестодневъ произнесена на другой день послѣ второй. Въ седьмой бес. упоминается объ утренней бесѣдѣ того же дня; въ восьмой бесѣдѣ проповѣдникъ общаетъ продолжить рѣчь вечеромъ въ тотъ же день ²⁾. Иногда происшествія вчерашняго дня давали содержаніе сегоднешнему слову,—такова проповѣдь на упивающихся, иногда послѣ начала проповѣди, по указаніямъ слушателей—онъ измѣнялъ предположенный предметъ рѣчи и говорилъ о томъ, о чемъ раньше не думалъ,—какъ это видимъ въ словѣ 21-мъ „о томъ, что не слѣдуетъ прилѣпляться къ житейскому“—гдѣ проповѣдникъ говоритъ о бывшемъ близъ церкви пожарѣ, или въ 8-ой бесѣдѣ на шестодневъ, гдѣ проповѣдникъ, замѣтивъ по недоумѣнію слушателей, что пропустилъ сказать нѣчто, что слѣдовало сказать по порядку, возвращается къ этому пропущенному, иногда, наконецъ, увлекаясь предметомъ и слишкомъ распространившись о немъ, проповѣдникъ не успѣвалъ исчерпать его и отлагалъ окончаніе до завтрашняго дня, какъ это видно изъ слова на день мученицы Іулитты, гдѣ послѣ похвалы мученицѣ проповѣдникъ возвращается къ начатому

¹⁾ Histor. ecclesiast. II, 9. Exstant quoque utriusque (Basili et Gregorii) ingenii monumenta tractatum, quos *ex tempore in ecclesiis declamabant*.

²⁾ А. В. Горскій (приб. къ твор. св. отцовъ ч. III-я стр. 33) думаетъ, что „бесѣда на псаломъ 114-й говорена св. Василіемъ, какъ видно изъ ея начала, послѣ проповѣди въ тотъ же день въ другой церкви“, но, какъ кажется, это мнѣніе неосновательно. Въ цитуемомъ мѣстѣ Василій говоритъ лишь: „все время настоящаго дня употребилъ я на то, чтобы *устроить другую*, сей равночестную, церковь Божію.... Господь даровалъ мнѣ и *имѣ служеніе исполнить* и вашу любовь не обмануть“ ἄλλην ὁμοτίμον ἐκκλησίαν οἰκονομοῦντες τὸν χρόνον τοῦτον, τῆς ἡμετέρας. . κακείνης πληρώσαι τὴν λειτουργίαν. Въ этихъ словахъ нѣтъ указанія на проповѣдь въ другой церкви, а лишь на совершеніе имъ въ ней литургіи.

вчера объясненію словъ апостола 1 Солун. V, 16—18. Въ самыхъ проповѣдяхъ проповѣдникъ иногда указываетъ на то, что говоритъ только сейчасъ, во время самой рѣчи, пришедшее ему на умъ; такъ во 2-мъ словѣ о постѣ: „не должно оставлять безъ вниманія и того, что пришло мнѣ на мысль недавно, *когда говорилъ я сіе*“ ¹⁾ на эти данныя слѣдовало указать потому, что нѣкоторые, какъ напримѣръ Селье, сомнѣваются въ импровизационномъ происхожденіи проповѣдей Василия на томъ основаніи, что столь прекрасное не могло быть сказано экспромтомъ, и что лучшія бесѣды и слова его исполнены эрудиціи ²⁾. Это возраженіе, очевидно, слишкомъ субъективно, чтобы имѣть силу. Великій ораторскій талантъ могъ и безъ приготовленія создать прекрасныя слова, а свою эрудицію, особенно въ то время, когда говорилъ бесѣды на шестодневъ, онъ всегда носилъ съ собою. Не смотря на болѣе или менѣе импровизационное происхожденіе его проповѣдей и вообще на ту легкость съ какой давалось ему проповѣдное слово, глубокое, полное и ясное пониманіе предмета, живое воодушевленіе имъ, много остроумія въ сравненіяхъ и сопоставленіяхъ, полное умѣнье изображать предметы живо и наглядно, особенно же способность правильно и полно обрисовывать характеры—таковы общія отличительныя черты всѣхъ проповѣдей Василия. Сравнивая Василия съ Ефремомъ Сиринымъ, указываютъ на недостатокъ у него того возвышеннаго полета мысли, того религиознаго идеализма, который ставитъ проповѣдника выше всѣхъ условій времени и мѣста, и побуждаетъ его занимать мысль поучаемыхъ единственно изображеніемъ христіанскаго нравственнаго идеала, а не наблюденіемъ и обличеніемъ житейской дѣйствительности. Дѣйствительно Василій въ своей проповѣди главнымъ образомъ человѣкъ жизни и житейской дѣйствительности; главнымъ образомъ, онъ живописатель человѣческаго грѣха и порока, его ужасныхъ и печальныхъ проявленій въ дѣлахъ людей, основательно, сильно, убѣдительно предостерегающій отъ грѣховности и увѣщающій къ добродѣтели

¹⁾ По русск. переводу Моск. Академіи см. т. IV, стр. 21.

²⁾ Ceillier, Hist. gener. des auteurs eccles. изд. 1860 г. т. IV, p. 366.

и праведности. Это проповѣдникъ—реалистъ въ томъ смыслѣ, что его вниманіе и забота сосредоточены на общественныхъ правахъ, на житейской дѣйствительности, на проведеніи въ нее положительнаго ученія церкви и на устраненіи изъ нея всякихъ противорѣчій требованіямъ, изложеннымъ въ заповѣдяхъ и правилахъ церкви. Всегда онъ говоритъ болѣе какъ много-сторонне образованный, многосвѣдущій знатокъ науки, жизни и человѣческаго сердца, чѣмъ какъ воодушевленный провозвѣстникъ небесныхъ ученій и идеаловъ. Его обличенія всегда строги, положительны, даже рѣзки (иногда онъ не стѣсняется пронизировать въ своихъ проповѣдяхъ, и въ этомъ смыслѣ самъ онъ замѣчаетъ, что онъ обращаетъ къ слушателямъ язвительное жало слова — *τὸν λόγον τὸ κέντρον προσάγων, λυπηρὸς τῆς εἵας: δοῦναι ὀρεῖται*); истинность его сужденій очевидна и наглядна и не допускаетъ возраженій.

Обращаясь къ вѣншней сторонѣ проповѣдей Василия, нужно сказать, что его рѣчь по истинѣ прекрасна по изложенію и слововыраженію, чужда аффектацій, высокопарности, отличается всегда ясностью, легкостью, простотою, вообще всѣми тѣми качествами, которыми характеризуется рѣчь истиннаго, вполне —художественно образованнаго оратора, полна благородства, достоинства ¹⁾ и силы, богата прекрасными оборотами мысли и слова, всегда жива и воодушевлена, часто пламенна и обыкновенно въ высшей степени трогательна и убѣдительна, хотя и не во всѣхъ проповѣдяхъ его эти качества находятся въ равнѣйшій мѣрѣ. Затѣмъ бесѣда Василия всегда общепонятна, почему слушателями его были не одни люди образованные, а и самые простые ремесленники и рабочіе, на что есть указанія въ самыхъ проповѣдяхъ. Эту общепонятность сообщаетъ имъ умѣнье проповѣдника выяснять предметъ въ самыхъ частнѣйшихъ его подробностяхъ, чрезъ сравненія, заимствуемыя изъ области всѣмъ извѣстныхъ явленій обыденной жизни и изъ природы, чрезъ противоположенія и чрезъ примѣры изъ Св.

¹⁾ „Не должно торговать словомъ ученія изъ ласкательства слушателямъ, въ удовлетвореніе собственному славолюбію или нуждамъ своимъ; но нужно быть такими, какими слѣдуетъ быть говорящимъ во славу Божию“.—Этотъ принципъ поддерживается Василиемъ со всею строгостью.

Исторіи. Къ тому же проповѣдникъ любитъ не столько теоретически разсуждать о той или другой добродѣтели, но и давать подробныя указанія относительно того, въ чемъ именно состоитъ ея осуществленіе и въ чемъ именно проявляется ея нарушеніе. Но весьма нерѣдко проповѣдникъ прибѣгаетъ къ объясненіямъ и чисто научнаго характера, заимствуя ихъ изъ области астрономіи, математики, физики, фізіологіи и медицины, говоритъ языкомъ науки, не избѣгая и научныхъ терминовъ, являя себя великимъ знатокомъ науки, что дѣлало его проповѣдь убѣдительною и для людей образованныхъ. Эта черта проповѣди ему одному, кажется, свойственная. Не говоря о бесѣдахъ на шестодневъ, которыя переполнены объясненіями этого рода, не мало ихъ и въ другихъ проповѣдяхъ, гдѣ они не вызывались свойствами предмета рѣчи. „Слезы раждаются отъ неожиданнаго *впечатлѣнія*, которое, подобно удару, поражаетъ и приводитъ въ уныніе душу, *стѣсняя дыханіе въ предсердіи*. У скорбящихъ тѣло блѣдно, синевато, холодно; у веселыхъ же состояніе тѣла цвѣтущее, видъ румяный, душа едва не скачетъ и не рвется отъ удовольствія“. Смѣхомъ называетъ не *шумъ выходящій изъ щекъ при воскипѣніи крови*, но веселость... Господь давалъ въ себѣ мѣсто алканію по *разложеніи изъ него твердой пищи*, допускалъ въ себѣ жажду, по *истребленіи изъ тѣла влажности*, утруждался отъ чрезмѣрнаго напряженія мышцъ... тѣло его естественно принимало слѣдующія одна за другою перемѣны: такъ допустилъ и слезы, дозволивъ произойти естественной для плоти перемѣнѣ. А эта перемѣна бываетъ, когда *полости моза*, вслѣдствіе скорби, *наполненныя испареніями*, *чрезъ глазныя скважины*, какъ бы *чрезъ какой водопроводъ*, *извергаютъ изъ себя влажное бремя*“.

„Отъ сего-то при неожиданномъ прискорбномъ слухѣ происходитъ какой-то шумъ въ ушахъ, головокруженіе, помраченіе въ глазахъ вслѣдствіе потрясенія, произведеннаго въ головѣ испареніями, какія возгоняетъ сосредоточеніе теплоты во внутренности. Потомъ какъ облако въ дождевыя капли, такъ и густота испареній разрѣшается въ слезы. Отъ этого огорченные находятъ нѣкоторое облегченіе, потому что слезами истощается отяготившее ихъ. Многіе въ безотраднѣхъ бѣдствіяхъ насиль-

но удерживали въ себѣ слезы, послѣ ихъ постигали неизлѣчимыя болѣзни, кровотеченіе, онѣмѣніе мозга, а иные и умирали. Пламя погашается собственнымъ дымомъ, если онъ не выходитъ, но стелется надъ пламенемъ. Тоже бываетъ и съ жизненною силою: она истаетъ и угасаетъ отъ огорченій, когда нѣтъ имъ выхода наружу“¹⁾. Есть одно вещество аміантъ, не истребляемое огнемъ; будучи положено въ пламень, оно, повидимому обугливается, но вынутое изъ огня, дѣлается чище, какъ будто вымытое въ водѣ. Таковы были тѣла трехъ отроковъ“²⁾. Жажда придаетъ питію сладость, предшествовавшій голодъ дѣлаетъ трапезу вкусною; (VI, 10). „Природа изнемогаетъ и не можетъ переносить бремени здоровья. Безпорядокъ въ пищевареніи, которымъ сопровождается сластолюбіе, производитъ жестокія болѣзни“³⁾. Въ уразумѣніи искусствъ служить началомъ изученіе первыхъ основаній. Начало черты—точка, начало поверхности—черта, а начало тѣла—поверхность. Начало сложнаго слова—буква. На морѣ качаясь на двухъ якоряхъ презираютъ бурю“⁴⁾. Къ числу подобныхъ же объясненій относится ученіе о вождѣлѣвательной и раздражительной силахъ души о дѣйствіи горячки, описаніе процесса страданія отъ голода⁵⁾.

Вообще же способъ рѣчи, сила мысли и другія качества проповѣди у Василія разнообразятся смотря по внѣшнимъ обстоятельствамъ, характеру предмета и субъективному настроенію проповѣдника въ томъ, или другомъ разѣ. Въ словѣ о вѣрѣ самъ Василій говоритъ, что онъ обыкновенно видоизмѣняетъ образъ своей рѣчи примѣнительно къ предмету. „Пока надлежало бороться съ ересями, говоритъ Василій, слѣдуя предшественникамъ, смотря по различію насѣвшаго дьяволомъ нечестія почиталъ я приличнымъ низлагать хулы опроверженіями употребляя выраженія часто и такія, которыхъ нѣтъ въ св. Писаніи, хотя и не чуждыя благочестивому смыслу писа-

¹⁾ По русск. пер. т. IV, 54—56.

²⁾ Т. IV, 8, 10, 12.

³⁾ Т. IV, 10, 12.

⁴⁾ Т. IV, стр. 267—269.

⁵⁾ Т. IV, стр. 174, 210, 135 и др.

нія, подобно апостолу, который не отказывался употреблять нерѣдко и языческія изреченія. А теперь я почелъ нужнымъ говорить одно то, чему наученъ Писаніемъ, избѣгая тѣхъ именъ и изреченій, которыхъ нѣтъ въ ономъ, равно какъ и въ проповѣдяхъ святыхъ. Тогда занимало меня обличеніе ереси; теперь предполагается простое изъясненіе здравой вѣры. Поэтому неприличенъ мнѣ теперь и прежній образъ рѣчи. Какъ чловѣкъ не одни и тѣ же употребляетъ снаряды идя воевать и воздѣлывать землю: такъ не одно и то же могутъ говорить тотъ, кто увѣщаетъ здравымъ ученіемъ и тотъ, кто опровергаетъ противорѣчащихъ. Иной родъ рѣчи обличительный, и иной увѣщательный. Инакова простота въ мирѣ исповѣдующихъ благочестіе, инаковы труды опровергающихъ возраженія лжеименнаго вѣдѣнія. Въ этихъ понятіяхъ объ оразноображеніи способовъ рѣчи сказывается тактъ художественно уравнивающаго себя оратора классическаго образованія, соображеннаго съ наставленіями апостола о томъ, что однихъ слѣдуетъ питать твердою пищею, другихъ млекою, и вѣдѣти, како подобаетъ единому комуждо отвѣщавати (Кол. IV, 6).

Первенцемъ краснорѣчія Василия считаютъ бесѣду на слова кн. Притчей на томъ основаніи, что эта бесѣда сказана въ присутствіи епископа, которымъ, по замѣчанію самого проповѣдника, указанъ и предметъ ея и котораго проповѣдникъ называетъ здѣсь своимъ добрымъ отцемъ ¹⁾, а себя сравниваетъ съ молодымъ псомъ, скорость бѣга котораго хотятъ испытать, изъ чего и заключаютъ ²⁾, что она сказана вскорѣ послѣ посвященія Василия въ пресвитеры, равнше, чѣмъ послѣдовали недоразумѣнія Василия съ Евсеіемъ, побудившія его на время покинуть Кесарію. Относительно времени произнесенія другихъ проповѣдей можно сказать только то, что большая часть ихъ произнесена въ бытность его пресвитеромъ; со всею рѣшительностію это можно сказать впрочемъ лишь о бесѣдахъ на шестодневъ (см. б. на пс. XIV) и псалмы, о словѣ по случаю

1) IV. 123. Епископъ, о которомъ здѣсь говорится, былъ безъ всякаго сомнѣнія Евсеій, его предшественникъ, а не Мелетій, какъ говорится въ старыхъ изданіяхъ бесѣдъ Василия.

2) Ceiller, Hist. generale, ed. 1860 г., t. IV, p. 384.

голода и засухи, и съ вѣроятностью о словѣ къ юношамъ о томъ, какъ пользоваться языческими писателями. Общимъ признакомъ, по которому можно опредѣлить время произнесенія Василиемъ той, или другой проповѣди, служатъ встрѣчающіяся въ нихъ догматико-полемическія мысли. Тѣ проповѣди, которыя содержатъ въ себѣ указанія на духоворцевъ или македоніанъ, принадлежатъ ко времени епископства Василия, тѣ же, въ которыхъ подобныхъ указаній не содержится, могутъ считаться произведеніями времени его пресвитерства.

Н. Барсовъ.

(Продолженіе будетъ).

Отношеніе евангельскаго правоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа.

ВВЕДЕНІЕ.

Въ послѣдніе годы въ нашей духовной литературѣ появилось не мало журнальных статей и отдѣльных сочиненій, посвященныхъ истолкованію нагорной проповѣди Господа Іисуса Христа. Одни изъ толкователей ставили себѣ задачею обзорѣніе и объясненіе нагорной проповѣди въ ея цѣлостномъ видѣ. Другіе, напротивъ, ограничивались выясненіемъ ученія ея о негнѣвливости, о цѣломудріи, о бракорасторженіи, о клятвѣ, о непротивленіи злему и о любви ко врагамъ и опредѣленіемъ отношенія заповѣдей Спасителя къ Моисееву закону и къ правоученію книжниковъ и фарисеевъ. Какъ первые, такъ и вторые изъ толкователей нагорной проповѣди естественно не могли обойти вопроса: чьи слова цитуетъ Іисусъ Христосъ въ 21—43 стихахъ V-й главы Евангелія отъ Маттея,—слова ли Моисеева закона или ученіе книжниковъ и фарисеевъ,—и чьему правоученію Онъ противопоставляетъ Свои заповѣди? Какъ прежніе, такъ и новѣйшіе отечественные толкователи нагорной проповѣди отвѣчаютъ на этотъ вопросъ согласно. Всѣ они признаютъ, что Спаситель въ этомъ случаѣ цитуетъ постановленія Моисеева закона и именно съ ними сопоставляетъ Свое правоученіе. Нѣкоторые же изъ прежнихъ и новѣйшихъ отечественныхъ толкователей нагорной проповѣди присовокупляютъ къ этому, что Іисусъ Христосъ, приводя цитаты изъ Моисеева закона, иногда прибавляетъ къ нимъ и свои заповѣди.

сеева закона, въ то же время имѣлъ въ виду и объясненія этого закона, исходившія отъ лица книжниковъ и фарисеевъ.

Сходясь между собою въ томъ общемъ мнѣніи, что Богочеловѣкъ въ 21—43 стихахъ V-й главы Евангелія отъ Маттея цитуетъ, если не исключительно, то преимущественно, постановленія Моисеева закона и главнымъ образомъ съ ними сопоставляетъ свое нравоученіе, отечественные толкователи нагорной проповѣди рѣзко расходятся въ этомъ отношеніи съ весьма многими изъ протестантскихъ богослововъ, которые держались и держатся противоположнаго взгляда. На Западѣ Европы еще въ XVII вѣкѣ была высказана Ляйтфутомъ (Linght-footомъ) мысль, что частныя предписанія закона, какъ они цитуются Спасителемъ, не есть подлинныя слова Моисея, а толкованія книжниковъ, очевиднымъ подтвержденіемъ чего является-де 43 стихъ V-й главы Евангелія отъ Маттея ¹⁾, мнѣніе этого англійскаго гебраиста, коего Баумштаркъ не безъ основанія считаетъ предтечею позднѣйшихъ раціоналистовъ—теологовъ ²⁾, нашло себѣ послѣдователей и защитниковъ въ лицѣ многихъ протестантскихъ богослововъ, каковы, напримѣръ, Толюккъ, Менхенъ, Штиръ и другіе. Они со всей рѣшительностью высказываютъ и разнообразно отстаиваютъ мысль, будто въ цитуемыхъ Спасителемъ словахъ нельзя видѣть *ничего* другого, кромѣ книжническихъ и фарисейскихъ лжетолкованій Моисеева закона, и будто Богочеловѣкъ противопоставляетъ Свое нравоученіе *только* этимъ истолкованіямъ.

Самымъ рѣшительнымъ противникомъ общепринятаго у насъ мнѣнія и усерднѣйшимъ проводникомъ раздѣляемаго многими протестантскими богословами взгляда недавно выступилъ въ Россіи авторъ брошюры, вышедшей въ Казани, въ концѣ 1894 года, подъ заглавіемъ: „Отношеніе евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа“ ³⁾. Въ опроверженіе обще-

¹⁾ Стран. 262 въ сочиненіи: *Horae hebraicae et talmudicae in quatuor Evangelistas* (Lipsiae, 1675 г.).

²⁾ Стран. 279 во 2-й части сочиненія: *Christliche Apologetik*.

³⁾ Брошюра о. Смирнова предварительно печаталась статьями въ *Правосл. Собесѣдникѣ*. (См. 10 кн. за 1893 годъ и 1, 2, 3, 4, 5—6 и 8 книжки за 1894 г.).

принятаго у насъ мнѣнія и ради обоснованія своего взгляда авторъ названной брошюры, слѣдую своимъ западнымъ руководителямъ, приводитъ не малое число доводовъ и соображеній, которые сводятся къ слѣдующимъ тезисамъ:

1) Слушатели Господа Иисуса Христа были-де совершенными невѣждами въ писанномъ Моисеевомъ законѣ, знавшими его только по субботнымъ толкованіямъ книжниковъ и фарисеевъ и отождествлявшими его съ этими толкованіями, а потому Спасителю не было никакой нужды обращаться въ бесѣдѣ съ такими людьми къ Моисееву закону и цитовать его. 2) Если бы Иисусъ Христосъ цитовалъ Моисеевъ законъ, то Его цитаты должны бы быть непременно тождественными даже и по своей буквѣ съ писаннымъ ветхозавѣтнымъ закономъ, а между тѣмъ ничего такого мы не видимъ въ цитуемыхъ Имъ изреченіяхъ. 3) Что Богочеловѣкъ имѣлъ дѣло исключительно съ толкованіями Моисеева закона, а не съ самимъ закономъ, это видно и изъ слѣдующаго факта. Иисусъ Христосъ останавливается на слабыхъ и несовершенныхъ заповѣдяхъ, воспрещающихъ лишь грубыя преступленія въ родѣ челоукоубійства прелюбодѣянія и т. под. Между тѣмъ если бы Онъ имѣлъ въ виду Богооткровенный ветхозавѣтный законъ, то прежде всего указалъ бы, что какъ въ писаніяхъ Моисея, такъ и въ писаніяхъ остальныхъ пророковъ не только воспрещаются указанная и подобная имъ преступленія, но и требуется уваженіе къ личности челоука, забота о немъ и даже любовь къ нему. 4) Въ пользу той мысли, что Спаситель въ нагорной проповѣди противопоставляетъ Свое ученіе единственно только книжническимъ и фарисейскимъ лжетолкованіямъ Моисеева закона, говорятъ частыя обличенія Иисусомъ Христомъ ложныхъ нравственныхъ воззрѣній книжниковъ и фарисеевъ. 5) Нельзя упускать изъ виду, что весьма многіе и изъ тѣхъ толкователей нагорной проповѣди, которые не хотятъ видѣть только книжническихъ и фарисейскихъ лжетолкованій Моисеева закона въ цитуемыхъ Спасителемъ изреченіяхъ, все таки вынуждены признать, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ Онъ имѣлъ въ виду и эти лжетолкованія. Но какъ-же разобратся въ томъ, когда Господь цитуетъ Моисея и когда современныхъ Христу книжниковъ и фарисеевъ?

евъ? Менѣ всего могли разобратъся въ этомъ слушатели Спасителя. знавшіе законъ только по толкованіямъ своихъ слѣпыхъ учителей. Во всякомъ случаѣ мы должны принять что-нибудь одно: Христосъ повсюду въ нагорной проповѣди цитуетъ или Моисеевъ законъ или ученіе книжниковъ и фарисеевъ. Противопологать Свои нравственные заповѣди одновременно тому и другому Спаситель не могъ уже потому, что въ этомъ случаѣ Онъ давалъ-бы поводъ слушателямъ думать, будто въ Его очахъ имѣютъ одинаковую нравственную цѣну и Богооткровенный законъ Моисея и ученіе слѣпотствующихъ книжниковъ ¹⁾. 6) Самое выраженіе: „вы слышали, что сказано древнимъ“ очень опредѣленно указываетъ, что Спаситель въ приводимыхъ Имъ ссылкахъ имѣетъ въ виду слышанный народомъ отъ книжниковъ и фарисеевъ, а не писанный законъ. 7) Что цитуемая Господомъ Иисусомъ Христомъ изреченія не суть подлинныя заповѣди Моисея, а всего несомнѣннѣ толкованія его, принадлежавшія книжникамъ и фарисеямъ, это фактически подтверждается свидѣтельствами талмуда о нравственныхъ воззрѣніяхъ этихъ еврейскихъ учителей. 8) Что Спаситель цитуетъ не Моисеевъ законъ, а исключительно одни толкованія его, предлагавшіяся книжниками и фарисеями, въ пользу этого говоритъ послѣдовательный ходъ рѣчи Иисуса Христа въ нагорной проповѣди, начиная съ 17-го стиха V-й главы Евангелія отъ Матѳея. 9) Наконецъ въ пользу-же этого безспорно свидѣлствуетъ сличеніе цитуемыхъ Спасителемъ изреченій съ подлинными постановленіями Моисеева закона. Эти изреченія не только по своей буквѣ, но и по содержанію своему, *отнюдъ не могутъ* быть усвоены Моисееву закону и примирены съ заповѣдями Богочеловѣка.

Всѣ эти соображенія и доводы нашъ толкователь,—„новаторъ“—раскрываетъ болѣе или менѣе обстоятельно, а нѣкоторые изъ нихъ—даже очень подробно. При этомъ *она* считаетъ ихъ настолько вѣскими и убѣдительными, что не видитъ возможности съ чьей—либо стороны сдѣлать противъ нихъ хотя сколько нибудь серьезное возраженіе и признаетъ себя вполне

¹⁾ Стран. 86 и 87 въ брошюрѣ автора.

опровергшимъ общепринятое въ нашей богословской литературѣ мнѣніе.

Какъ смотрятъ толкователи нагорной проповѣди Господа Иисуса Христа на цитуемыя имъ изреченія, это—весьма важный вопросъ, имѣющій не экзегетическое только, но и *чистодогматическое* значеніе. Если толкователи признаютъ цитуемыя Спасителемъ изреченія и за постановленія Моисеева закона, то тѣмъ самымъ они вынуждаются признавать Богочеловѣка новымъ нравственнымъ законодателемъ, а изложенныя въ нагорной проповѣди заповѣди Его—восполненіемъ или усовершенствованіемъ Моисеева закона. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро Иисусъ Христосъ противопоставляетъ Свои заповѣди и постановленія этого закона, то само собою слѣдуетъ, что Моисеевъ законъ въ Его очахъ былъ недостаточно совершеннымъ, что заповѣди Христовы представляютъ собою нѣчто новое, отличное отъ заповѣдей ветхозавѣтнаго закона и наиболѣе совершенное, и что Спаситель хотѣлъ быть и на самомъ дѣлѣ есть новый нравственный законодатель для человѣческаго рода. По этому-то, всѣ отечественные толкователи нагорной проповѣди вполне послѣдовательно видятъ въ Богочеловѣкѣ новаго нравственного законодателя, а въ заповѣдяхъ, которыя Онъ противопоставляетъ постановленіямъ Моисеева закона,—восполненіе или усовершенніе послѣдняго. Напротивъ, толкователи, усматривающіе въ цитуемыхъ Спасителемъ изреченіяхъ только книжническія и фарисейскія лжетолкованія Моисеева закона, должны,—если хотятъ быть логичными и не кривить душою,—держаться совершенно противоположнаго взгляда. Для нихъ Иисусъ Христосъ долженъ являться въ нагорной проповѣди лишь охранителемъ Моисеева закона отъ книжническихъ и фарисейскихъ лжетолкованій, а возвѣщаемыя Имъ нравственныя требованія должны представляться только возстановленіемъ подлиннаго смысла и значенія ветхозавѣтныхъ постановленій. Въ самомъ дѣлѣ, если Христосъ направлялъ Свои слова исключительно противъ неправильныхъ толкованій Моисеева закона, то Ему предстояло только обличить ложность этихъ толкованій и установить правильное пониманіе этого закона. Борющійся исключительно съ лжетолкованіями не можетъ преслѣдовать ни ка-

кой другой цѣли, кромѣ указанія на истинный смыслъ того, что неправильно истолковывается. Положимъ, изъясняя смыслъ и значеніе чего—нибудь, мы можемъ высказывать и собственный взглядъ на истолковываемое, предъявлять и собственное сужденіе о немъ. Но это дѣлается и мыслимо только въ томъ случаѣ, когда берется во вниманіе и поставляется на видъ и *объектъ* толкованія, а не одни лишь неправильныя объясненія его. Такимъ образомъ, не подлежитъ сомнѣнію, что усматривающіе въ цитуемыхъ Спасителемъ изреченіяхъ исключительно *жетокованія* Моисеева закона должны видѣть въ Богочеловѣкѣ только толкователя этого закона и отказывать Ему въ достоинствѣ новаго нравственнаго законодателя. Наиболѣе прямодушные и логичные толкователи нагорной проповѣди, относящіеся къ разсматриваемой категоріи, такъ именно и поступаютъ. По ихъ воззрѣнію Спаситель является въ нагорной проповѣди въ сущности ни кѣмъ инымъ, какъ только однимъ изъ іудейскихъ раввиновъ отличавшимся отъ послѣднихъ лишь тѣмъ, что Онъ вполне объективно разумѣлъ смыслъ постановленій Моисеева закона и предложилъ самое правильное пониманіе ихъ. Что же касается нашего подражателя западноевропейскимъ толкователямъ нагорной проповѣди, то и онъ логикою обязывался держаться исключительно такого-же воззрѣнія на нравственныя внушенія Богочеловѣка и на Него самого. Между тѣмъ, онъ пошелъ на этотъ разъ безспорно двусмысленнымъ и кривымъ путемъ.

По вопросу о томъ, Спаситель есть-ли новый нравственный законодатель или нѣтъ, нашъ дипломатичный толкователь предлагаетъ читателямъ въ своей брошюрѣ *два* совершенно противоположныхъ, исключających другъ друга, мнѣнія. Съ одной стороны, онъ настаиваетъ на томъ, что Спаситель въ своихъ заповѣдяхъ о негнѣвливости, о цѣломудріи и тому подобномъ не сказалъ *ничего* новаго и особеннаго сравнительно съ Моисеемъ ¹⁾. Съ другой стороны, тотъ-же самый авторъ не только признаетъ новизну за заповѣдями Іисуса Христа, но и утверждаетъ, къ крайнему изумленію и смущенію читателей, будто бы

¹⁾ Стран. 23, 31, 33—34, 63—64, 66, 85 и 120—121 въ упомянутой брошюрѣ.

ветхозавѣтный законъ по своему достоинству *ни какъ не можетъ быть сравниваемъ* съ евангельскимъ правоученіемъ, какъ ограниченный и несовершенный ¹⁾. Одновременно уплачивая неумѣренную дань толкователямъ *самыхъ противоположныхъ* лагерей и дѣлая это конечно, не по требованію логики и существа предмета, а въ силу постороннихъ соображеній, нашъ толкователь—новаторъ, такимъ образомъ, прямо затемняетъ и запутываетъ рѣшеніе чрезвычайно важнаго вопроса: Спаситель есть-ли новый нравственный законодатель или нѣтъ?

Какъ видятъ читатели, съ общепринятымъ въ нашей духовной литературѣ мнѣніемъ о томъ, что собственно цитуетъ Иисусъ Христосъ въ Своей нагорной проповѣди и съ чѣмъ Онъ сопоставляетъ Свое ученіе, органически связано признаніе Спасителя новымъ нравственнымъ законодателемъ. Держатся же противоположнаго общепринятому мнѣнія значить обязываться логикою къ тому, чтобы видѣть во Христѣ лишь толкователя закона Моисеева. Уклоненіе отъ этого неизбѣжнаго вывода ведетъ лишь къ путаницѣ, къ безвыходнымъ противорѣчіямъ. Уже отсюда видно, что *надлежитъ* внимательно разсмотрѣть и серьезно обсудить всѣ тѣ доводы и соображенія, какіе приводитъ нашъ толкователь—новаторъ въ опроверженіе общепринятаго и въ подтвержденіе „своего“ мнѣнія. Но есть и другое важное побужденіе къ исполненію такового долга. Извѣстно, что очень многіе изъ западно-европейскихъ раціоналистовъ, каковы, напримѣръ, Гфрѣреръ, Альмъ, Гейгеръ, Ренанъ, Фр. Мюллеръ, Гартманъ и другіе, издавна утверждали и доселѣ утверждаютъ, будто бы Иисусъ Христосъ есть не болѣе, какъ іудейскій раввинъ, истолковывавшій ветхозавѣтный законъ и не привнесшій Своимъ ученіемъ *ничего* новаго въ общечеловѣческую этику. Нѣкоторые же изъ раціоналистовъ видятъ во Христѣ просто „возстановителя мозаизма“ въ его подлинной сущности. Такое воззрѣніе на Богочеловѣка проскальзываетъ путемъ печати и въ сознаніе нашего общества. Съ распространеніемъ-же въ послѣднемъ того убѣжденія, будто бы Иисусъ Христосъ цитуетъ въ нагорной проповѣди лишь

¹⁾ Ibid. Стран. 126. Какъ заглавіе такъ и все содержаніе разсматриваемой брошюры опровергаетъ эту по истинѣ странную мысль.

истолкованія Моисеева закона и только имъ противопоставляетъ Свои слова, указанный раціоналистическій взглядъ на пророческое или дѣятельное служеніе Богочеловѣка долженъ получить особую поддержку и особое поощреніе. Однако, и независимо отъ всего этого, было бы крайне не полезно и не желательно оставить безъ надлежащаго разбора то, что высказываетъ нашъ толкователь—новаторъ въ опроверженіе общепринятаго и въ оправданіе „собственного“ мнѣнія. Боговдохновенныя писанія св. пророковъ и апостоловъ вообще требуютъ того, чтобы по преимуществу они правильно истолковывались и понимались и въ цѣломъ, и въ каждой части своей, какъ бы мала она ни была. Позволительно сказать, что еще болѣе требуетъ этого, между прочимъ, нагорная проповѣдь Господа Иисуса Христа. Даже крайніе раціоналисты, начиная съ Паулюса, приписываютъ особенно-важное значеніе нагорной проповѣди нашего Спасителя и видятъ въ ней то, что собственно даетъ Ему безспорное право на всемірное почитаніе ¹⁾. Что касается вѣрующихъ богослововъ, то они давно назвали и продолжаютъ называть ее *magna charta* (великой или основной хартіею) специально христіанской нравственности ²⁾. Уже и по этому одному представляется обязательнымъ обсужденіе вопроса: кто правъ—представители ли общепринятаго мнѣнія, въ числѣ коихъ встрѣчаемъ цѣлый сонмъ великихъ іерарховъ церкви и замѣчательныхъ богослововъ, или нашъ толкователь—новаторъ?

Но если вообще на православномъ богословѣ лежитъ указанный долгъ, то лично мы тѣмъ болѣе обязаны подвергнуть сочиненіе толкователя—новатора возможно-обстоятельному и серьезному разбору. Онъ еще раньше обсуждалъ вопросъ о цитатахъ въ нагорной проповѣди въ брошюрѣ: *Нагорная проповѣдь Иисуса Христа въ бестѣхъ*, выпедшей въ Вольскѣ въ 1888 году. Хотя и здѣсь авторъ допустилъ немало частныхъ опрометчивостей, но въ общемъ онъ резонно проводилъ общепринятое мнѣніе, и мы не могли не сказать сочувственнаго

¹⁾ Взгляды раціоналистовъ на нагорную проповѣдь довольно обстоятельно указаны въ сочиненіи о. Буткевича: *Нагорная проповѣдь* (стр. 2—4 въ 1-й части).

²⁾ Стр. 4 въ той-же книгѣ.

слова объ его книжкѣ въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстаго* ¹⁾). Въ теперешнемъ-же своемъ сочиненіи авторъ не только безъ достаточныхъ основаній отрекся отъ прежняго своего воззрѣнія, но *усердно* направляетъ свою брошюру, между прочимъ, и противъ названнаго нашего труда ²⁾, въ коемъ мы хотя и не имѣемъ повода и надобности всесторонне раскрывать и обосновывать нашъ взглядъ на цитаты въ нагорной проповѣди Иисуса Христа и на отношеніе Его заповѣдей къ Моисееву закону и къ правоученію книжниковъ и фарисеевъ, однако же ясно высказались въ духѣ общепринятаго мнѣнія, ибо считали и считаемъ его *единственно*-правильнымъ. Значить на насъ по преимуществу лежитъ правственный долгъ защитить отъ неожиданныхъ и безосновательныхъ нападеній общепринятое въ отечественной духовной литературѣ мнѣніе по одному изъ важнѣйшихъ вопросовъ христіанскаго богословія.

Задачею настоящаго апологетическаго этюда поставляемъ обоснованіе и выясненіе той мысли, что Господь нашъ Иисусъ Христосъ въ Своей нагорной проповѣди безспорно цитуетъ и постановленія Моисеева закона и противопоставляя Свои заповѣди не лжетолкованіямъ только этого закона, но и самому закону преподавъ человѣчеству новое правственное ученіе, восполнившее или усовершенствовавшее ветхозавѣтную этику, а потому Онъ несомнѣнно есть повый правственный законодатель для человѣческаго рода. Въ видахъ наилучшаго, какъ намъ кажется, осуществленія возложенной на себя задачи постараемся выяснить въ первой главѣ идущее преемственно отъ апостольскихъ временъ воззрѣніе православной церкви на тотъ предметъ, по вопросу о которомъ нашъ толкователь—новаторъ радикально расходится съ общепринятымъ у отечественныхъ толкователей нагорной проповѣди мнѣніемъ. Показавши, что послѣднее есть собственно выраженіе ученія православной церкви, рассмотримъ во второй главѣ первые семь, приведен-

¹⁾ Стран. 183 (см. подстрочное примѣчаніе).

²⁾ Дипломатичный авторъ, однако, нигдѣ не цитуетъ нашего сочиненія, хотя явно оспариваетъ не только многія наши мысли, но и тѣ или другія выраженія и слова.

ныхъ нами выше доводовъ и соображеній толкователя—новатора въ пользу „его“ воззрѣнія. Въ третьей главѣ опредѣлимъ и уяснимъ послѣдовательный ходъ рѣчи Иисуса Христа въ нагорной проповѣди, начиная съ 17-го стиха V-й главы Евангелія отъ Маттея, съ тѣмъ, чтобы показать, что Спаситель долженъ былъ цитовать главнымъ образомъ заповѣди Моисеева закона и противопоставлять свои нравственные внушенія преимущественно этимъ заповѣдямъ. Послѣднюю-же главу нашего апологетическаго этюда посвятимъ раскрытію и обоснованію той мысли, что Богочеловѣкъ не только цитуетъ и заповѣди ветхозавѣтнаго закона, но и предлагаетъ человѣчеству несомнѣнно новый моральный кодексъ, по своему совершенству превосходящій даже библейское ветхозавѣтное правоученіе, не говоря уже о правоученіи книжниковъ и фарисеевъ. При этомъ постараемся, по мѣрѣ возможности, оцѣнить всѣ главнѣйшіе доводы и соображенія, приводимые толкователемъ — новаторомъ въ пользу „его“ мнѣнія. Что же касается до всѣхъ *противорѣчивыхъ* или *несостоятельныхъ*, но *менѣе важныхъ*, мыслей, коими очень богата брошюра автора, то, само собою разумѣется, мы, въ *настоящемъ* нашемъ трудѣ, не имѣемъ не только возможности, но и надлежащаго повода входить въ разсмотрѣніе и опроверженіе каждаго изъ нихъ.

I.

Какое изъ двухъ противоположныхъ мнѣній касательно цитатъ Спасителя въ нагорной проповѣди и отношенія Его заповѣдей къ Моисееву закону и къ правоученію книжниковъ и фарисеевъ безусловно вѣрно и какое безусловно ложно, самымъ авторитетнымъ и безспорнымъ *показателемъ* этого можетъ и должно служить для православнаго толкователя нагорной проповѣди согласіе или несогласіе того или другаго изъ этихъ мнѣній съ общимъ ученіемъ отцовъ и учителей православной церкви и съ общими указаніями а) догматическаго и б) нравственнаго богословія. Нашъ толкователь—новаторъ завѣряетъ, будто бы противъ „его“ мнѣнія, подлежащаго нашему разбору „нельзя выставить ни одного серьезнаго возраженія“ ¹⁾. Но,

¹⁾ Стран. 20 въ его брошюрѣ объ отношеніи еванг. правоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Иисуса Христа.

какъ бы онъ ни оболщаль себя въ этомъ отношеніи, каждыи изъ нашихъ читателей,—мы увѣрены,—найдетъ не только наисерьезнѣйшимъ возраженіемъ противъ него, но и полнымъ ниспроверженіемъ его мнѣнія уже одинъ фактъ непримиримости его съ ученіемъ отцовъ и учителей церкви и съ единогласными указаніями православнаго догматическаго и нравственнаго богословія. Спрашивается: *на сторону чьего-же мнѣнія стоитъ воззрѣніе православной церкви?*

Прежде всего остановимся на безспорно авторитетномъ мнѣніи св. Иринея Ліонскаго, являющагося несомнѣннымъ носителемъ и защитникомъ чисто — апостольскихъ преданій. Онъ прямо и ясно говоритъ, что Господь Іисусъ Христосъ въ Своей нагорной проповѣди цитуетъ, между прочимъ, именно постановленія Моисеева закона воспреещающія челоуѣкоубійство, предлюбодѣяніе, нарушеніе клятвы и тому подобное ¹⁾. Признавъ, что Спаситель въ нагорной проповѣди имѣетъ въ виду отнюдь не лжетолкованія только Моисеева закона, но и самый законъ, св. Иринеи вполне послѣдовательно видитъ въ Немъ новаго нравственнаго законодателя, предъявившаго челоуѣчеству, сравнительно съ этимъ закономъ, болѣе совершенный нравственный кодексъ. Противопологая Свои нравственныя внушенія заповѣдямъ Моисеева закона, Іисусъ Христосъ, по словамъ св. Иринея, восполняетъ, расиространяетъ или расширяетъ эти заповѣди ²⁾. Общій взглядъ св. Иринея на отношеніе евангельскаго правоученія къ Моисееву закону выраженъ въ слѣдующихъ знаменательныхъ словахъ. „Какъ въ Новомъ Завѣтѣ вѣра челоуѣковъ въ Бога, говоритъ св. Иринеи, увеличилась, получивъ въ прибавленіе Сына Божія, чтобы челоуѣкъ содѣлался причастникомъ Бога, такъ увеличились и требованія относительно образа жизни“ ³⁾. Такой-же взглядъ высказывается и св. Іоанномъ Златоустомъ. Онъ точно также со всей ясностью и опредѣленностью говоритъ, что Спаситель въ нагорной проповѣди цитуетъ Моисеевъ законъ, приводитъ несомнѣнныя за-

¹⁾ Стран. 443, 444 и друг. въ *Сочиненіяхъ* (переводъ г. Преображенскаго).

²⁾ Ibid. стран. 443, 445 и друг.

³⁾ Ibid. стран. 509.

повѣди этого послѣдняго ¹⁾. Мало того: св. Іоаннъ Златоустъ предлагаетъ объясненіе даже того, почему Іисусъ Христосъ началъ съ заповѣди Моисеева закона, воспрещающей челоуѣкоубійство, почему Онъ перечисляетъ постановленія этого закона въ своеобразномъ порядкѣ и почему упустилъ нѣкоторые изъ нихъ ²⁾? Безспорно, что у этого великаго отца и учителя церкви можно найти нѣкоторое основаніе и для той мысли, что Спаситель цитуетъ также книжническія и фарисейскія лжетолкованія Моисеева закона ³⁾. Но замѣчательно, что св. Іоаннъ Златоустъ, подобно многимъ другимъ отцамъ и учителямъ церкви, почти исключительно останавливаетъ свое вниманіе на цитатахъ собственно изъ закона Моисеева, въ большинствѣ случаевъ даже не поставляя вопроса: кому принадлежитъ въ цитатахъ то, что ни въ какомъ случаѣ не составляетъ принадлежности ветхозавѣтнаго закона? Этотъ фактъ свидѣтельствуетъ о томъ, что отцы и учителя церкви, имѣя въ виду показать собственно то, что Спаситель есть новый нравственный законодатель, естественно придавали самое важное значеніе цитатамъ Моисеева закона въ нагорной проповѣди. Признавъ, что Іисусъ Христосъ сопоставляетъ Свое ученіе „съ постановленіями древняго“ или Моисеева „закона“ ⁴⁾, св. Іоаннъ Златоустъ совершенно послѣдовательно-же видитъ въ Богочеловѣкѣ не толкователя только Моисеева закона, какимъ толкователемъ можетъ быть каждый челоуѣкъ, но нравственнаго законодателя, постановившаго „новыя правила жизни“ ⁵⁾, совершеннѣйшія сравнительно съ заповѣдями Моисеева закона. Самыя Слова Спасителя о томъ, что Онъ пришелъ не нарушить законъ или пророковъ, но исполнить, этотъ св. отецъ и учитель церкви объясняетъ въ слѣдующемъ смыслѣ. Іисусъ Христосъ, имѣя въ виду преподавать ученіе, восполняющее и усовершенствующее ветхозавѣтный законъ, предварительно предостерегаетъ Своихъ слушателей отъ мысли, будто бы Онъ чрезъ то поступаетъ про-

¹⁾ Стран. 317, 354 и друг. въ I-й части *Бесѣдъ на еванг. Маттея* (русскій переводъ).

²⁾ Ibid. стран. 318—319, 342 и друг.

³⁾ Ibid. стран. 344 и друг.

⁴⁾ Ibid. стран. 317 и друг.

⁵⁾ Ibid. стран. 312.

тивно Богу и ветхозавѣтному закону ¹⁾. Говоря о нравственномъ ученіи Спасителя, св. Іоаннъ Златоустъ называетъ его не иначе, какъ „новымъ закономъ“, дополнившимъ и возвысившимъ данный Богомъ чрезъ Моисея законъ ²⁾. Въ общемъ то же самое находимъ у блаж. Теофилакта. Свое толкованіе 17-го стиха V-й главы Евангелія отъ Маттея онъ начинаетъ слѣдующими словами. „Такъ какъ Господь намѣревался ввести *новые* законы, говоритъ блаж. Теофилактъ, то, чтобы не почли Его противникомъ Божиимъ, Онъ въ отвращеніе такой мысли замѣчаетъ: Я пришелъ не нарушить законъ и пророковъ, но исполнить. Какъ же Онъ исполнилъ законъ? Онъ исполнилъ его и въ томъ смыслѣ, что восполнилъ его, ибо Онъ въ полномъ совершенствѣ начерталъ то, чего законъ представлялъ одну тѣнь“ ³⁾. Само собою разумѣется, и блаж. Теофилактъ видѣлъ въ цитатахъ нагорной проповѣди отнюдь не одни книжническія и фарисейскія лже-толкованія Моисеева закона, но прежде всего и главнымъ образомъ заповѣди этого закона. Если бы мы обратились къ изложенію воззрѣній по этому предмету, принадлежащихъ другимъ отцамъ и учителямъ православной церкви, то встрѣтились-бы съ таковыми-же представленіями о дѣлѣ, занимающемъ насъ. Но такъ какъ православныя системы догматическаго и нравственнаго богословія во всемъ существенномъ выражаютъ свойственное всѣмъ отцамъ и учителямъ православной церкви воззрѣніе, то и обратимся къ этимъ системамъ.

Конечно, напрасно было-бы искать въ нихъ особаго толкованія словъ Іисуса Христа объ отношеніи Его правоученія къ Моисееву закону. Тѣмъ менѣе можно ожидать отъ нихъ, чтобы онѣ раскрывали отношеніе заповѣдей Спасителя къ ученію книжниковъ и фарисеевъ. Эти системы преслѣдуютъ свою спеціальную задачу. Все таки находимъ и въ нихъ ясныя и неоспоримыя указанія на то, что преимущественно имѣлъ въ виду Богочеловѣкъ, дѣлая Свои сопоставленія въ нагорной проповѣди? Вмѣстѣ съ этимъ встрѣчаемъ въ изложеніяхъ христіанской вѣры и этики большее или меньшее, но непремѣнное раскрытіе

¹⁾ Ibid. стран. 303—305, 307 и др.

²⁾ Ibid. стран. 307, 309, 312, 318 и друг.

³⁾ См. его *Благовѣстникъ* (стр. 99-я).

той догматической истины, что Иисусъ Христосъ есть новый нравственный законодатель.

Изъ сказаннаго въ *Православномъ исповѣданіи* католической и апостольской церкви восточной видимъ, что Спаситель въ нагорной проповѣди цитуетъ отнюдь не толкованія только ветхозавѣтнаго закона книжниками и фарисеями, но и самый законъ, и что Онъ есть не толкователь только Моисеева закона, не охранитель только его отъ искаженія этими слѣпотствующими еврейскими учителями, но особый нравственный законодатель, сообщившій этому закону наибольшую полноту и наибольшее совершенство ¹⁾. Такая мысль неизбѣжно выносится изъ чтенія соответственныхъ мѣстъ *Исповѣданія*, о коемъ идетъ рѣчь. Въ своихъ безсмертныхъ произведеніяхъ высокопреосвящ. Филаретъ, митрополитъ Московскій, прямо и ясно говоритъ о томъ, что Господь Иисусъ Христосъ въ Своей нагорной проповѣди дѣлаетъ ссылки прежде всего и главнымъ образомъ на Моисеевъ законъ и съ этимъ послѣднимъ преимущественно сопоставляетъ Свой заповѣди. „Заповѣди Моисея, говоритъ этотъ блаженной памяти Святитель, запрещали убійство, прелюбодѣяніе, клятвoprеступленіе, обиду, а Господь запретилъ и гнѣвъ, и любодѣйный взглядъ, и не нужную клятву, и сопротивленіе обижающему“ ²⁾. Въ *Пространномъ христіанскомъ катехизисѣ* своемъ высокопреосвящ. Филаретъ говоритъ, что Иисусъ Христосъ училъ болѣе совершенному пониманію нравственнаго закона, чѣмъ до Него понимали, и въ доказательство своихъ словъ ссылается на V-ю главу Евангелія отъ Маттея ³⁾. Признавая что Спаситель въ нагорной проповѣди цитуетъ прежде всего и главнымъ образомъ постановленія Моисеева закона и съ ними преимущественно сопоставляетъ Свое ученіе, великій іерархъ отечественной церкви согласно съ этимъ видитъ въ Иисусѣ Христѣ новаго нравственнаго законодателя. Подобно этому архипастырю, знаменитый-же и авторитетный богословъ отечественной церкви, покойный митрополитъ Макарій, кос-

¹⁾ Стран. 140 и 164 по 4-му изданію.

²⁾ Стран. 180—181 въ сочиненія А. Горюкова: „Догматич. богословіе по сочиненіямъ Филарета, митрополита Московскаго“ (1887 г.).

³⁾ Стран. 96 по 61-му изданію.

нувшись въ своемъ сочиненіи: *Введеніе въ православное богословіе* вопроса объ отношеніи христіанскаго нравоученія къ ветхозавѣтной морали, говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: „Нравственное ученіе Новаго Завѣта поражаетъ cadaго мыслящаго человѣка рѣшительнымъ превосходствомъ своимъ предъ *всѣми* нравоученіями не только человѣческими, но и Божественнымъ — ветхозавѣтнымъ (см. Матѣ. V, VI и VII гл.). Истина эта такъ общеизвѣстна, что излишне было бы ее доказывать: даже враги христіанства исповѣдывали ее во всеуслышаніе“ ¹⁾. Какъ ссылка этого іерарха — богослова на нагорную проповѣдь, такъ и его упоминаніе о Божественномъ ветхозавѣтномъ нравоученіи свидѣлствуютъ, что по его воззрѣнію Спаситель въ нагорной проповѣди цитуетъ прежде всего и главнымъ образомъ заповѣди Моисеева закона и по преимуществу съ ними сопоставляетъ свое ученіе ²⁾.

Извѣстный, въ Бозѣ почивившій, ревнитель чистоты и неприкосновенности догматовъ, какъ и вообще преданій православной церкви, высокопреосвящ. Антоній, архіепископъ казанскій, въ своемъ *Догматическомъ богословіи*, долгое время употреблявшемся въ качествѣ учебника въ нашихъ духовныхъ семинаріяхъ и стяжавшемъ ему отъ св. Синода степень доктора богословія, говоритъ, что ветхозавѣтный нравственный законъ хотя и оставленъ Иисусомъ Христомъ безъ отмѣны, но раскрытъ и возвышенъ Имъ ³⁾. Признавая Спасителя новымъ нравственнымъ законодателемъ, высокопреосвящ. Антоній исходитъ при этомъ, само собою разумѣется, изъ той мысли, что Богочеловѣкъ въ своей нагорной проповѣди отнюдь не цитуетъ исключительно книжническихъ и фарисейскихъ лжетолкованій. Это видно не только изъ хода рѣчи архипастыря, но и изъ буквы ея. Однако, о разсматриваемомъ предметѣ съ особой об-

¹⁾ Стр. 187 по 4-му изданію.

²⁾ Не имѣемъ никакого основанія допускать, что этотъ богословъ, какъ и другіе, не признаетъ обращенія Иисуса Христа въ нагорной проповѣди и къ фарисейскимъ или книжническимъ толкованіямъ Моисеева закона. Имѣя въ виду указать собственно новаго законодателя въ Спасителя, наши богословы-догматисты, сообразно съ этимъ, останавливались *только* на цитатахъ изъ ветхозавѣтнаго закона. То же встрѣчаемъ и у большинства отцовъ и учителей церкви.

³⁾ Стран. 161 по 5-му изданію.

стоятельностью и доказательностью говорится лишь въ *Православно-догматическомъ богословіи* высокопреосвящ. Макарія, а потому и перейдемъ къ нему.

Вотъ что читаемъ по занимающему насъ вопросу въ классическомъ твореніи этого архипастыря: „Законъ дѣятельности, преподаваемой Христомъ Спасителемъ и всецѣло направленный ко спасенію человѣка, есть законъ новый, совершеннѣйшій закона Моисеева или ветхозавѣтнаго. Что это дѣйствительно новый законъ, убѣждаемся изъ слѣдующаго. Пророкъ Іеремія говорить: *се дніе грядутъ, млаголетъ Господь, и завыщаю дому Израилеву и дому Іудину завѣтъ новъ, не по завѣту, его же завѣщашъ отцемъ ихъ, въ день, въ онъже смишу Ми за руку ихъ, извѣсти я отъ земли Египетскія* (XXXI, 31—32), т. е. не по завѣту Синайскому, ветхозавѣтному. Что здѣсь идетъ рѣчь о новомъ законѣ, данномъ Богомъ чрезъ Христа-Спасителя, свидѣлствуетъ св. апостолъ Павелъ (Евр. VIII, 6—13) и согласно утверждали учителя церкви. Самъ Іисусъ Христосъ говорить: *заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга, якоже возлюбихъ вы* (Іоан. XIII, 34),—новую по высотѣ и избытку той любви, какая заповѣдуются, хотя заповѣдь о любви къ ближнимъ была извѣстна и въ Ветхомъ Завѣтѣ (Лев. XIX, 18). А что законъ Христовъ есть совершеннѣйшій сравнительно съ закономъ Моисеевымъ, ветхозавѣтнымъ, видно изъ слѣдующаго. Во-первыхъ, въ евангельскомъ законѣ, и особенно въ *нагорной бесѣдѣ Спасителя*, гораздо полнѣе и возвышеннѣе, нежели въ ветхомъ, изображены истины нравственныя и добродѣтели, каковы: благодушное перенесеніе и прощеніе обидъ, любовь ко врагамъ, самоотверженіе и смиреніе, сыновняя преданность Богу, какъ всеблагову Отцу, цѣломудріе не только тѣлесное, но и духовное (Матѣ. гл. V—VII, XI, 29), взаимная любовь христіанъ по высочайшему образцу любви къ нимъ Самого Спасителя (Іоан. XIII, 34 и друг.). „Законъ возбраняетъ, пишетъ св. Григорій Богословъ, совершеніе грѣховъ а намъ обращаются въ вину и причины, почти какъ дѣйствія. Законъ говорить: *не прелюбы сотвори* (Матѣ. V, 27), а ты не имѣй и вожделѣнія, не возжигай страсти любопытнымъ и внимательнымъ воззрѣніемъ. Въ законѣ сказано: *не убіеши* (ст.

21), а ты не только не мсти за ударъ, но даже отдай себя въ волю бiющему. Столько послѣднее любу мудрѣ перваго!.. Законъ говоритъ: *не совокупляй домъ къ дому и село къ селу* (Исх. V, 8), *убога насильствуя* (Иезек. XXII, 29), а ты отдай съ готовностью и приобрѣтенное правдою, обнажая себя для нищихъ, чтобы съ легкостью взять тебѣ крестъ и обогатиться невидимымъ“. Наконецъ, въ евангельскомъ законѣ предложены и гораздо высшія, чистѣйшія побужденія человѣку къ исполненію воли Божіей, нежели въ законѣ Моисеевомъ. Послѣдній, по крайней мѣрѣ, понимаемый буквально, ограничивался въ этомъ случаѣ обѣтованіемъ благъ временныхъ (Исх. XX, 12; Лев. XXVI, 3; Второз. XXVIII, 2), тогда какъ евангельскій законъ указываетъ преимущественно и даже исключительно на блага вѣчныя, духовныя, на жизнь загробную (Матѣ. V, 1—12, 19 и 20; XIX, 28 и 29; XXV, 34). „Здѣсь общается, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, уже не земля, текущая медомъ и млекоу, не маститая старость, не хлѣбъ и вино, не стада овецъ и воловъ, но небо и блага небесныя, усыновленіе и братство съ Единороднымъ, соучастіе въ наслѣдіи, въ славѣ и царствованіи и другія безчисленныя награды“. Съ другой стороны, нравственный Моисеевъ законъ, какъ неразрывно соединенный съ гражданскимъ, угрожая за нарушеніе почти каждой изъ десяти заповѣдей смертью или другой казнью, возбуждалъ человѣка къ добру болѣе страхомъ, такъ что іудей, по выраженію Апостола, находились подъ *игомъ работы* (Гал. V, 1) и водились духомъ рабства. Напротивъ, евангельскій законъ, чисто-нравственный и религіозный, возбуждаетъ человѣка къ добру по преимуществу любовію (Іоан. III, 16—17; XV, 9 и 13—15). *Не пріятые*, говоритъ Апостолъ христіанамъ, *духа работы* *наки въ боязнѣ*: *но пріятые духа сыноположенія, о немъ же вопіемъ: Авва Отче* (Римл. VIII, 15); *тѣмже убо нѣси рабъ, но сынъ: аще ли сынъ и наслѣдникъ Божій Іисусомъ Христомъ* (Галат. IV, 7) ¹⁾.

Какъ видятъ читатели, и у высокопреосвященнаго Макарія признаніе Господа Іисуса Христа новымъ нравственнымъ за-

¹⁾ Стран. 125—128 во 2-мъ томѣ (3-е изданіе).

конодательствомъ, восполнившимъ и усовершенствовавшимъ Моисеевъ законъ, неразрывно связано съ признаніемъ того, что Богочеловѣкъ въ нагорной проповѣди цитуетъ прежде всего и главнымъ образомъ заповѣди этого вѣтхозавѣтнаго закона и противопоставляетъ Свое ученіе преимущественно этимъ заповѣдямъ. Такой взглядъ нашего знаменитаго богослова есть лишь выраженіе общаго мнѣнія отцовъ и учителей церкви и въ частности св. Григорія Богослова, слова коего приведены здѣсь.

Въ *Православномъ догматическомъ богословіи* высокопреосвящ. Филарета архіепископа Черниговскаго, одинъ изъ параграфовъ прямо и озаглавивается такъ: „Иисусъ Христосъ законодатель“. Здѣсь говорится, между прочимъ, слѣдующее: „Уже потому, что небесной благодію обѣщано во время Мессіи заключить новый завѣтъ, не такой, какой заключенъ былъ при Моисеѣ (Іерем. XXXI, 31—32), и Моисей предсказалъ явленіе великаго пророка, подобнаго ему, законодателя (Второз. XVIII, 18—23), Иисусъ Христосъ, какъ истинный Мессія, не могъ не быть новымъ законодательствомъ. Нравственный законъ въ ученіи Христовомъ изложенъ полнѣе и возвышеннѣе, чѣмъ въ ученіи Ветхаго Завѣта. Хотя и Моисей говорилъ: *возлюбими Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ*, но обширное значеніе этой заповѣди показано только въ ученіи Христовомъ, гдѣ всякая пощада себѣ и дорогому для сердца признана за оскорбленіе Богу (Матѣ. V, 29—31), и всякая нечистая мысль осуждена, какъ грѣхъ (Матѣ. V, 28). Христосъ сказалъ: *иже хочетъ по Мнѣ ити да отвержется себѣ и возьметъ крестъ свой и по Мнѣ ирдетъ* (Марк. VIII, 34). Молодому человѣку, исполнявшему заповѣди закона объявилъ: *аще хочещи совершенъ быти, иди, продаждь имѣніе твое, даждь нищимъ и въ слѣдъ Мене ирди* (Матѣ. XIX, 20—21). Любовь къ ближнимъ предписывалась и въ ветхозавѣтномъ законѣ, но она ограничиваема была преимущественно любовію къ единоплеменникамъ. Законъ одобрялъ право мести въ невыгоду любви ко врагу. Въ ученіи Христовомъ любовь къ ближнему получила значеніе всеобщности по предмету и по силѣ. Предписано любить каждаго, чужестранецъ-ли онъ или единоплеменникъ, родной или чужой, врагъ-ли или другъ. *Любите враги ваши,*

сказалъ Господь. *Аще любите любящихъ васъ, кую мзду имаете? не и мытари ли тожеде творятъ* (Матѳ. V, 44 и 46)? Въ законѣ сказано: *не убіеши*, а христіанину запрещено и гвѣвливое слово (Матѳ. V, 21—22). Законъ говоритъ: *зубъ за зубъ*, а христіанину предписано: *если кто ударитъ тебя въ правую щеку твою, подставь ему другую* (Матѳ. V, 39—40). *Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга, яко-же возлюбихъ вы* (Іоан. XIII, 34), сказалъ самъ Господь. Заповѣдь о любви новая, потому что надобно любить другого съ такой-же силою, съ такимъ-же самоотверженіемъ, какъ возлюбилъ Христосъ людей грѣшныхъ, а это—степень любви самая высшая, невиданная на землѣ¹⁾.

Изъ приведенныхъ словъ высокопреосвящ. Филарета каждый видитъ, что онъ, говоря объ Іисусѣ Христѣ, какъ новомъ нравственномъ законодателѣ, въ то же время признаетъ цитаты въ нагорной проповѣди прежде всего и преимущественно цитатами изъ Моисеева закона и считаетъ заповѣди Спасителя восполненіемъ и усовершеніемъ постановленій этого закона.

Обращаясь къ системамъ нравственного богословія, написаннымъ въ духѣ ученія православной церкви, не найдемъ, конечно, и въ нихъ какого-нибудь другаго взгляда по разсматриваемому предмету, чѣмъ какой излагается въ писаніяхъ отцовъ и учителей ея и въ православныхъ богословскихъ вѣроизложеніяхъ. Въ доказательство этого приведемъ потребныя выдержки изъ допущенныхъ св. Синодомъ руководствъ и пособій по нравственному богословію. Въ нихъ встрѣчаемъ даже особые трактаты объ отношеніи евангельскаго нравоученія къ Моисееву закону. Такъ, напримѣръ, въ *Нравственномъ православномъ богословіи* о. Солярскаго есть довольно обстоятельное разсужденіе объ этомъ. Изъ интересующаго насъ трактата приведемъ по крайней мѣрѣ слѣдующія слова: „Законъ евангельскій и законъ Моисеевъ, говорятъ о. Солярскій, имѣютъ между собою самую тѣсную и неразрывную связь и существенное сходство, но при всемъ томъ между ними находится великая разность, и законъ евангельскій есть законъ новый, высшій

¹⁾ Стран. 114—116 по 2-мъ томѣ (2-е изданіе).

и совершеннѣйшій. Въ евангельскомъ законѣ всеобщіе нравственные законы и добродѣтели представляются гораздо полнѣе и возвышеннѣе нежели въ Моисеевомъ, какъ это можно видѣть изъ *нагорной бесѣды Спасителя*“ ¹⁾. Такимъ образомъ, и здѣсь мысль о томъ, что Иисусъ Христосъ есть преобразователь и усовершенитель Моисеева закона, имѣетъ своимъ естественнымъ предположеніемъ мысль о томъ, что Богочеловѣкъ въ нагорной проповѣди цитуетъ прежде всего и главнымъ образомъ заповѣди Моисеева закона и противопоставляетъ преимущественно имъ Свои нравственные внушенія. Въ *Нравственномъ богословіи*, составленномъ примѣнительно къ программѣ для духовныхъ семинарій г. профессоромъ Кіевской духовной академіи, М. А. Олесницкимъ, находимъ точно такое-же воззрѣніе на разсматриваемый нами предметъ ²⁾.

Изъ всего, что изложено нами въ настоящей главѣ, получается ясное и авторитетное рѣшеніе вопроса, поставленнаго въ началѣ ея, оказывается что съ *православно-христіанской* точки зрѣнія исполнѣ правильно свойственное всѣмъ отечественнымъ толкователямъ нагорной проповѣди мнѣніе касательно цитуемыхъ Иисусомъ Христомъ изреченій. Онъ дѣйствительно прежде всего и главнымъ образомъ имѣетъ въ виду заповѣди Моисеева закона и преимущественно имъ противопоставляетъ Свои нравственные внушенія. Равнымъ образомъ, оказывается исполнѣ резонною и наша мысль о томъ, что въ правѣ говорить объ Иисусѣ Христѣ, какъ новомъ нравственномъ законодателѣ, исполнившемъ и усовершенствовавшемъ Моисеевъ законъ, только тѣ, кто признаетъ, что Онъ въ нагорной проповѣди цитуетъ и постановленія Моисеева закона, противопоставляетъ Свое ученіе и этимъ постановленіямъ. Связь между одной мыслию и другою оказывается дѣйствительно самою тѣсною, логически неразрывною, такъ что одна мысль неизбежно и естественно приводитъ къ другой, какъ къ своему слѣдствію. Наоборотъ, мнѣніе, будто бы Спаситель въ нагорной проповѣди цитуетъ исключительно книжническія и фарисейскія жетол-

¹⁾ Стран. 32—33 (5-е изданіе).

²⁾ Стран. 67 и друг.

кованія Моисеева закона и только имъ противопоставляетъ Свои заповѣди, логически неразлучно съ признаніемъ Богочеловѣка лишь толкователемъ этого закона и охранителемъ его отъ искаженія со стороны слѣпотствующихъ іудейскихъ учителей. Вотъ почему никто изъ отцовъ церкви и никто изъ православныхъ богослововъ не держался и не держится мысли, будто Иисусъ Христосъ въ нагорной проповѣди цитуетъ исключительно лжетолкованія Моисеева закона и только съ ними сопоставляетъ Свое ученіе. Но если съ *православно-христіанской* точки зрѣнія оказывается безусловно-правильнымъ общепринятое у отечественныхъ толкователей нагорной проповѣди мнѣніе, то мнѣніе нашего толкователя—новатора съ *этой* точки зрѣнія представляется безусловно-ошибочнымъ, безусловно—ложнымъ.

Не имѣемъ основаній и не смѣемъ думать, чтобы нашъ толкователь—новаторъ *совсѣмъ* не вѣдалъ православно-христіанской точки зрѣнія на рассматриваемый предметъ. Если же онъ увлекся противоположной точкою зрѣнія, то, всего вѣроятнѣе, причиною этого прискорбнаго факта было неумѣнье автора надлежаще разобраться въ оцѣнкѣ всего, что успѣли написать западно-европейскіе богословы для оправданія ихъ не православнаго мнѣнія о цитатахъ Иисуса Христа въ нагорной проповѣди и о правоучительной дѣятельности Богочеловѣка. Но отъ чего-бы ни зависѣло это увлеченіе нашего отечественнаго толкователя антиправославной точкою зрѣнія, намъ послѣ указаній на нее, предстоитъ доказать, что она есть и *единственно-научная* точка зрѣнія, а для этого перейти къ разбору тѣхъ доводовъ и соображеній, какіе онъ привелъ въ видахъ опроверженія общепринятаго у насъ мнѣнія и ради защиты „своего“ взгляда на дѣло.

А. О. Гусевъ.

(Продолженіе будетъ).

Изъ воспоминаній о преосвященномъ Теофанѣ, бывшемъ епископѣ Владимірекомъ.

На мою долю выпало великое счастье,—по крайней мѣрѣ я таковымъ его для себя считаю,—имѣть съ почившимъ святителемъ—затворникомъ, въ первые годы, по оставленіи имъ владимірской паствы, непосредственное личное и письменное общеніе, оставившее глубокой неизгладимый слѣдъ въ моемъ сознаніи на всю жизнь. При жизни почившаго я считалъ себя не имѣющимъ права дѣлиться публично впечатлѣніями сего общенія, да и послѣ его блаженной кончины я думалъ было навсегда сохранить только въ своемъ сердцѣ, какъ драгоценную святыню, сіи впечатлѣнія, но часто повторявшееся обращеніе къ лицамъ, состоявшимъ въ какихъ либо отношеніяхъ къ почившему, со стороны тѣхъ духовныхъ журналовъ, на страницахъ которыхъ не мало уже появилось воспоминаній о немъ, а также и вообще со стороны читателей его памяти, о сообщеніи сохранившихся у нихъ какихъ либо свѣдѣній о немъ, въ особенности же писемъ его къ нимъ, побуждаютъ меня подѣлиться моимъ сокровищемъ и съ другими. Представляется и то, что сообщаемое мною можетъ послужить матеріаломъ для начертанія каждымъ, кому дорога его память, и запечатлѣнія въ своемъ сознаніи свѣтлаго нравственного образа почившаго великаго святителя и подвижника добродѣтелей.

Считаю нужнымъ сказать нѣсколько словъ въ объясненіе тѣхъ обстоятельствъ, по которымъ установилось общеніе почившаго со мною. При оставленіи владимірской паствы въ 1866 году и удаленіи въ Вышинскую пустынь тамбовской губерніи, преосвященный оставилъ во Владимірѣ одного изъ своихъ род-

ственниковъ А. Г. Г., предназначеннаго къ переводу въ философскій классъ, какъ тогда называли духовной семинаріи. Въ бытность самого преосвященнаго во Владимірѣ, А. Г. находился подъ руководствомъ одного изъ учителей семинаріи, но по своемъ отъѣздѣ владыка заблагоразсудилъ поручить его руководству кого-либо изъ учениковъ семинаріи, съ каковою цѣлію и обратился къ тогдашнему о. Ректору владимірской семинаріи, архимандриту Алексію (впослѣдствіи епископу сначала томскому, а потомъ екатеринославскому, скончавшемуся же въ званіи настоятеля Донскаго монастыря въ Москвѣ) съ порученіемъ подыскать для означенной цѣли кого-либо изъ учениковъ семинаріи богословскаго класса. Относившійся ко мнѣ съ особенною благосклонностію о. ректоръ, самъ глубокій почитатель почившаго владыки Теофана, остановилъ свой выборъ на мнѣ. Съ восторгомъ я принялъ сдѣланное мнѣ предложеніе, ибо время пастырства владыки Теофана было для многихъ изъ обитателей Владиміра временемъ какого-то особеннаго религіозно-нравственнаго подъема духа и даже, можно сказать, энтузіазма, чего былъ не чуждъ и я. Да и трудно было, въ особенности въ годы цвѣтущей молодости, не придти въ такое состояніе. Богослуженіе преосвященнымъ Теофаномъ всегда совершалось съ необычайною торжественностію. Не смотря на кратковременное его пребываніе во Владимірѣ, онъ успѣлъ построить прекрасный храмъ при архіерейскомъ домѣ; каедральный соборъ, всегда отличавшійся своею величественностію, при немъ также былъ значительно украшенъ. Пѣніе было, можно сказать, ангелоподобное. Затѣмъ, почти послѣ каждого богослуженія почившій святитель говорилъ глубоко назидательныя поученія. Неудивительно, что все это привлекало къ архіерейскому служенію массы молящихся, которые всякій разъ испытывали на себѣ глубокое впечатлѣніе. По крайней мѣрѣ, мнѣ не разъ въ душѣ приходилось сравнивать испытываемое мною впечатлѣніе съ тѣмъ, которое испытывали послы св. Владиміра въ константинопольскомъ храмѣ. Ничѣмъ инымъ, конечно, нельзя объяснить того, что даже при чтеніи великаго канона и акаѣиста Божіей Матери на 5-й недѣлѣ великаго поста, хотя въ высшей степени умилительныхъ и поучитель-

ныхъ самихъ по себѣ, но обыкновенно посѣщаемыхъ небольшимъ количествомъ молящихся, какъ мнѣ послѣ приходилось наблюдать, въ бытность преосвященнаго Оеофана во Владимірѣ, съ трудомъ можно было пробраться въ тотъ храмъ—соборный или архіерейскій, не смотря на ихъ обширность, гдѣ всегда самъ онъ совершалъ въ эти дни богослуженіе. При этомъ нельзя не замѣтить, что голосъ его хотя былъ въ высшей степени пріятный, но въ то же время и довольно тихій, тѣмъ не менѣе каждое слово его можно было разобрать даже издалика: такая тишина всегда водворялась въ храмѣ. Какъ-то невольно все это припоминается и весьма живо рисуется въ сознаніи, когда переносишься мыслію ко временамъ святительства владыки Оеофана во Владимірѣ.

При такомъ настроеніи, въ какомъ находился я вмѣстѣ со многими другими, предложеніе о. ректора, мною было принято съ восторгомъ и готовностію, насколько буду въ силахъ, оказать помощь А. Г., при чемъ тутъ же представилось, что можетъ быть тотъ, каждое слово котораго, и обращенное ко многимъ, было для меня дорого, обратится непосредственно ко мнѣ съ такимъ своимъ словомъ. Мечта моя скоро осуществилась.

Уже первыя строки перваго письма ко мнѣ приснопамятнаго святителя, отъ 5 октября того же 1866 года, поразили меня какою то необычайною простотою и сердечностію. „Милость Божія буди съ вами А. П.! (Таковыми словами начиналось это письмо какъ и большинство другихъ). Благодарю васъ что согласились взять на себя трудъ заниматься съ Алешей, и еще болѣе благодарю за то, что усердно занимаетесь съ нимъ. Продолжите Господа ради сіе усердіе. Примите Алешу, какъ брата, и я возьму васъ въ свое родственное расположеніе“. Затѣмъ даны были нѣкоторыя указанія практическаго характера относительно самыхъ занятій. А въ заключеніи письма начертаны были слѣдующія драгоцѣнныя для меня слова. „Прошу писать ко мнѣ. И пишите просто, какъ есть на душѣ, не стѣсняясь, какъ пишете своимъ. Благословеніе Господне буди на васъ. Всѣхъ вамъ благъ отъ Господа желаю. Вашъ богомолецъ О. Е.“

Въ началѣ слѣдующаго письма, отъ 22 октября, владыка,

въ отвѣтъ на мое письмо, пишетъ слѣдующее. „Лучшаго и желать не могу! Такъ хорошо все, что завели вы дѣлать въ занятіяхъ съ Алешой. Продолжите Господа ради ваше усердіе и вашу трудъ. Будете имѣть утѣшеніе видѣть плодъ, котораго цѣна не ограничивается предѣлами жизни сей. Помогите вамъ Господи!“ А за тѣмъ въ концѣ письма, опять послѣ нѣсколькихъ совѣтовъ относительно занятій съ А. Г., владыка касается и моихъ собственныхъ занятій въ слѣдующихъ знаменательныхъ словахъ: „Помогите вамъ Господи въ трудахъ вашихъ, чтобы вамъ не было помѣхи въ вашихъ занятіяхъ. Предметы богословскіе требуютъ многого. Читайте, какъ только возможность будетъ, святыхъ отцевъ, особенно великихъ и вселенскихъ учителей. Всѣ наши системы предъ ихъ писаніями ничто“.

Въ третьемъ письмѣ, отъ 15 ноября, въ началѣ его милостивый владыка пишетъ: „Господь да утѣшитъ васъ за тѣ утѣшенія, какія доставляютъ мнѣ ваши заботы объ А. Буду вамъ всегдашнимъ должникомъ за это“. Можно-ли идти дальше въ простотѣ обращенія, въ особенности, если принять во вниманіе мое положеніе, какъ юноши-ученика семинаріи, и его, какъ приобрѣвшаго еще на Тамбовской каѳедрѣ своими глубоко-назидательными словами всероссійскую извѣстность іерарха! Затѣмъ послѣ нѣсколькихъ совѣтовъ, какъ и въ предъидущихъ письмахъ, относительно занятій съ А. Г., владыка выражаетъ свои чувства по поводу моего сообщенія о кончинѣ нашего преподавателя свящ. писанія, священника А. М. С. „Жаль очень о. Сперанскаго. Точно достоинъ всякаго уваженія. Да упокойте Господь душу его въ селеніяхъ праведныхъ“. А въ концѣ письма опять пишетъ нѣсколько драгоцѣнныхъ по своей назидательности и глубинѣ мысли строкъ о моихъ занятіяхъ богословскими предметами. „Изученіе догматовъ будто простое дѣло... на дѣлѣ есть самое высокое и трудное.—Есть два изученія: одно научное—умовое; другое молитвенное—сердечное. Во время молитвы Богъ Ангела посылаетъ и онъ пишетъ на душѣ догматы... Вотъ когда это бываетъ, тогда завершается изученіе... и становится такъ сродно духу, какъ дыханіе тѣлу. Никакая сила не оторветъ ихъ тогда отъ души и ума, хоть

горы сомнѣній взгромождай и гоненія воздвигай. Путь къ сему изученію углубленіе и молитва.—И оно совершается совѣтъ не чрезъ наборъ доводовъ, а такъ... какъ бываетъ—шелъ по дорогѣ и нечаянно нашелъ дорогую вещь!—Господь да умудритъ васъ и поруководитъ въ семъ дѣлѣ. Благослови васъ Господи!“

На рождественскіе каникулы мы съ А. Г. поѣхали въ Москву къ глубокочтившей преосвященнаго Теофана и благожелательницѣ А. Г. княгинѣ П. С. Л. И вотъ отсюда-то, чтобы при личномъ объясненіи съ большею обстоятельностью ознакомить преосвященнаго съ ходомъ занятій А. Г., я рѣшился на второй же день праздниковъ, отправиться въ Вышинскую пустынь. Съ немалыми затрудненіями въ это холодное зимнее время и лишеніями добрался я до нея. Но то, что нашелъ здѣсь заставило бы забыть и несравненно большія невзгоды и лишенія, чѣмъ тѣ, какія испыталъ я на своемъ пути. Владыка Теофанъ, тогда еще не заключившійся въ келейномъ уединеніи, привялъ меня вполне съ родственнымъ расположеніемъ, и въ постоянномъ общеніи съ нимъ я провелъ, съ 28 декабря по 6 января, счастливѣйшіе дни въ моей жизни, а вечера по истинѣ святыя. Что въ особенности поражало и въ непосредственномъ личномъ обращеніи почившаго,—это та же необычайная простота, которою отличаются и его письма и даже еще большая. Затѣмъ не менѣе поразительна въ немъ—была, при обращеніи съ другими, нѣкоторая жизнерадостность. Будучи истиннымъ аскетомъ въ своей келейной жизни, онъ въ обращеніи съ другими какъ бы избѣгалъ казаться таковымъ. Постащійся наединѣ, предъ другими онъ являлся какъ бы не постящимся и съ помазанною главою. Въ немъ, по крайней мѣрѣ, я не замѣчалъ никакой внѣшней суровости, черствости и даже сухости тона въ обращеніи съ тѣмъ, кто имѣлъ къ нему доступъ и общеніе съ нимъ. Наоборотъ, рѣчь его была очень живая, лившаяся, можно сказать, рѣкой, при всегда спокойномъ, какъ бы слегка улыбавшемся выраженіи его благообразнаго лица. Одно, что указывало, что, и при бесѣдѣ даже объ обыкновенныхъ предметахъ, мысль его постоянно обращается къ Богу, это часто повторяемое имъ молитвенное воззваніе: Господи помилуй! Впрочемъ объ обыкновенныхъ жи-

тейскихъ предметахъ онъ не любилъ бесѣдовать, въ особен-ности же былъ совершенно чуждъ склонности къ осужденію другихъ людей; а если уже представлялось неизбѣжнымъ ко-снуться какихъ либо недостатковъ въ томъ, или другомъ лицѣ, то онъ обыкновенно называлъ ихъ человѣческими немощами, а погрѣшности въ его жизни, съ глубокимъ всегда вздохомъ, называлъ искушеніями. Но ни разу мнѣ не приходилось замѣчать въ его сужденіяхъ и признаковъ пренебреженія къ кому бы то ни было, а о насмѣшкѣ и говорить нечего. Да и вообще сколько-либо шутливый тонъ былъ чуждъ совершенно его рѣчи, а смѣхъ и тѣмъ болѣе. По крайней мѣрѣ я ни разу не видалъ его смѣющимся, не смотря, какъ раньше сказано, на видимое постоянно жизнерадостное настроеніе его духа.

Что касается содержанія бесѣдъ его со мною, то имъ преимущественно служили его рассказы о св. землѣ и вообще о Востокѣ, который онъ зналъ прекрасно, какъ состоявшій не малое время при іерусалимской и константинопольской нашей миссіи. Конечно, я не могу теперь въ подробности передать содержаніе этихъ бесѣдъ, но общій тонъ ихъ сохранился въ моемъ сознаніи съ полною ясностію. Святая земля въ его раз-сказахъ о ней являлась дѣйствительно святою, хотя не было и признаковъ какихъ либо прикрасъ дѣйствительности съ пред-взятою мыслию. Она являлась святою и привлекательною по-тому, что все святое,—а его такъ много въ ней—изображалось съ особенною любовію, а потому и ясностію; мрачное же и грѣшное рисовалось какъ неизбѣжная тѣнь, которой не чуждо ничто земное, вызывавшая хотя въ душѣ скорбное чувство, но не глумленіе. Мнѣ не мало приходилось читать описаній путе-шествій по св. землѣ, но всѣ онѣ безусловно блѣднѣютъ предъ рассказами о ней въ ея прошломъ и описаніемъ ея въ насто-ящемъ, какое удостоился я слышать отъ почившаго святителя. Онъ говорилъ о ней такъ, какъ какой либо великій художникъ, когда изображаетъ обыкновенный дѣйствительно существующій предметъ, но изображаетъ его тѣмъ не менѣе въ привлекательныхъ чертахъ, которыя человѣкъ съ возвышеннымъ душевнымъ на-строеніемъ вездѣ можетъ найти, подчиняя этому привлекательному то, что есть худшаго въ изображаемомъ предметѣ. Это тоже реа-

лизмъ въ своемъ родѣ, но направленный не столько на изображение тѣневой стороны предмета, сколько его свѣтлой. А святая ли земля можетъ быть признана бѣдной свѣтлыми явленіями? И съ какою любовію вель о ней свои бесѣды почившій! Иногда начавшись непосредственно послѣ вечерняго чая, такія бесѣды продолжались далеко за полночь. Мнѣ не разъ приходила въ голову мысль, по возвращеніи въ свою комнату послѣ такихъ бесѣдъ, записать ихъ содержаніе, но въ моей передачѣ, при попыткѣ къ тому, онѣ являлись далеко не такими, какими онѣ какъ бы слышались въ моихъ ушахъ со словъ вдохновеннаго повѣствователя. И я, оставляя свои попытки, наслаждался только симъ ощущеніемъ и съ нетерпѣніемъ ожидалъ момента возобновленія прекращенной по необходимости бесѣды. Дождаться приходилось недолго. Преосвященный неопустительно посѣщалъ всѣ церковныя службы, какія положены по монастырскому уставу, со всею строгостію исполнявшемуся въ Вышинской пустыни. Раннимъ утромъ, по первому удару монастырскаго колокола, онѣ отправлялся къ утреннимъ службамъ и выстаивалъ ихъ всѣ до ранней литургіи включительно. По возвращеніи въ келлію, онѣ ежедневно призывалъ меня къ чаю и начиналъ опять или прерванную наканунѣ за позднимъ временемъ бесѣду о какомъ либо предметѣ, или находилъ новый предметъ, новый уголокъ на столѣ любимомъ имъ Востокѣ и рисовалъ съ него художественную по своей святости картину. Впрочемъ, въ это время бесѣды были не продолжительны. Утреннее время онѣ регулярно посвящалъ занятіямъ въ своемъ кабинетѣ чтеніемъ или письмомъ. Только одинъ разъ онѣ и это время удѣлилъ мнѣ. Приведши меня въ свою богатую бібліотеку, занимавшую едва ли не большую часть всего его помѣщенія, онѣ познакомилъ меня со всѣми ея сокровищами. Нечего и говорить, что всѣ святоотеческія писанія, какъ въ переводахъ, такъ и большею частію въ оригиналахъ были здѣсь на лицо. Затѣмъ, было очень много сочиненій естественно-научнаго содержанія и даже съ отрицательнымъ направленіемъ. „Все приходится знать“, говорилъ по поводу сего послѣдняго почившій святитель, „ибо отовсюду угрожаетъ

прираженіе къ царству свѣта царства тьмы, и приходится, при всемъ нежеланіи, касаться знаніемъ и его“.

Въ 12 часовъ дня, преосвященный обыкновенно трапезовалъ и къ своей трапезѣ каждый разъ приглашалъ и меня. Столъ отличался умѣренностію, хотя, вѣроятно, ради меня, приготовлялся съ нѣкоторою изысканностію, состоявшею въ томъ, что подавалось два блюда рыбныхъ и одно сладкое. Одинъ владыка, какъ передавалъ мнѣ его келейникъ, имѣлъ столъ гораздо проще. Послѣ трапезы бесѣда была непродолжительна. Отдыхалъ ли въ это время нѣсколько почившій, или снова занимался въ своемъ рабочемъ кабинетѣ, не знаю; но къ вечернимъ церковнымъ службамъ онъ отправлялся опять неопустительно, а послѣ нихъ кушалъ чай, къ которому приглашалъ опять и меня, и вотъ въ это-то время уже начиналась опять продолжительная бесѣда. Нечего и говорить, что я былъ большею частію безмолвнымъ слушателемъ, но слушателемъ, можно сказать, ловившимъ всякое слово повѣствователя, что, казалось, какъ будто еще болѣе вызывало въ немъ оживленіе.

Не много разъ приходилось касаться въ бесѣдахъ извѣстныхъ ему и мнѣ владимірскихъ знакомыхъ. Въ сужденіяхъ и отзывкахъ о нихъ владыка всегда держался вышеуказаннаго тона. Если и тутъ предметомъ разговора являлся какой либо положительный поступокъ, то онъ, говоря о немъ, обыкновенно оживлялся, а если отрицательный, то скоро прекращалъ разговоръ, неизбѣжно при этомъ оканчивая его словами: Господи, помилуй!

Однажды, помнится, въ виду такой подвижности почившаго и жажды его дѣятельности, я позволилъ себѣ спросить его, что его побудило оставить паству, которая такъ высоко его чтитъ и нравственно-религіозному оживленію которой онъ такъ много содѣйствовалъ. Съ видимою душевною скорбію, по поводу такого моего вопроса, онъ мнѣ замѣтилъ, что такихъ заслугъ онъ за собою не признаетъ, но сознаетъ, что допущено имъ много опущеній, и боялся, не сдѣлать бы ихъ еще больше, и тогда какой тяжелой отвѣтственности предъ Богомъ пришлось бы подвергнуться. Затѣмъ ясно было изъ его словъ, что совсѣмъ не въ его характерѣ было входить въ разбирательство тѣхъ

житейскихъ дразгъ, съ которыми ему неизбежно приходилось сталкиваться при управленіи епархіей и разбирать ихъ. Эти дразги слишкомъ претили его чистой и возвышенной душѣ, и онъ рѣшилъ удалиться отъ нихъ въ пустыню, гдѣ и нашель для себя вполне соответствующій его настроенію предметъ дѣятельности и, посвятивъ ему свои обширныя духовныя дарованія, своими твореніями принесъ великую пользу и не одной только уже владимірской паствѣ, а всѣмъ, ищущимъ познанія истиннаго духа евангельскаго ученія и жизни по нему.

Въ заключеніе моихъ воспоминаній о бесѣдахъ, которыя пресвященный вель лично со мною, не могу не обратить вниманія на то, что не смотря на благоговѣйное, можно сказать, отношеніе съ моей стороны какъ лично къ нему, такъ и къ его подвижнически-монашескому житію, онъ ни разу не заводилъ со мною рѣчи о моемъ поступленіи въ монашество, хотя я былъ уже въ такомъ возрастѣ, что, если не прямое предложеніе, и не въ настоящее время, а въ будущее, то нѣкоторый намекъ на это, не представлялъ, казалось, ничего неумѣстнаго, но, какъ я сказалъ, почившій мнѣ ни разу не сдѣлалъ такого намека, хотя о монашествѣ вообще была бесѣда неоднократно. И, конечно, какъ самый истинный его представитель, онъ не могъ о немъ судить и выражаться иначе, какъ съ великою похвалою, какъ о высшей и совершеннѣйшей формѣ христіанской жизни. Заходила рѣчь и о необходимости моего дальнѣйшаго образованія въ духовной академіи и о занятіяхъ въ ней преимущественно богословскими предметами, но и при этомъ о посвященіи себя монашеской жизни онъ ни разу не намекнулъ мнѣ. Такая его уклончивость въ этомъ отношеніи, мнѣ представляется, вытекала изъ его убѣжденія, что подъ вліяніемъ внѣшняго воздѣйствія, а не внутренняго побужденія никакая, даже лучшая форма христіанской жизни не можетъ привести къ желанной цѣли—служенію Богу, и что эта же цѣль можетъ быть въ извѣстной мѣрѣ достигнута и при менѣе совершенныхъ формахъ жизни и видахъ дѣятельности, если эта дѣятельность по силамъ и выполняется съ любовію и искреннею преданностію. *Мойй омъстити да омъститъ.* Во мнѣ, вѣроятно, почившій не замѣтилъ такой внутренней на-

клонности къ монашеству, не смотря на все, съ полною искренностію выражаемое къ нему вниманіе, и не предлагаль того, что не вытекало изъ моего собственного настроенія. Да и послѣ, въ своихъ письмахъ ко мнѣ, какъ видно будетъ изъ дальнѣйшаго, онъ ни разу не заводилъ рѣчи объ этомъ предметѣ; но это, видимо, нисколько не вліяло на ослабленіе его ко мнѣ благорасположенія.

6 января 1867 года, съ глубокою грустію оставилъ я святую обитель и великаго ея подвижника, напутствованный его благословеніемъ и истинно отеческимъ лобзаніемъ.

По возвращеніи чрезъ Москву изъ пустыни во Владимірѣ, съ согласія владыки, я предложилъ А. Г. помѣститься со мной вмѣстѣ на одной квартирѣ, тогда какъ до того времени онъ жилъ у своего двоюроднаго брата, жившаго довольно далеко отъ моей квартиры и семинаріи, что не мало затрудняло меня при ежедневныхъ путешествіяхъ къ нему для занятій, тогда какъ моя квартира была по близости съ семинаріей. На мое сообщеніе объ этомъ преосвященный отвѣчалъ мнѣ отъ 29 января слѣдующими словами: „Благодарю васъ очень за все, вами сдѣланное. Вѣдь это Божія къ намъ грѣшнымъ милость! Какъ все это склеилось,—а вышло, куда какъ хорошо. Будемъ Бога благодарить. Теперь я совсѣмъ покоенъ насчетъ Алеши. Онъ сталъ настоящій ученикъ семинаріи. Полагаю, что я ученіе теперь пойдетъ лучше. Такъ и съ начала я хотѣлъ сдѣлать, но почему-то не клеилось.—Потрудитесь Господа ради!—Господь да благословитъ васъ“.

Но такъ какъ это перемѣщеніе А. Г. вызвало замѣтное несочувствіе со стороны нѣкоторыхъ лицъ, о чемъ я также не преминулъ сообщить владыкѣ, то онъ въ томъ же письмѣ говоритъ: „Относительно того, что говорятъ и будутъ говорить на сторонѣ, не беспокойтесь. Поговорятъ и перестанутъ. Не то важно, что другіе говорятъ, а что мы съ вами говорили,—въ этомъ сила“. И снова, призвавъ на меня благословеніе въ трудахъ моихъ, продолжаетъ: „Вашъ пріѣздъ мнѣ былъ очень пріятенъ. Вотъ и вы повидали Вышу и знаете теперь, что это за мѣсто. Пустынь всякая, на мой взглядъ, прелесть, а Выша прелестная прелесть. Тутъ особая благодать Господня. Все умиротворяетъ

и всѣ мирны. Сиди, да думай, да еще что дѣлай. Тутъ чловѣкъ живетъ, а въ міру его разволакивають и не даютъ жить. Вамъ трудно дойти до убѣжденія въ этомъ. Некогда. Нынѣ уроки, завтра, классы и пишу вамъ только для свѣдѣнія. Теперь времени больше. Радостно это. Возьмитесь вы пересчитывать св. отцовъ, подрядъ, чтобы освоиться съ ними. Будете настоящей богословъ.—И толковниковъ писанія не минуйте и историковъ церковныхъ. Да, все надо. Все надо, а времени нѣтъ. Какъ посмотришь—кругомъ море безбрежное. Когда переплыть придется“.

Въ письмѣ отъ 1 марта, писанномъ въ Москву, куда мы опять отправились съ А. Г. на сырную и первую недѣлю поста, между прочимъ, по поводу исповѣди, владыка пишетъ слѣдующее: „Въ Москвѣ можетъ быть говѣть будетъ удобнѣе, а съ иной стороны можетъ быть и не такъ удобно. Съумѣйте воспользоваться лучшимъ, оградившись отъ худшаго. Ужъ вы сподобитесь святыхъ Христовыхъ таинъ, когда получите сіе письмо. Даруй Господи вамъ сіе безцѣнное дарованіе во спасеніе“.

Такъ какъ я въ своемъ письмѣ сообщилъ о назначеніи о. ректора, архимандрита Алексія, на томскую епископскую кафедру и объ ожиданіи нашемъ новаго о. ректора, то преосвященный, по поводу такихъ вѣстей, пишетъ слѣдующее: „Новый ректоръ будетъ. Пошли Господи хорошаго. Какъ много значилъ бывшій, окажется тотчасъ. Онъ нелицемѣрно служилъ пользѣ семинаріи, не щадя ни себя, ни другихъ. Другое дѣло—надо душевно принять, кого Богъ пошлетъ“.

Въ этомъ же письмѣ почившій мнѣ далъ и одно, можно сказать, довольно щекотливое порученіе, но вытекавшее изъ его желанія всѣмъ добра и мира во взаимныхъ отношеніяхъ. Дѣло въ томъ, что между чительницею владыки кн. Л., жившею въ Москвѣ, и такими же, какъ она, чительницами его нѣкими старушками Т., жившими во Владимірѣ, обнаружались какія-то недоразумѣнія, что-то въ родѣ соперничества изъ-за большаго къ той, или другимъ вниманія владыки, о чемъ дошли извѣстія и до него. И вотъ онъ мнѣ поручаетъ въ нѣкоторомъ родѣ роль примирителя ихъ. „Радъ, что съ Т. вы не расходитесь“, пишетъ онъ. „Не изъ чего. Онѣ очень

добры. Жалѣю, что у кн. есть какія-то относительно ихъ недоразумѣнія. Хорошо-бы имъ сойтись. Секретъ вамъ скажу: когда зайдетъ о нихъ рѣчь у кн., говорите, что онѣ ее уважаютъ и всегда относятся съ расположеніемъ. Также говорите и Т. о кн. въ отношеніи къ нимъ. Эгою безхитростною хитростію можете попасть въ миротворцы блаженные. Только это должно быть секретомъ. Иначе все дѣйствіе пропадетъ“.

Но въ то время, какъ довѣріе ко мнѣ почившаго архипастыря и его ко мнѣ вполне отеческое благорасположеніе совершенно окрѣпло, вдругъ, какъ снѣгъ на голову, обрушилось испытаніе симъ добрымъ между нами отношеніемъ. Врагъ человѣческаго рода, пришедши ночью, успѣлъ и здѣсь посѣять плевелы. Но это испытаніе вызвало въ почившемъ святителѣ, къ посрамленію врага челоѣчества, обнаруженіе еще въ большей степени высокихъ качествъ его души. Въ письмѣ отъ 12 марта вотъ что онъ пишетъ. „Получилъ я извѣстіе изъ Владиміра очень скорбное и все недоумѣвалъ, что мнѣ дѣлать въ слѣдствіе его. Рѣшаюсь на лучшее,—прямо писать къ вамъ, такъ какъ оно васъ касается“. Не назвавъ по имени писавшее лицо, а обозначивши только, что оно—одинъ изъ профессоровъ семинаріи, онъ перечисляетъ далѣе всѣ обстоятельства, указанныя писавшимъ,—обстоятельства, представляющія нашу жизнь съ А. Г. дѣйствительно въ весьма незавидномъ свѣтѣ и, слѣдовательно, естественно долженствовавшія смутить и его самого, а еще больше меня, и потомъ пишетъ: „Сами видите, что тутъ есть чѣмъ смутиться. Разсудивши, однакожъ, предполагаю, что тутъ должно быть не все вѣрно. Почему прошу васъ пояснить мнѣ, что такое тамъ у васъ есть,—и что могло подать поводъ къ такимъ рѣчамъ“. И вслѣдъ за симъ челоѣколюбно прибавляетъ. „Моихъ мыслей о васъ и моего къ вамъ довѣрія не перемѣнила вѣсть сія. Почему и пишу прямо къ вамъ. Поспѣшите объяснить мнѣ, и что не ладно уладить“.

Высказавшись такимъ образомъ относительно сообщенія, сдѣланнаго г. профессоромъ о насъ обоихъ—обо мнѣ и объ А. Г., владыка передаетъ затѣмъ сообщеніе профессора лично обо мнѣ,—передаетъ съ полною откровенностію, отеческою простотою и замѣчательнымъ по искренности благопожеланіемъ и

поучительностію. „Еще одно слово о васъ крутое. Говорятъ, что вы стали горды, и профессоры вами не довольны. Очень жалѣю, что сія мысль пропла у нихъ, и спѣшу извѣстить васъ, чтобы вы взяли приемы разувѣрить всѣхъ.—Вѣдь у васъ нѣтъ гордости, а могло показаться, что есть. Приходитъ на мысль мнѣ, что васъ могла сбить съ толку кн. У ней есть неисправимый грѣхъ—хвалить въ лицо. И мнѣ думается, что когда вы были у ней, она отпустила вамъ нѣсколько велехвалебныхъ фразъ. Это могло вскружить у васъ голову и зародить мнѣніе о себѣ и самоувѣренность. Это тонкія чувства, онѣ сидятъ иногда въ душѣ такой, которая толкуетъ о смиреніи и себя сознаетъ смиренною. Въ такомъ настроеніи, не дивно, вы могли высказать то, за что назвали васъ гордымъ. Осмотритесь, пожалуйста, и позаботьтесь поправить сіе о васъ мнѣніе. Войдите какъ нибудь въ сношеніе съ наставниками и образомъ своихъ отношеній, своей рѣчи и позы покажите, что вы смиренны по старому. То же, что навѣяно рѣчами кн., заботьтесь выбросить.—Рѣчи такія—самое злое для насъ дѣло. Господи помилуй!“ Въ заключеніе письма добрый пастырь человѣческихъ душъ говоритъ слѣдующее: „Пишу къ вамъ все откровенно, въ увѣренности, что вы ничего не станете скрывать, и главное воспользуетесь всѣмъ слышаннымъ къ существовавшему благу вашему и А. Не съ верху только замаскируете неблаговидное, но коснетесь существа дѣла и его устроите по надлежащему. Всѣхъ вамъ благъ отъ Господа желаю. Вашъ доброжелатель Е. Θ.“

Тяжелая задача мнѣ предстояла—дать, соотвѣтственно такому ко мнѣ довѣрію, отвѣтъ и не столько по существу, сколько по вниманію къ сообщившему лицу, котораго я не зналъ по имени, а зналъ только по положенію, которое тѣмъ не менѣе я долженъ былъ принять во вниманіе. Я остановился на мысли, и не ошибся, что писавшій профессоръ принадлежалъ самъ къ числу почитателей преосвященнаго, и его навѣтъ вытекалъ не столько изъ желанія повредить мнѣ, сколько изъ желанія, принявъ на себя обязанность руководителя А. Г., оказать съ своей стороны непосредственную услугу преосвященному, тѣмъ болѣе, что успѣхи А. Г. не были блистательны, вслѣдствіе перене-

сенной имъ продолжительной болѣзни въ предъидущемъ учебномъ году. Но такъ какъ, въ виду извѣстнаго ему полнаго довѣрія ко мнѣ, преосвященнаго, было бы странно ни съ того, ни съ сего вдругъ предложить свои услуги, то онъ и рѣшился употребить довольно угловатый пріемъ дискредитировать меня въ глазахъ его, придавъ самое неблагоприятное освѣщеніе совершенно безразличнымъ явленіямъ въ обстановкѣ нашей жизни. А что касается инсинуаціи лично противъ меня, то она, съ чистою совѣстію могу сказать, совершенно не имѣла никакого основанія. Подтвержденіемъ существованія прекрасныхъ отношеній ко мнѣ наставниковъ служить то, что, не смотря на открыто высказывавшееся ко мнѣ нерасположеніе исправлявшаго тогда д. ректора семинарін, инспектора ея, игумена А. (уволеннаго послѣ первой же ревизіи отъ учебной службы), благодаря именно настоянію наставниковъ и участію владыки Антонія (скончавшагося въ санѣ архіепископа владимірскаго), лично производившаго экзамень богословамъ кандидатамъ на отправленіе въ академію, я былъ назначенъ въ С.-Петербургскую академію на казенный счетъ послѣ перваго года тогдашняго двухгодичнаго курса, хотя желавшихъ удостоиться такой чести, при громадномъ составѣ богословскаго класса во владимірской семинаріи, было очень много. Предположеніе же о вліяніи на меня рѣчей кн., вѣроятно, было высказано, преосвященнымъ подъ вліяніемъ мысли, что такое почтенное лицо, какъ писавшій, не могло же сдѣлать такое сообщеніе безъ всякаго основанія.—Въ такомъ именно духѣ данъ былъ мною отвѣтъ преосвященному, при чемъ, конечно, предположительно, я указалъ ему и имя писавшаго и вѣроятно, какъ замѣчено выше, не ошибся. Считаю нужнымъ при этомъ замѣтить, что это лицо не было тѣмъ, которое раньше меня занималось съ А. Г.

И вотъ какой отвѣтъ получилъ я отъ великодушнаго владыки, отъ 24 марта. „Еще до полученія вашего письма я успокоился. Теперь же это успокоеніе окончательно окрѣпло. Не иначе и я думалъ, что въ этой вѣсти что-то не такъ. Но во все это время я нисколько не колебался въ довѣрії къ вамъ, и мысли не допускалъ, чтобы тутъ была какая-либо оплош-

ность съ вашей стороны. Желалъ только слышать объясненія положенія дѣлъ у васъ. Ну—и слава Богу! Теперь это дѣло надо счесть оконченнымъ и сдать въ архивъ“. А затѣмъ, чтобы окончательно успокоить меня и разсѣять ту душевную тревогу, которой я не могъ не испытывать, онъ пишетъ слѣдующія замѣчательныя по простотѣ и назидательности въ смиреніи строки, въ которыхъ не стѣсняется поставить себя какъ бы въ уровень со мною. „Что я писалъ о вашемъ новомъ будто бы характерѣ, писалъ въ предостереженіе. И поберегитесь, Господа ради! Я въ семинаріи былъ въ подобныхъ обстоятельствахъ. Вѣдь не то, что гордишься; а такъ ужъ кажется что ли всѣмъ. Подъ конецъ такъ согнули, что бѣда бы, если бы преосвященный Никодимъ не заступился. Во 2 разрядѣ хотѣли выпустить. Помня это о себѣ, и вамъ толкую. Не то говорю, что лице принимать смиренничавья, а такъ себя держать осторожно, чтобъ не имѣли повода думать. Теперь же о ректора нѣтъ. Всяко Господь да вразумитъ васъ. Относительно вліянія рѣчей кн., съ опыта говорю. Я постарше васъ, а испыталъ ихъ дурное дѣйствіе. Смотрю—что за пропасть, что дѣло не такъ пошло... Ужъ насилу догадался... и запретилъ ей курить. Слушаешь, какъ медъ пьешь... и потомъ какое воодушевление бываетъ!! Но въ пареніи ума непремѣнно что нибудь нагородишь. Со мною было это, отчего не быть тому же и съ вами. Самимъ вамъ это трудно замѣтить. Можно въ мысляхъ себя смирять; но гордѣніе можетъ проходить ниже мыслей въ глубь сердца. Сіе поймѣйте во вниманіи“. Въ заключеніе письма написаны слѣдующія драгоцѣнныя для меня слова: „Приношу благодарность за поздравленіе со днемъ Ангела (12 марта). Съ самаго начала принялъ васъ въ родственное мое расположеніе, которое и держу. Надѣюсь, что время только болѣе и болѣе будетъ усиливать его“. И такія слова написаны были послѣ столь сильнаго противъ меня навѣта, и притомъ со стороны лица, несравненно высшаго по положенію, чѣмъ я! Но кажется, что это лице, если вѣрно его я угадалъ, вызвало въ почившемъ неблаговоленіе. По крайней мѣрѣ, какъ-то при встрѣчѣ со мною, оно нашло почему-то нужнымъ сообщить мнѣ, что преосвящен-

нѣйшій Теофанъ ему не пишетъ, и ко мнѣ затѣмъ относилось съ нѣкоторою даже предупредительностію.

О всѣхъ этихъ обстоятельствахъ, касающихся собственно лично меня и не имѣющихъ потому общественнаго значенія, я тѣмъ не менѣе считаю нужнымъ упомянуть, такъ какъ въ отношеніяхъ къ нимъ почившаго, на мой взглядъ, весьма рельефно выясняется въ высшей степени благородный и великодушный характеръ его, какъ человѣка вообще.

Слѣдующее письмо было получено мною уже отъ 7 мая и начиналось такими словами: „Вотъ какъ я запоздалъ. То вода виновата, то лѣность. Одно дѣльце заняло голову и все другое оттолкнуло“. Затѣмъ по поводу слуховъ о назначеніи новаго ректора сказано: „Съ новымъ о. ректоромъ поздравляю. Но кто онъ таковъ и откуда? Предгрядущая молва не всегда вѣрна. Надо смотрѣть на дѣло, какъ поведетъ. И человѣкъ перемѣничивъ есть. Нынѣ таковъ, завтра инаковъ“. Въ заключеніе письма начертаны слѣдующія лестныя для меня слова. „Всѣхъ вамъ благъ отъ Господа желаю. Вотъ и полкурса богословскаго. Не будетъ ли требованія въ Кіевѣ, или Питерѣ? Ушлютъ васъ. Радуюсь за васъ. Но намъ какъ быть? Вотъ задача“.

Отъ 30 мая, по поводу моего сообщенія о намѣреніи моемъ, если не пошлютъ на казенный счетъ, волонтеромъ отправиться въ академію, любвеобильный владыка пишетъ: „Собираетесь въ Академію. Благослови Господи. Чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше. Мнѣ писалъ объ этомъ еще прежде преосвященный Алексій (бывшій о. ректоръ). И я уже завелъ рѣчь съ кп., нельзя ли Алешу перевести туда. Можетъ быть это и устроится“. Письмо это довольно краткое, и по поводу этого въ концѣ его замѣчено: „Извините за краткость. Пустыня отъучаетъ отъ многословія. Спасайтесь я о мнѣ Бога молитѣ“.

Послѣднее письмо, какъ ученику семинаріи, мнѣ прислано преосвященнымъ отъ 29 іюня. Оно слѣдующаго содержанія. „Богъ въ помощь! Спасайтесь А. П. Благодарю васъ за трудъ надъ Алешей. Польза для него была очевидная. Очень замѣтно, что онъ выросъ. Благодарю васъ. Не знаю, какъ то впередъ устроится у насъ дѣло“. Такое признаніе результатовъ моихъ занятій съ А. Г. превосходить, конечно, мои дѣйствительныя

заслуги по моему собственному сознанію, но во всякомъ случаѣ оно доставило мнѣ великое нравственное удовлетвореніе. Относительно меня самого благостный владыка пишетъ слѣдующее: „Вамъ предлежитъ новый путь. Благослови васъ Господи! Вы ѣдете въ Петербургъ. Жалѣю, что ни ректоръ, ни инспекторъ мнѣ не знакомы, чтобы замолвить словечко. Но это внѣшнее. Дѣло же настоящее въ отвѣтахъ. Вы, вѣрно, хорошо знаете всѣ предметы. Такъ нечего робѣть. Не знаю, какъ теперь, а прежде смотрѣли болѣе на то, способенъ ли испытуемый. Увѣренностію въ способностяхъ все ограничивалось, хоть въ иныхъ предметахъ отвѣты не такъ удовлетворительны. Теперь не знаю, какъ идти дѣло. Всяко готовьтесь. Не торопитесь въ отвѣтахъ, не многословьте, вида не подайте, что читаете заученное. Задачку особенно надо отдѣлать. И тутъ тоже въ немногомъ надо показать и *перо* и изворотливость ума и солидность соображенія. Молиться надо и Господа просить. Отъ всей души желаю вамъ успѣха. Благослови васъ Господи. Сохрани васъ Господи отъ всѣхъ непріятностей и угладь путь вашъ. Прошу извѣстить о томъ, какъ пойдетъ и устроится дѣло ваше“.

Эти заключительныя слова для меня были особенно дороги тѣмъ, что давали мнѣ право надѣяться на продолженіе общенія съ высокочтимымъ архипастыремъ и послѣ того, какъ внѣшняя связь—мои занятія съ А. Г., съ которыми мы разстались въ самыхъ добрыхъ отношеніяхъ,—прекратилась. И я, конечно, этимъ правомъ не преминулъ воспользоваться, обращаясь со всѣми тревожившими меня недоумѣніями и невзгодами къ нему за разрѣшеніемъ и утѣшеніемъ. И никогда не былъ оставленъ безъ отвѣта.

По поступленіи въ Петербургскую академію, по извѣщеніи о семъ владыки, первое письмо отъ него было получено мною отъ 25 августа. Письмо это имѣетъ значеніе не только для меня, но и для всякаго, приступающаго къ изученію высшихъ наукъ; оно написано съ замѣчательною силою убѣжденія въ истинности сказаннаго въ немъ. Вотъ оно. „Поздравляю. Теперь только трудитесь и узрите конецъ благой. Академія петербургская имѣетъ свои особенности, какихъ нѣтъ въ другихъ. Это съ выгодной и невыгодной стороны. Се предъ вами огонь

и вода. Что хотите, то и берите. Стоя твердо въ принятыхъ отъ св. церкви началахъ и отражая безъ поддаванія приращенія противныя, въ которыхъ не имѣется тамъ недостатка, какимъ крѣпкимъ бойцемъ выйдете вы на защиту св. истины. И наоборотъ. Ужъ это вы сами договорите, что выйдетъ. Есть у иныхъ замашка дѣлать уступки по разнымъ частямъ. Нѣтъ, истина не уступчива. Только поддайтесь уступкамъ, кто положить предѣлъ имъ. Чтобы ни встрѣтили вы противнаго истинѣ—малое ли то, или великое, сидите и думайте, какъ отразить. Напередъ вѣдайте, что ничего изъ предъявленнаго суетимудріемъ нѣтъ, чего бы нельзя отразить съ достоинствомъ. Сохрани васъ Господи! Намъ нужны борцы. Образуйте въ себѣ борца крѣпкаго, во славу Божию, а не мудрованій человѣческихъ“.

Указавши, такъ сказать, на общую обстановку моей новой жизни въ академіи и опредѣливши, какой характеръ вообще должно имѣть отношеніе къ наукѣ, незабвенный мой учитель далѣе продолжаетъ: „На какой предметъ больше обратили вниманія?—Всѣ нужны. Но время требуетъ разработки ученія о Божественномъ откровеніи вообще и о книгахъ, содержащихъ откровеніе. Сіе есть насущная потребность и предметъ необъятный. На одинъ его надобно цѣлый курсъ академическій. И психологія очень нужна. Но христіанская! Въ ней основа, къ которой прикрѣпляется вѣра и жизнь по вѣрѣ. Умудритесь! Пошли искать все гуманныхъ началъ. А гуманность есть возстановленіе началъ падшаго человѣчества наперекоръ требованіямъ христіанства. Это осязательно, но никто вѣрить тому не хочетъ,—и всѣ тянутся за гуманностію—въ омутъ падете, или въ язычество.—Сей языкъ мой есть тарабарщина—дикій гулъ дикой пустыни!!! О tempoга! о mores! Вѣрно ходите въ публичную бібліотеку. Пустыхъ книгъ не читайте. Некогда. Хорошія-то посмотрѣли бы. Утвердитесь въ хорошихъ понятіяхъ, тогда сами разобьете всѣ худыя.—Ахъ, какой худой воздухъ въ Петербургѣ,—разумѣю религіозно-духовно-нравственный. Какъ все тамъ вянетъ и гибнетъ. И то бѣда, что погибая, величаются, что вступили въ высшую область жизни. Горе намъ грѣшнымъ. Прейдетъ родъ нашъ! Что породитъ родъ находящій?!—Вотъ и до скучнаго договорился“.

Нечего и говорить, что письмо это произвело на меня глубокое впечатлѣніе, можно сказать, болѣе сильное, чѣмъ всѣ предыдущія. Оно для меня уже было дорого и однимъ тѣмъ, что служило выраженіемъ того отечески—родственного расположенія владыки, которое онъ мнѣ обѣщалъ и неуклонно оказывалъ доселѣ. А затѣмъ еще болѣе важно въ томъ отношеніи, что указывало путь, по которому я долженъ идти при прохожденіи академическаго курса, и при томъ въ Петербургѣ. Путь тяжелый, но за то вѣрно ведущій къ цѣли, которую должно преслѣдовать академическое образованіе. И я было, внимая голосу пустыни, вступилъ на такой путь. Питавшій еще въ семинаріи искреннюю любовь къ церковности, я и здѣсь хотѣлъ остаться вѣрнымъ этому настроенію: усердно посѣщать, конечно, въ воскресные и праздничные дни, всѣ церковныя службы и истово, съ благовѣніемъ выполнялъ всѣ церковныя обряды. Изъ предметовъ академическаго курса, кромѣ богословскихъ, съ особеннымъ вниманіемъ относился къ психологін, которую въ первое время у насъ читалъ незабвенный В. Н. Карповъ, дѣйствительно, вполне христіанскую. Но увы, жалобное восклицаніе владыки: какой худой религіозно-духовно-нравственный воздухъ въ Петербургѣ на мнѣ скоро оправдалось. Моя искренняя любовь къ церковности нѣкоторыми изъ моихъ товарищей истолковывалась какъ ханженство и даже сдѣлалась предметомъ насмѣшекъ, хотя всякому должно было быть понятно, что при такихъ глубоко-просвѣщенныхъ тогдашнихъ руководителяхъ академіи, какъ высокочтимый ея о. ректоръ І. Л. Янышевъ и инспекторъ, о. архимандритъ Хрисановъ (скончавшійся въ санѣ епископа нижегородскаго), подобныя проявленія, какъ ханженство, скорѣе привели бы допустившаго ихъ къ противоположному чѣмъ какой онъ могъ имѣть въ виду, результату. Но со всѣми этими неудобствами еще можно было бы примириться: поговорили, посмѣялись бы и перестали. Было зло горшее, которое и заставило меня отказаться отъ преимущественнаго занятія богословскими предметами. Я сказалъ, что психологію въ началѣ курса читалъ В. Н. Карповъ до декабря мѣсяца, а въ семь мѣсяцѣ онъ скончался. Для семестроваго сочиненія я взялъ

тому, данную имъ: „Наука и жизнь во взаимномъ отношеніи и вліяніи ихъ“. Послушный голосу пустыни и внимая живой рѣчи В. Н., я задался цѣлю въ своемъ сочиненіи провести мысль, что истинная наука возможна только на христіанской почвѣ и должна имѣть въ виду содѣйствовать осуществленію въ жизни христіанскихъ началъ. Не считаю себя имѣющимъ право производить оцѣнку сего моего сочиненія. Можетъ быть, мои умственные силы, достаточныя для вполне успѣшнаго прохожденія семинарскаго курса, а также и для вполне удовлетворительныхъ устныхъ отвѣтовъ по всемъ предметамъ въ академіи, оказались недостаточными для удовлетворительнаго рѣшенія письменно поставленнаго въ темѣ вопроса, даже и по отношенію къ намѣченной мною цѣли. Какъ бы то ни было, но мое сочиненіе, попавшее на рецензію вмѣсто В. Н. Карпова И. А. Ч., признано было имъ чуть ли не ниже всякой критики. Это впрочемъ мнѣ предрекали напередъ, даже не читавши моего сочиненія, а только закомье съ моими воззрѣніями, нѣкоторые изъ моихъ товарищей. Они даже совѣтовали мнѣ, хотя было уже поздно, переимѣнить тему. Но я рискнулъ попробовать бороться. Послѣ такого моего сочиненія И. А. вполне осязательно выражалъ недоувѣріе къ моимъ способностямъ. Вслѣдствіе всего этого, когда при введеніи въ академіи новаго устава съ образованіемъ трехъ отдѣленій, деканомъ богословскаго отдѣленія былъ назначенъ И. А., я, подчиняясь совѣтамъ нѣкоторыхъ своихъ добрыхъ товарищей, увѣ, по практическимъ соображеніямъ, записался на историческое отдѣленіе.

О всемъ случившемся въ концѣ учебнаго года съ глубокою скорбію сообщилъ въ ставшую и для меня дорогою Вышинскую пустынь. И вотъ какой отвѣтъ получилъ въ началѣ слѣдующаго учебнаго года. „Благодарствую за сообщеніе академическихъ новостей. Дай Господи, чтобы все было къ лучшему. Вы избрали себѣ исторію. Какую? церковную? Дѣло. А если гражданскую—не понимаю цѣли. Церковная исторія совмѣщаетъ все богословіе, и притомъ въ живомъ движеніи. Если все подробно изучать, всему можно научиться. Только избави Господи отъ нѣмецкихъ руководствъ и особенно Неандера, превратившаго всю церковную исторію въ какое-то идеальное ба-

снословіе. Читайте первоначальныхъ историковъ—карта исторіи. Намъ надо исторію узнать и написать православно. Это работа новая. Если по этой дорогѣ пойдете и дойдете до дѣла, будетъ польза нашему отечественному богословствованію. Всюду нынѣ расшатываются вѣрованія, а въ богословскихъ наукахъ принимаютъ методъ протестантскій. Это худо и поведетъ къ худому. А вы какъ? —Берегитесь!“ Затѣмъ говоритъ слово утѣшенія по поводу постигшихъ меня неудачъ. „Что есть нѣкія неудобства въ отношеніяхъ вашихъ, что дѣлать? Потерпите. Господь все направитъ къ лучшему. Трудитесь, мало заботясь о томъ, какъ смотреть на вашъ трудъ. Плодъ окажется на службѣ, тамъ и отличія. Благослови васъ Господи!“ А въ концѣ сего письма, въ знакъ особаго ко мнѣ расположенія и, вѣроятно, въ утѣшеніе мнѣ, вообще чуждый разговоровъ о себѣ, на этотъ разъ владыка сообщаетъ и о своемъ душевномъ настроеніи въ слѣдующихъ словахъ: „Все радуюсь, что отсталъ отъ дѣлъ (епархіальныхъ),—и чѣмъ дальше, тѣмъ веселѣе. Дѣло есть и сплошное“.

Въ концѣ этого-же учебнаго года, въ отвѣтъ на мое поздравленіе со днемъ ангела и праздникомъ св. Пасхи, а вмѣстѣ и на мое откровенное сообщеніе о своемъ безсиліи удержаться безъ колебаній на томъ пути, на которомъ ранѣе стоялъ, и что и меня, въ особенности на первыхъ порахъ, увлекли было новые приемы научнаго изслѣдованія, но что теперь такое увлеченіе начинаетъ охладѣвать, отзывчивый на все человѣколюбивый пустынный пишетъ слѣдующее: „Благодарствую за поздравленія и благопожеланія. Да благословитъ и васъ Господь своимъ великимъ благословеніемъ.—Чтобы тамъ ни было съ вами, почему вы считаете себя бывшимъ не надлежащей дорогѣ, сорадуюсь вамъ, что возвращаетесь на свободу. Благослови Господи шаги ваши,—и помоги въ семъ дѣлѣ. Падать и вставать человѣческое дѣло. Не человѣческое только—падши валяться видя паденіе. Спаси васъ Господи и впередъ отъ всякихъ преткновеній“. А затѣмъ опять возвращается къ церковной исторіи, которую я избралъ преимущественнымъ предметомъ своихъ занятій. „Я кажется писалъ вамъ, что избранный вами предметъ хорошъ. Исторія все

обнимаетъ. Она почва, на которой растутъ всѣ богословскія науки. Изъ нея онѣ черпаютъ свои живительные соки. Ужъ коли взялись за это, загадывайте всю жизнь трудиться, и добиться до того, чтобы составить свою исторію. Православной церковной исторіи нѣтъ. Чельцовъ могъ бы составить, но его сбила съ толку нѣмецчина.---Имѣйте въ мысли прослѣдить своими глазами всѣ источники, своимъ умомъ обмыслить всѣ факты и дать имъ строй. Нѣмецкій умъ мелочный. И всѣ ихъ исторіи пусты, безъ духа“. Дальше выражаетъ свое сужденіе о предметѣ моей диссертациі—Іустинъ философъ,—о чемъ ему я также сообщалъ. „Предметъ для диссертациі тоже хорошъ. Помогите вамъ Господи управиться съ нимъ, какъ должно и ко времени. Когда станете писать, пишите *не много, но много*. Валовыя мысли въ корпусъ диссертациі, а побочное, добытое, что жаль бросить, но можно и не писать,—помѣщайте въ сноски, или въ придаточныя ноты: такъ чтобы читающій, не обременяя головы частностями, могъ удобно объять суть дѣла... и сказать: дѣло!—самая лучшая рекомендація разсужденію. Благослови Господи трудъ вашъ!“

Къ вопросу о составленіи диссертациі возвращается владыка и въ слѣдующемъ письмѣ, писанномъ мнѣ, когда я уже былъ на четвертомъ курсѣ, при чемъ, по свойственной ему необычайной деликатности, предварительно извиняется въ своемъ продолжительномъ молчаніи. „Задолжалъ я вамъ очень“, пишетъ онъ. „Болѣлъ немного и ѣздилъ въ Тамбовъ лечиться. Теперь дома и оздоровленный. А у васъ, вѣрно, жаркія хлопоты по курсовымъ задачамъ. Помогите вамъ Господи сладить съ своими. Ничего не умѣю вамъ подсказать. Думаю, что управитесь и безъ подсказки. Всяко-уступать ни на волосъ не должно. Мало чего нагадаютъ нѣмчурки,—и вѣрь имъ. Хорошо для васъ это занятіе тѣмъ, что изучите отца, и получите вкусъ къ изученію другихъ. И пойдутъ монограммы одна за другой, и все самодѣльныя, не у мѣмцевъ взятыя. Намъ предлежитъ теперь изучить всякаго св. отца отдѣльно, не изъ стороннихъ источниковъ, а изъ него самаго... Потомъ историческіе документы разслѣдовать и вести по нимъ самородную исторію православную. А то нѣмчурки врутъ и католики врутъ; мы же смирен-

но слушаемъ, и пожалуй готовы поддакивать, какъ, чай, и водится въ вашихъ урокахъ. О. Владиміръ Гетте началъ свою исторію. Посмотримъ, какова-то она будетъ? Надо ожидать чегонибудь особаго отъ извѣстныхъ пріемовъ западныхъ. Трудитесь, но и силы берегите, чтобы можно было послѣ работать. А на работу себя опредѣляйте отселѣ. Божіе вамъ на то благословеніе“. Это письмо было послѣднимъ, полученнымъ мною отъ добраго пастыря и наставника моего, во время моего ученія въ академіи.

Кончилъ я академическій курсъ вполнѣ успѣшно и слѣдовательно въ практическомъ отношеніи мое поступленіе вмѣсто богословскаго на историческое отдѣленіе было для меня благопріятно. Озабочиваясь скорѣйшимъ опредѣленіемъ на преподавательскую должность, я, немедленно по окончаніи академическихъ экзаменовъ, подалъ заявленіе объ опредѣленіи меня на открывшуюся въ это время вакансію въ симбирской духовной семинаріи преподавателя гражданской исторіи, которой я вмѣстѣ съ церковной спеціально занимался на четвертомъ курсѣ, занятія на которомъ тогда имѣли практическій, приготовительный къ преподаванію характера, и первымъ изъ всего курса былъ опредѣленъ на искомую вакансію уже въ іюнѣ мѣсяцѣ 1871 года, о чемъ и не замедлилъ извѣстить моего незабвеннаго учителя. Конечно, мое избраніе предметомъ своего преподаванія гражданской исторіи, а не церковной, едва ли его удовлетворяло, въ особенности послѣ тѣхъ совѣтовъ, которые онъ мнѣ давалъ. Но всегда внимательно относившійся къ условіямъ жизни другихъ людей и снисходительный къ ихъ дѣйствіямъ, хотя бы они и не согласовались съ его личными воззрѣніями, лишь бы только не были дурными по существу, милостивый владыка отнесся съ полною благосклонностію къ такому моему сообщенію и уже отъ 12 августа удостоилъ меня слѣдующимъ письмомъ. „Такъ вотъ вы куда попали? Поздравляю! Благослови Господи вашу службу въ начаткахъ. Предметъ не трудный! Пособій много. Можно читать превосходно, что и должны вы принять себѣ въ обязанность. Читать—читайте, а между тѣмъ имѣйте въ виду составить учебникъ

для семинарій. Который есть никуда негождъ". Затѣмъ даетъ слѣдующія высоко-поучительныя указанія относительно характера преподаванія Гражданской исторіи. „Путь Промысла Божія—это идея науки. Но вы не напоминайте о томъ всякій разъ. Надокучить можно; а такъ читайте, чтобы бурса сама собою это понимала. Угадать, чего хотѣлъ Господь въ томъ или другомъ ходѣ событій, очень мудрено. Но вотъ что можно провѣстъ!—Какъ истины Божіи, открытыя первоначально въ раю и послѣ патріархамъ, разошлись по міру въ разныхъ преобразованіяхъ и доселѣ держатся—эту статейку нарочно можно выяснить, когда послѣ политическихъ событій надо будетъ раскрывать религію и литературу всякаго народа.—Вы разселите народы по землѣ не по басурмански, а по библейски,—именно смѣшеніемъ языковъ. Съ этого момента народы взяли съ собою все дотолѣ открытое и всякій изъ того построилъ себѣ свою религію, съ своими понятіями, или исповѣданіемъ и съ своимъ строемъ. Внутри у всѣхъ должно быть нѣчто единое. Сіе единое изъ пржежняго Божія откровенія. Основа же религій въ сердцѣ.—Если это выясните, куда какое прочное подготовленіе къ богословствованію вы сотворите.—Другое что поимѣйте въ мысли:—древнюю исторію покороче, а христіанскую подлиннѣе. Всю исторію раздѣлите на двѣ половины христіанствомъ... Я плохо знаю исторію и не могу вамъ указать ничего дѣльнаго". И такія слова сказаны послѣ того, какъ только что сдѣланы были такія мудрыя указанія. О, великое смиреніе! Въ заключеніи сего письма выражаетъ благодарность въ самомъ благодушномъ тонѣ за присланную мною мою фотографическую карточку. „Благодарствую за карточку. Страшно зрачный! Еслибъ безъ письма не могъ бы васъ признать въ ней“.

Послѣднее драгоцѣнное, какъ и всѣ другія, письмо приснопамятный владыка прислалъ мнѣ отъ 10 января 1872 года. Оно короче другихъ, но проникнуто тѣмъ же благожеланіемъ и сердечностію, которыхъ я и не заслуживалъ. „Милость Божія буди съ вами“, начинается оно, какъ и большинство другихъ писемъ. „Благодарствую за поздравленіе и благопожела-

ніе. Благослови васъ Господи въ новое лѣто. Виновать я предъ вами, что не отвѣчалъ вамъ давно. День ото дня—и вотъ! Что у васъ? И какъ ваши дѣла? Теперь вы ужь, вѣрно, много умудрились. Ужь нельзя безъ этого. Помогите вамъ Господи подвигаться дальше и дальше, по не многу, только безъ оставокъ“. Затѣмъ по поводу выраженного мною желанія имѣть его послѣднія сочиненія,—прежнія подарены были имъ мнѣ лично,—онъ пишетъ. „Моихъ новыхъ книжекъ у меня нѣтъ на рукахъ. Печатаютъ Аѳонскіе монахи. Попрошу ихъ, чтобы они вамъ дали. А васъ прошу принять, когда дадутъ“. А въ заключеніе письма сообщаетъ о себѣ. „У насъ все добрѣ“. При чемъ припоминаетъ о времени моего гощенія на Вышѣ въ слѣдующихъ словахъ; „Васъ беспокоила вода, въ бытность вашу на Вышѣ, а теперь у насъ настоящіе русскіе морозы. Дѣлаю кое-что, и покоенъ совершеннѣйшимъ покоемъ. Всѣхъ вамъ благъ отъ Господа желаю.

Вашъ богомолецъ Еп. Теофанъ“.

Установившееся обычное теченіе моей жизни съ ея суетами а болѣе всего дошедшія до меня слухи, что владыка совершенно замкнулся въ келейномъ уединеніи удержали меня отъ дальнѣйшаго обращенія къ нему съ тѣми или другими вопро, сами, и наша переписка прекратилась, но и полученныхъ мною его писемъ для меня было достаточно, чтобы обращаться къ нимъ за совѣтами и вразумленіями въ трудныя минуты жизни. Не оправдалъ я тѣхъ надеждъ, которыя возлагалъ на меня державшійся слишкомъ лестнаго мнѣнія о моихъ способностяхъ владыка, отчасти вслѣдствіе сознанія недостаточности своихъ силъ, по крайней мѣрѣ по составленію учебника, а отчасти вслѣдствіе обремененія себя большимъ количествомъ уроковъ въ двухъ учебныхъ заведеніяхъ, дух. семинаріи, а съ 1873 г. и въ военной гимназіи, нынѣ кад. корпусъ; но преподаваніе по его напутственному благословенію все время шло довольно успѣшно и въ томъ духѣ, который указалъ мнѣ мой незабвенный учитель и который перешелъ какъ бы въ мои личныя воззрѣнія.

Прости, владыко святой, что своимъ немоцнымъ словомъ дерзнулъ вспомнить о твоей великой и мудрой личности! Сознаніе, что свѣтильнику не подобаетъ быть подъ спудомъ, а на свѣчникѣ, — а твои ли мысли не свѣтильники, — вызвало во мнѣ такое дерзновеніе. Прости мнѣ его и помяни меня во святыхъ молитвахъ предъ Престоломъ Всевышняго!

Преподаватель симбирскаго кад. корпуса *А. Покровский.*

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1895 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1895 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣнниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 65 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри насъ“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1894 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

СЛОВО

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковского,
ВЪ НЕДѢЛЮ ТРИДЦАТЬ ВТОРУЮ ПО ПЯТИДЕСЯТНИЦѢ.

О честности.

*Ставъ же Закхей рече ко Господу, се
ползъ имѣнія моего, Господи, даждь нищимъ: и
аще кого чимъ обидѣхъ, возвращу четве-
рицею (Лук. 19, 8).*

Въ настоящее время у насъ, какъ и у другихъ христіанскихъ народовъ, замѣчается особенный упадокъ одной изъ прекраснѣйшихъ христіанскихъ добродѣтелей, именно, *честности*. Чтобы убѣдиться въ этомъ, довольно послѣдить за печатными извѣстіями о хищеніяхъ въ правительственныхъ и промышленныхъ учрежденіяхъ; прислушаться къ сѣтованіямъ гражданъ на разныя хитрости и обманы, употребляемыя людьми недобросовѣстными для присвоенія себѣ чужой собственности, и къ жалобамъ хозяевъ на недобросовѣстность служителей; наконецъ, стоитъ только заглянуть въ суды и мѣста заключенія, гдѣ судятся и содержатся преступники за подлоги, кражи, грабежи и убійства. Печальная картина!

Нельзя христіанину равнодушно смотрѣть на это разложеніе народа въ одной изъ самыхъ существенныхъ сторонъ его нравственной жизни. Нельзя и гражданину,

любящему свое отечество, безъ страха смотрѣть въ его будущее, когда рушатся главнѣйшія основы его благосостоянія: обезпеченіе собственности, взаимное довѣріе членовъ общества, и даже личная безопасность. Не можетъ и добросовѣстный мыслитель, какихъ бы воззрѣній онъ ни держался, не задуматься надъ вопросомъ: отъ чего народъ, нѣкогда столь твердый въ нравственныхъ правилахъ, такъ быстро сталъ утрачивать совѣсть, честь, вѣрность своему долгу и заботу о благѣ общественномъ? Затѣмъ, неужели нѣтъ средствъ остановить этотъ разливъ зла, возвратить народъ на правый путь, и спасти его отъ бѣдствій, которыя и нынѣ велики, но угрожаютъ еще болѣе усилиться въ будущемъ, такъ какъ зло не стоитъ на одной степени, но растетъ, если не находитъ противодѣйствія?

Безъ сомнѣнія средства есть, но выборъ ихъ, сравнительная оцѣнка и примѣненіе ихъ къ дѣлу должны быть предметомъ заботливости властей, законодателей, писателей и всѣхъ наблюдателей современной жизни. На насъ же, служителей Церкви, лежитъ долгъ принести на это великое дѣло свой вкладъ изъ сокровищницы христіанскаго ученія, насколько мы его понимаемъ, и насколько въ силахъ освѣтить его свѣтомъ теченіе нашей жизни.

Прежде всего надобно установить вѣрное понятіе о честности. Что такое честность?

Большею частію она понимается у насъ неполно и односторонне. Обыкновенно слово честность приурочиваютъ у насъ къ уплатѣ долга, соблюденію даннаго слова, къ исполненію обязательства, къ охраненію ввѣреннаго имущества въ цѣлости и неприкосновенности, и говорятъ о людяхъ безупречныхъ въ этихъ отношеніяхъ: „онъ честный человѣкъ!“ Это вѣрно; но здѣсь есть только значительная доля честности, а не совершенная честность. Мы же называемъ безчестнымъ того, кто рас-

пускаетъ о ближнемъ дурные слухи, соблазняетъ невинность, разрушаетъ супружскіе союзы, ведетъ интриги, исполненные хитрости и обмана. Это новая, и еще болѣе видная доля понятія о честности. Наконецъ, мы почитаемъ безчестнымъ лгать, давать ложныя показанія на судѣ, особенно подъ присягою, оказывать неуваженіе къ ближнему и оскорблять его, небрежно относиться къ службѣ и даромъ получать жалованье и т. под. Такимъ образомъ, мы еще далѣе расширяемъ понятіе о честности по указаніямъ здраваго смысла, нашей совѣсти и опытовъ жизни. Какъ же точно опредѣлить это понятіе и указать надлежащія его границы? Божественное Откровеніе облегчаетъ намъ этотъ трудъ, сообщая въ достаточной полнотѣ необходимыя для этого понятія составныя его части. Во второй половинѣ Десятословія мы читаемъ: „не убій, не укради, не прелюбодѣйствуй, не лжесвидѣтельствуй, не пожелай жены ближняго твоего, и ничего изъ всего того, что ему принадлежитъ“. И такъ, честность есть уваженіе ко всѣмъ принадлежностямъ, правамъ и преимуществамъ нашего ближняго, соединенное съ опасеніемъ нарушенія ихъ не только дѣломъ и словомъ, но даже и мыслию.

Такимъ образомъ, понятіе о честности обнимаетъ всю заповѣдь о любви къ ближнимъ съ *отрицательной ея стороны*. Положительною ея стороною требуется: „люби ближняго, какъ самого себя“; а отрицательною: „не дѣлай своему ближнему ничего такого, чего себѣ не желаешь. или: не вреди своему ближнему ни въ чемъ, и никогда“. Мы нынѣ утѣшаемся исполненіемъ заповѣди о любви въ смыслѣ положительномъ, въ широкомъ развитіи самыхъ разнообразныхъ благотворительныхъ учрежденій, но мало заботимся объ охраненіи ихъ съ другой, отрицательной стороны, т. е. объ огражденіи нашихъ согражданъ отъ покушеній и обидъ со стороны

безчестныхъ людей, и объ исправленіи послѣднихъ. Но развитію и укрѣпленію благотворительности угрожаетъ отъ нихъ великая опасность. По настоящему печальному состоянію поврежденной грѣхомъ души человѣческой, какъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, такъ и въ цѣломъ народѣ, могутъ до извѣстнаго времени уживаться добро и зло, но только до тѣхъ поръ, пока зло не будетъ побѣждено добромъ или добро не будетъ поглощено зломъ. При перевѣсѣ въ численности безчестныхъ людей будетъ убывать число прямыхъ, искренныхъ и щедрыхъ благотворителей, а въ приѣмлющихъ благотворенія будетъ расти недовольство тѣмъ скромнымъ положеніемъ, какое выпадаетъ на ихъ долю, зависть къ богатымъ и жажда къ приобрѣтенію какими бы то ни было средствами большаго удобства и наслажденій. Это ясно доказывается на нашихъ глазахъ стремленіемъ, такъ называемыхъ, *соціалистовъ* раздѣлить между всѣми людьми избытокъ богатыхъ, или, просто сказать,—огрabitъ ихъ.

Съ другой стороны, какъ въ отвлеченное понятіе о честности входитъ много различныхъ видовъ нарушенія правъ нашихъ ближнихъ: такъ и въ дѣйствительной жизни въ душѣ безчестнаго человѣка вмѣстѣ съ однимъ выдающимся порокомъ гнѣздится множество другихъ. Гдѣ обманъ и хищеніе, тамъ и страсть къ наслажденіямъ, и тайный или явный развратъ, и праздность, и азартныя игры, и несправедливость къ своимъ семействамъ, и зависть, и жестокосердіе и пр. Итакъ, утрата честности есть свидѣтельство глубокаго нравственнаго растлѣнія какъ частныхъ лицъ, такъ и цѣлыхъ народовъ.

Какія же средства могутъ быть съ пользою употребляемы для воспитанія и охраненія въ народахъ честности?—Эти средства могутъ быть: научныя, правительственные или законодательныя, и религіозныя.

Въ научныхъ средствахъ въ наше время, повидимому, нѣтъ недостатка. Всюду видна особенная заботливость о распространеніи въ народахъ просвѣщенія; но, къ сожалѣнію, главное направленіе и характеръ современнаго просвѣщенія не таковы, чтобы мы могли твердо надѣяться на него, какъ на вѣрное средство для исправленія народной нравственности. Оно обогащаетъ молодыхъ поколѣнія познаніями, направленными главнымъ образомъ къ благоустроенію внѣшней жизни, къ развитію промышленности и народнаго богатства, къ охраненію народнаго здоровья,—къ улучшенію путей сообщенія и облегченію сношеній, къ умноженію удобствъ жизни, и въ высшемъ смыслѣ—къ развитію любознательности и облагороженію душъ человѣческихъ изящными искусствами. Но на обогащеніе молодыхъ умовъ познаніями о духѣ человѣческомъ, о законахъ его дѣятельности, объ установленіи въ умахъ правильнаго міросозерцанія, объ истинномъ человѣческомъ достоинствѣ, о видахъ и степеняхъ нравственнаго совершенства, на все это нынѣ во всемъ христіанскомъ мірѣ мало обращается вниманія. Скажемъ не въ обиду нашему времени, что древніе образованные народы, Греки и Римляне, больше этимъ занимались и, пользуясь только естественными силами, представляли образцы высокой, хотя и не всесторонней честности, какой могутъ и обязаны достигать христіане подъ руководствомъ Божественнаго Откровенія. Общій смыслъ современнаго образованія опредѣляется двумя словами: „польза и удовольствіе“. Но здѣсь-то и скрывается опасность утраты въ народахъ честности. Не многіе только люди высшаго настроенія и развитія видятъ пользу въ томъ, въ чемъ должно: въ воспитаніи твердыхъ нравственныхъ характеровъ и ревности къ труду на пользу общую, въ сохраненіи цѣломудрія и умѣренности, въ довольствѣ своимъ жребіемъ, въ уклоненіи отъ суетности и

ложнаго блеска; большинство же современныхъ людей, получившихъ легкое внѣшнее образованіе, сводятъ понятія о пользѣ только къ пріобрѣтенію лично для себя возможно бѣльшихъ средствъ жизни; а удовольствіе понимаютъ—не въ смыслѣ духовныхъ утѣшеній и чистыхъ эстетическихъ наслажденій, а въ смыслѣ наслажденій плотскихъ и страстныхъ. При такомъ направленіи пріобрѣтеніе избытка и богатства, дающаго средства для наслажденій, становится предметомъ самыхъ горячихъ желаній; а такъ какъ достиженіе этой цѣли законными путями очень трудно, то, при легкости возрѣній и огрубѣніи совѣсти, идутъ въ ходъ изворотливость, двусмысленные промышленные приемы, затѣмъ; сначала тайные подлоги, а потомъ открытыя хищенія и ограбленія и пр. Передовые народы Европы открываютъ намъ новыя направленія въ наукѣ и жизни, но они же вмѣстѣ съ тѣмъ представляютъ въ назиданіе намъ и примѣры постигающихъ ихъ несчастій, когда они сами вступаютъ на ложный путь. Такъ ложныя ученія о свободѣ породили у нихъ волненія, смуты и бѣдствія, а такъ называемое *утилитарное*, т. е. ищущее одной внѣшней пользы направленіе въ наукѣ и жизни, породило подлоги и хищенія въ такихъ слояхъ общества, о которыхъ прежде нельзя было и подумать что-либо подобное. Члены правительствъ, ученые, представители печати, гениальные изобрѣтатели и исполнители вѣковыхъ сооруженій, хранители народныхъ сбереженій всенародно отдаются подъ судъ за подлоги и хищенія. Намъ здѣсь тяжело читать извѣстія объ этихъ хищникахъ высокаго положенія, а тамъ—въ просвѣщенномъ мірѣ, краснѣютъ за нихъ цѣлыя народы.

Христіанское ученіе не входитъ въ обсужденіе законовъ государственныхъ, такъ какъ, по слову Спасителя, царство Его не отъ міра сего (Іоан. 18, 36); но

оно просвѣщаетъ законодателей, проливаетъ свѣтъ на общія начала законодательства въ народахъ христіанскихъ, какъ и на всѣ начала нравственной жизни, чтобы они не входили въ противорѣчіе съ закономъ божественнымъ. Преслѣдованіе людей безчестныхъ карами закона есть дѣло правосудія, новообще, по взгляду христіанскому, государственные законы, преслѣдующіе преступниковъ, не могутъ быть признаны средствами исполнѣ достаточными для исправленія народной нравственности. Есть законъ о „предупрежденіи и пресѣченіи преступленій“, въ смыслѣ угрозы, или впередъ объявляемаго наказанія за извѣстныя преступленія, но, конечно, эти угрозы слабѣе самаго наказанія. Человѣкъ развращенный надѣется избѣжать суда и наказанія, а ожесточенный перестаетъ бояться и самаго наказанія. Въ его сознаніи истинное удовлетвореніе страсти заслоняетъ собою самое представленіе о наказаніи. Такъ подверженный страсти пьянства, палимый внутреннимъ огнемъ, ищетъ скорѣе потушить пожирающій его пламень, и совершаетъ убійство изъ за ничтожнаго пріобрѣтенія, не помышляя объ ожидающей его казни. Но если и законы, совершенно согласные съ духомъ христіанства, недостаточны для утвержденія и охраненія въ народахъ честности, то что должно сказать о законахъ прямо враждебныхъ христіанству, какіе видимъ въ одной христіанской странѣ, какъ напр. о замѣнѣ вѣры во Христа вѣрою въ науку, объ изгнаніи изъ школъ священныхъ изображеній и христіанскихъ учебниковъ и о замѣнѣ ихъ книжками съ правилами „гражданской нравственности“, объ оставленіи дѣтей безъ крещенія, браковъ безъ церковнаго благословенія, усопшихъ безъ христіанскаго погребенія и пр.? Конечно они содѣйствовали притупленію народной совѣсти и дали просторъ корыстолюбію, которое разразилось хищеніемъ въ средѣ людей даже

высшихъ классовъ общества. Не говорите, что у насъ нѣтъ ничего подобнаго. Зло входитъ въ народы, какъ заразительное повѣтріе, тонкими непримѣтными струями, съ разныхъ сторонъ и въ разныхъ мѣстахъ въ видѣ мыслей, желаній, предположеній, благовидныхъ попытокъ, мнимо добрыхъ цѣлей, и только тогда, когда умы людей достаточно затуманятся, порочныя влеченія сердець усилятся, совѣсть огрубѣетъ, духовный слухъ къ внушеніямъ вѣры и благодати Божіей притупится; тогда тайныя склонности превратятся въ страсти; тогда зло, какъ сила, потребуетъ себѣ простора, и проявится въ открытыхъ, свойственныхъ ему человѣческихъ начинаніяхъ и дѣйствіяхъ. Говорить ли о равнодушіи нашего общества къ продолжающемуся путемъ печати распространенію ложныхъ ученій, о наплывѣ въ народъ легкаго, развращающаго чтенія, о предпочтеніи промышленныхъ выгодъ нравственнымъ и религіознымъ цѣлямъ, о превращеніи праздничныхъ дней въ рабочіе и священныхъ часовъ молитвы и богослуженій въ часы свѣтскихъ празднествъ, о растлѣвающихъ зрѣлищахъ и увеселеніяхъ? Во всемъ этомъ просвѣчиваетъ та же „гражданская нравственность“. отъ которой появляются уже и свойственные ей послѣдствія.

Никакой государственный законъ, даже и совершенно согласный съ духомъ христіанства, не простирается на внутренніе помыслы, желанія и намѣренія человѣка, гдѣ собственно и зараждаются и зрѣютъ добродѣтели и преступленія. И честность, какъ всякая добродѣтель, не вводится извнѣ въ души человѣческія, а заражается и укрѣпляется внутри ихъ. Поэтому единственно вѣрными средствами, какъ для воспитанія юношества въ правилахъ чести, такъ и для исправленія людей испорченныхъ, безспорно могутъ быть признаны только правила и законы христіанскіе. Только они проникаютъ въ

ту глубину души человѣческой, которой не достигаютъ ни знанія, ни искусства, имѣющія дѣло съ одними мыслями и поверхностными ощущеніями души человѣческой. Мнѣнія, мысли и самыя знанія человѣческія до крайности разнообразны и противорѣчивы, потому отъ нихъ при ограниченности и поврежденіи ума нашего происходятъ сомнѣнія, пренія, раздѣленія, вредящія нравственному усовершенствованію народовъ, которое требуетъ единообразія и цѣльнаго направленія. Что же касается чувствованій, производимыхъ въ насъ произведеніями изящныхъ искусствъ, то они, волнуя наше сердце неопредѣленными, непереводаемыми въ понятія, и разнообразными ощущеніями, не даютъ душѣ прямого, сознательнаго движенія къ благотворной дѣятельности, если не служатъ облаченіемъ здравыхъ идей ума, и сами по себѣ легко ниспадають изъ утонченной области душевныхъ впечатлѣній въ грубую чувственность. Только христіанская религія овладѣваетъ совершенно душою человѣка, подчиняетъ его своему руководству, преобразуетъ и совершенствуетъ. Правда, въ исповѣданіяхъ вѣры христіанской есть несогласія и раздѣленія, но мы говоримъ о Церкви православной, которая хранитъ, по Апостолу, *единеніе духа въ союзъ мира* (Еф. 4, 3). Она издревле воспитывала и охраняла, и впредь можетъ воспитывать и охранять честность въ народѣ христіанскомъ. Какимъ же образомъ?

Прежде всего, внутреннюю силою, полнотою и ясностію своего ученія, начинаемаго сообщеніемъ первыхъ понятій о Богѣ и завершаемаго пріобрѣтеніемъ полнаго христіанскаго міросозерцанія. Это ученіе возбѣщается отъ имени Божія, какъ воля Божія, и ему душа, возрожденная въ крещеніи благодатію Божіею, особенно съ дѣтскихъ лѣтъ невинности подчиняется безъ сопротивленія. Знають истинно православные родители и добрые воспитатели, какъ начинать это дѣло: они

приучаютъ дѣтей благоговѣнно взирать на св. иконы, полагать на себѣ крестное знаменіе и молиться дома и въ храмѣ Божіемъ. При получаемыхъ при этомъ впечатлѣніяхъ въ дѣтскихъ умахъ складывается соотвѣтственно ихъ возрасту представленіе о чемъ-то великомъ и священномъ, и имя „Богъ“ они произносятъ съ благоговѣніемъ, столь свойственнымъ душѣ человѣческой. Когда при ихъ проступкахъ говорятъ имъ: „это грѣхъ“, они не возражаютъ, потому что внутренній голосъ совѣсти говоритъ имъ тоже. Когда говорятъ имъ: „Богъ за это накажетъ“,—они не спрашиваютъ: кто Богъ, гдѣ, когда онъ накажетъ,—но выражаютъ страхъ и послушаніе, потому что въ собственномъ сердцѣ чувствуютъ отзвукъ произносимой угрозы. Когда ихъ укоряютъ во лжи, жестокости, грубомъ обращеніи съ людьми, они молчатъ, какъ виновные, потому что врожденное чувство правды и естественная любовь къ ближнимъ удостовѣряютъ ихъ въ справедливости упрека и обвиненія. Вотъ, гдѣ зараждается правота и честность. Какъ въ юной душѣ, воспитываемой въ этихъ чувствахъ и представленіяхъ о Богѣ,—свидѣтель человѣческихъ мыслей и дѣлъ, и праведномъ Судіи, эти черты Божія величества складываются въ умпредставляемый образъ Самого Бога,—это тайна; но мы знаемъ, что этотъ образъ становится стражемъ и хранителемъ невинности. Такъ Іосифъ, сынъ Іакова, воспитанный въ патриархальной вѣрѣ отцевъ своихъ, въ виду величайшаго для юности соблазна говорить женѣ господина своего Пентефрія: *како сотворю глаголь злый сей и согрѣшу предъ Богомъ* (Быт. 39, 9)?

Но мы имѣемъ еще болѣе возвышенное ученіе о существенномъ, дѣйственномъ пребываніи въ душахъ вѣрующихъ Самого Бога, вселяющагося благодатию своею въ сердца ихъ: *вселюся въ нихъ и похожду* (буду жить съ ними), говорить обѣтованіе Божіе, данное въ вет-

хотѣ завѣтъ чрезъ пророка (2 Кор. 6, 16); *се стою при дверехъ и толку*, говоритъ Господь Иисусъ, Исполнитель всѣхъ обѣтованій, *аще кто услышитъ гласъ Мой и отверзетъ двери, вниду къ нему и вечеряю съ нимъ и той со Мною* (Апок. 3, 20). Возможное для нашего ума представленіе о Богѣ, и это трепетное благоговѣніе сердца при ощущеніи въ глубинѣ его присутствія силы Божіей называется *страхомъ Божиимъ* и составляетъ глубочайшее основаніе всѣхъ добродѣтелей христіанскихъ. Священное чувство страха Божія не только охраняетъ невинныхъ и чистыхъ, но внезапно пробуждаясь въ грѣшникахъ, обращаетъ ихъ къ покаянію и исправленію. Чтобы это ученіе не представлялось намъ трудно доказуемымъ и мечтательнымъ, Господь представилъ намъ истинность и силу его въ живыхъ примѣрахъ обращенія къ Нему грѣшниковъ. Таковъ между многими примѣръ Закхея мытаря. Мытарь и грѣшникъ на языкѣ народа еврейскаго были тождезначущія слова. Немилосердый сборщикъ податей, корыстолюбецъ, грабитель, — это былъ мытарь. Трудно было такимъ людямъ обращаться къ добродѣтели. И Закхей, безъ сомнѣнія, много слышалъ поученій въ синагогахъ, но продолжалъ свою дѣятельность и берегъ свое богатство. Но вотъ Иисусъ, Котораго такъ горячо онъ желалъ видѣть, — въ его домѣ; онъ близко видитъ Его божественный образъ, встрѣчаетъ Его любвеобильный взоръ; онъ пораженъ Его милосердіемъ къ подобнымъ ему грѣшникамъ; въ его сердце проникаетъ слово Сына Божія, призывающее къ покаянію, и какъ молнія озаряетъ его душу свѣтъ благодати Божіей; онъ съ ужасомъ видитъ свое глубокое растлѣніе и свои преступленія, и въ восторженномъ порывѣ расторгаетъ оплетшую его сѣть корысти и восклицаетъ: „полъ имѣнія моего, Господи, дамъ нищимъ, и если кого обидѣлъ,

возвращу въ четверо“. Какъ божественною силою проявившею изъ видимаго тѣлеснаго образа Сына Божія восстановлена душа, подавленная страстію: такъ тою же, хотя и невидимою силою Спасителя нашего, обитающаго въ сердцахъ вѣрующихъ, они возвращаются и укрѣпляются въ добродѣтели. Намъ, по слову Господа, принадлежитъ блаженство невидящихъ и вѣрующихъ (Іоан. 20, 29). Что не понятно для нашего ума, въ томъ удостоверяетъ насъ опытъ, дающій намъ честныхъ людей изъ простыхъ умомъ и сердцемъ, возрастшихъ въ страхъ Божіе.

Но зачатки правоты и честности, полагаемые въ душѣ христіанина первоначальнымъ воспитаніемъ, требуютъ развитія, наблюденія и охраненія. И это дѣлаетъ св. Церковь отъ Бога дарованными ей средствами. Полныя сознательныя понятія о Богѣ, назначеніи человѣка и его обязанностяхъ сообщаются своевременно ея ученіемъ. И когда оно преподается безъ помѣхи и возмущенія отъ вторженій лжемудрованій человѣческихъ, оно создаетъ въ душѣ христіанина полный образъ вѣденія ясный, цѣльный и твердый и въ своей зрѣлости дающій свободу безопаснаго изслѣдованія всякихъ ученій человѣческихъ и выбора изъ нихъ всего вѣрнаго и истинно полезнаго.—Совѣсть, обременяемая грѣшными помыслами и паденіями, облегчается исповѣдію и врачуется благодатнымъ разрѣшеніемъ отъ имени Божія.—Жизнь сердца обновляется и восполняется изъ источника жизни Христа въ высочайшемъ таинствѣ Причащенія. Домашняя и семейная жизнь облагораживается правилами церковными и благочестивыми обычаями. Но такъ какъ для пріобрѣтенія честности, какъ и всякой добродѣтели, требуется упорная борьба съ соблазнами, искушеніями и пороками: то человѣку нуженъ характеръ твердый, воля испытанная въ побѣжденіи препят-

ствій. терпѣніе въ неустанной войнѣ съ своими порочными склонностями и слабостями, тѣло выдержанное въ трудѣ и воздержаніи. И для пріобрѣтенія этихъ драгоцѣнныхъ свойствъ души человѣческой нѣтъ нигдѣ такихъ вѣрныхъ средствъ, какъ въ православной Церкви. Это—столь нелюбимые изнѣженными и сластолюбивыми людьми нашего времени посты, бдѣнія на богослуженіяхъ, уединенныя размышленія, чтеніе духовныхъ книгъ, благочестивыя бесѣды и пр. Человѣку, убѣжденному опытомъ въ благотворной силѣ этихъ средствъ для нашего нравственнаго усовершенствованія—какъ тяжело слышать такія выраженія самонадѣянности отъ образованныхъ людей: „я настолькоъ гордъ, что не позволю себѣ такого безчестнаго поступка!“ Но, возлюбленный, чѣмъ больше ты гордъ, тѣмъ больше ты слѣпъ въ обсужденіи своего нравственнаго состоянія и опасности паденія, тѣмъ болѣе ты слабъ безъ помощи благодати Божіей, оставляющей гордыхъ.

Обнимите однимъ общимъ взглядомъ и сообразите всѣ средства, какими обладаетъ Церковь для нравственнаго воспитанія людей, и вы убѣдитесь, что никакая мудрость человѣческая не въ силахъ создать такого учрежденія, какъ училище Церкви, а только премудрость и сила Божія. Нынѣ ищутъ идеаловъ для яснаго представленія въ одномъ образѣ желаемаго человѣческаго совершенства. По указаннымъ чертамъ христіанскаго ученія, можно составить идеаль истинно честнаго человѣка, но мы не имѣемъ въ этомъ надобности. Св. Церковь въ своей исторіи представляетъ намъ безчисленные живые образцы всевозможныхъ духовныхъ совершенствъ въ угодникахъ Божіихъ, у которыхъ, по выраженію Церкви, „изъ истины дѣль ихъ“ можно извлечь самое ученіе о христіанскомъ совершенствѣ. Это тѣ люди, у которыхъ *добро вошло въ природу*, для которыхъ

сознательная обида ближнему, ложь, обманъ, хищеніе стали *нравственною невозможностью*, которые готовы лучше умереть, чѣмъ допустить даже мысленную неправду. Такъ древніе мученики шли на смерть, когда могли спасти свою жизнь, бросивъ только для вида въ курильницу предъ идоломъ щепоть благовоннаго порошка, гнушаясь его внутренно.

Такимъ образомъ легко разрѣшается вопросъ о воспитаніи и сохраненіи чести въ народѣ христіанскомъ, о средствахъ для этой цѣли, и упрощается примѣненіе этихъ средствъ къ жизни. Нужно только хранить св. Церковь со всѣми ея божественными учрежденіями и уставами, помогать ея внѣшнему благоустройству, защищать ее отъ вредныхъ стороннихъ вліяній, и мѣрами истиннаго просвѣщенія, христіанскаго законодательства, безъ насилія человѣческой свободѣ, особенно добрымъ примѣромъ людей высшихъ сословій и образованныхъ, кротко и терпѣливо возвращать въ ея лоно членовъ общества, уклоняющихся отъ ея руководства. Въ этомъ по нашему времени состоитъ высшая государственная мудрость относительно охраненія и возвышенія нравственности народа, а чрезъ то и истиннаго его благосостоянія. Аминь.

Представители практически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной.

(Продолженіе *).

Изъ экзегетическихъ бесѣдъ Василія классическою извѣстностью справедливо пользуются бесѣды на шестодневъ. Камбедизъ и Дюпенъ кромѣ девяти извѣстныхъ бесѣдъ Василія на шестодневъ приписываютъ ему еще то двѣ, то три, встрѣчающіяся въ очень древнихъ манускриптахъ, но безъ имени Василія, въ средніе вѣка помѣщавшіяся въ собраніи проповѣдей Василія, именно одну бесѣду о раѣ и двѣ о созданіи тѣла человека, на томъ основаніи, что въ концѣ IX бесѣды проповѣдникъ общаетъ „совершеннѣйшее изслѣдованіе сего предмета“ (τελειότεραν περί προхаμένηων) при содѣйствіи Св. Духа предложить въ слѣдующихъ бесѣдахъ“. Но Гарнерій ¹⁾ весьма основательно доказалъ, что эти три бесѣды ни коимъ образомъ не могутъ принадлежать Василію, ибо и по слогу они отличаются отъ бесѣдъ Василія, не говоря уже о томъ, что Иеронимъ ²⁾, который называетъ ихъ книгами—libri, Кассіодоръ ³⁾, Евстафій, Сократъ ⁴⁾ ясно говорятъ, что Василій составилъ лишь девять бесѣдъ на шестодневъ, не исполнивъ указаннаго выше своего общанія, что сдѣлалъ за него братъ его Григорій. Къ этому можно прибавить, что приведенное выше изъ конца 9 бесѣды

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 1.

¹⁾ См. Мниа patrol. ser. graece t. CXXIX, col. 131 в сл.

²⁾ О знамен. мужахъ, 116.

³⁾ De instit. divinis cap. 1.

⁴⁾ Ц. Ист. IV, 26.

обѣщаніе Василія, судя по контексту рѣчи, можно относить и не къ исторіи мірозданія, бывшей предметомъ всѣхъ бесѣдъ Василія на шестодневъ, а къ догматическому ученію о второмъ лицѣ Св. Троицы, о которомъ непосредственно предъ указаннымъ обѣщаніемъ Василія идетъ рѣчь въ 9 бесѣдѣ, каковое ученіе излагалось имъ неоднократно въ послѣдующихъ бесѣдахъ; если же упомянутое обѣщаніе относить и къ ученію о чловѣкѣ, то и оно также исполнено имъ вполне и прекрасно въ одной изъ послѣдующихъ бесѣдъ, именно въ словѣ на слова: „внемли себѣ“¹⁾. Нѣкоторые²⁾ считаютъ достоинство этихъ бесѣдъ въ ораторскомъ отношеніи ниже той славы, какою онѣ пользуются, такъ какъ будто бы въ нихъ видѣнъ больше многосвѣдущій ученый, чѣмъ сильный ораторъ, какимъ онъ является въ другихъ своихъ проповѣдяхъ и такъ какъ онѣ суть не что иное, какъ простыя объясненія сказанія священ. бытописателя. Дѣйствительно, въ нихъ мало ораторства, которое, впрочемъ, по самому существу дѣла свойственно собственно *словамъ*, а не *гомиліямъ*, но какъ гомиліи, онѣ представляютъ образецъ совершенства въ своемъ родѣ. Не смотря на то, что онѣ просты по изложенію до полной общепонятности, проповѣдникъ, не обнаруживая своего ученаго аппарата, не углубляясь въ герменевтическія изысканія, даетъ по истинѣ прекрасную оцѣнку древнихъ языческихъ теорій (ученій „еллинскихъ мудрецовъ“, по выраженію проповѣдника) мірозданія: динамической теоріи Фалеса, механической—Анаксимандра и Анаксагора, космологической—Эмпедокла, атомистической—Левкиппа, хотя имѣя постоянною заботой общепонятность своего слова не входитъ въ подробное изложеніе этихъ теорій, иногда даже не упоминая о нихъ. Объясняя стихъ за стихомъ, проповѣдникъ обильно пользуется данными современнаго ему естествознанія, чтобы изъ свойствъ существъ природы дѣлать нравственныя примѣненія къ чловѣку. Въ общемъ здѣсь является цѣлый курсъ естествознанія, изложенный примѣнительно къ цѣлямъ христіанскаго назиданія. При этомъ онъ, конечно, стоитъ на уровнѣ совре-

¹⁾ По рус. изд. т. IV, стр. 44—45.

²⁾ Panici, pragmat. Geschichte d. christl. Beredsamkeit, 1839, p. 470.

менной ему науки, повторяя нѣкоторыя изъ ея невѣрныхъ свѣдѣній; тѣмъ не менѣе у него не мало наблюдений надъ природой не только совершенно вѣрныхъ, но и блестящихъ, какъ это признаетъ одинъ изъ первыхъ авторитетовъ современнаго намъ естествознанія А. Гумбольдтъ ¹⁾, не говоря уже о въ высшей степени цѣлесообразномъ, съ проповѣднической точки зрѣнія, нравоучительномъ примѣненіи толкованія явленій природы, обнаруживающаго великую силу остроумія въ проповѣдникѣ,—въ этихъ блестящихъ его параллеляхъ. Какъ во всѣхъ своихъ проповѣдяхъ, Василій съ особенною любовію останавливается здѣсь на описаніяхъ, изъ которыхъ многіе не только одушевлены и наглядны, но и изящно художественны, хотя изрѣдка встрѣчаются и сухія опредѣленія и разсужденія, настолько свободныя, что не достаточно полно передаютъ собственный смыслъ сказанія бытописателя. Такимъ образомъ въ бесѣдахъ на шестодневъ видѣны не только многосторонне образованный человѣкъ науки и знатокъ природы, но не менѣе хорошій экзегетъ—моралистъ.

Въ исторіи развитія древнихъ типовъ проповѣди, эти гомилии составляютъ одинъ изъ наиболѣе замѣтныхъ моментовъ. Существенно отличаясь отъ экзегетическихъ гомилій Оригена не только отрицаніемъ неумѣреннаго аллегоризма и устраненіемъ случайности и необработаннаго, черноваго, такъ сказать, вида экзегетическихъ и герменевтическихъ изысканій, на мѣсто всего этого поставляя строгую обдуманность и строгій выборъ предметовъ толкованія, въ мѣру потребности общенароднаго пониманія Св. Писанія, на почвѣ символическаго ученія Церкви, проповѣдникъ вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ въ своихъ гомиліяхъ мѣсто нравоучительному и правообличительному элементу, который дѣлаетъ эти экзегетическія толкованія, изложенныя при томъ въ строго правильной формѣ и послѣдовательности, настоящею проповѣдію. Въ своихъ бесѣдахъ на шестодневъ св. Василій далъ для послѣдующаго времени истинные образцы гомилии экзегетико-нравоучительной, въ которой эти два элемента—экзегесисъ и нравоученіе—уравновѣшены, поставлены

¹⁾ Cosmos t II p. 29.

съ точки зрѣнія проповѣднической цѣлесообразности прочно, ясно и теоретически правильно.

Нѣсколько другимъ характеромъ отличаются бесѣды Василія В. на псалмы (I, VII, XIV, XXVIII, XXIX, XXXII, XLIV, XLV, XLVIII, LIX, LXI и CXIV). Онѣ стоятъ ближе къ гомиліямъ Оригена какъ по размѣрамъ аллегорическаго—толкованія, такъ и по недостатку строгаго выбора предметовъ толкованія, по безразличію въ этомъ толкованіи вещей малыхъ и великихъ—и односторонности ихъ, по множеству эпизодическихъ отступленій. Иносказаній здѣсь больше, чѣмъ въ бесѣдахъ на шестодневъ, хотя заслуживаетъ вниманія мудрая осмотрительность, съ какою авторъ, каждый разъ почти, предлагая свое личное разумѣніе смысла текста, оговаривается,—подобно тому, какъ дѣлаетъ это и Григорій Нисскій,—что онъ предлагаетъ именно свое личное разумѣніе и при томъ предположительное, „а можетъ быть это значить иное“, какъ говоритъ онъ въ бесѣдѣ на псаломъ XXVIII-й, объясняя слова: „гласъ Господень на водахъ“. Какъ и въ бесѣдахъ на шестодневъ проповѣдникъ, объясняя смыслъ то буквальный, то таинственный-иносказательный, болѣе, чѣмъ Оригенъ, каждый разъ склоняетъ рѣчь къ правоученію. Затѣмъ, здѣсь больше, чѣмъ въ бесѣдахъ на шестодневъ мыслей догматическихъ. Между ними есть одна бесѣда, которая имѣетъ весь характеръ тематическаго слова,—это бесѣда на окончаніе XIV псалма о ростовщичествѣ. Между прочимъ, здѣсь изъ самыхъ бесѣдъ видно, что проповѣдникъ объяснялъ въ проповѣдяхъ не одни исчисленные тринадцать псалмовъ, но и другіе. Такъ первая изъ нихъ, очень большая по объему, не смотря на то содержащая въ себѣ объясненіе лишь двухъ стиховъ перваго псалма, оканчивается обѣщаніемъ утомившагося проповѣдника—„при помощи Божіей восполнить недостающее“, т. е. окончить объясненіе перваго псалма въ послѣдующей бесѣдѣ (какое обѣщаніе, надо думать, и было имъ исполнено, хотя самой бесѣды между дошедшими до насъ нѣтъ). Бесѣда III-я объясняетъ лишь послѣднія слова псалма XIV и въ началѣ ея содержится указаніе, что было объяснено и начало псалма.—Но приписывавшія ему толкованія на псаломъ XIV (кромѣ подлинной бе-

сѣды на окончаніе этого псалма), а также—на псалмы: XXVIII (вторая), XXXVII и CXV ему не принадлежать, такъ какъ, хотя и содержать согласныя съ его ученіемъ мысли, но отличаются отъ извѣстныхъ его проповѣдей по языку и слогу. Изъ нихъ бесѣда на псаломъ XIV, хотя объясняетъ жилище Божіе согласно съ тѣмъ, какъ говоритъ о томъ же Василиій В. въ бесѣдѣ на псаломъ XXVIII, извлечена отчасти изъ комментаріевъ Евсевія; бесѣда на псаломъ XXVIII представляетъ не совсѣмъ удачную передѣлку подлинной бесѣды Василия на тотъ же псаломъ; бесѣда на XXXVII псаломъ передѣлка комментаріевъ Евсевія; бесѣда на CXV не достойна его по мыслямъ ¹⁾).

Наконецъ, первая бесѣда начинается общимъ разсужденіемъ о значеніи книги псалмовъ для духовной жизни христіанина (подобно тому, какъ Аѳанасій говоритъ о томъ въ посланіи къ Маркеллину), которое бл. Августинъ, переведя на латинскій яз., ставитъ въ началѣ своихъ „*narrationes in psalmos*“, составляющихъ нѣчто въ родѣ введенія къ объясненію всѣхъ псалмовъ, что и даетъ основаніе нѣкоторымъ предполагать, что Василиемъ были объяснены именно всѣ псалмы, чему однако противорѣчитъ начало бесѣды на псаломъ 114-й, изъ котораго видно, что выборъ псалмовъ для объясненія проповѣдникомъ былъ случайный и что онъ объяснялъ тѣ изъ нихъ, которые пѣлись или читались на литургіи. „Чтобы не огорчить васъ, удерживая долго“, говоритъ проповѣдникъ, „кратко побесѣдую изъ псалма, который засталъ васъ поющими. Что же было пѣто вами?—Слѣдующее: возвеселихся, яко услыша Господь гласъ моленія моего“.... Изъ этого замѣчанія, по меньшей мѣрѣ, видно, что объясненіе псалмовъ предлагалось имъ не въ послѣдовательномъ порядкѣ. Кассіодоръ говоритъ, что св. Василий объяснялъ все св. Писаніе, но это мнѣніе отвергается позднѣйшими изслѣдователями. Кромѣ толкованія на пророка Исаію, неизмѣющаго, впрочемъ, формы гомилій, произнесенныхъ устно, можетъ быть имъ было еще предложено „толкованіе на пророка Даниила“, которое упоминается въ ряду объясненій на этого пророка у Маи ²⁾). Затѣмъ изъ изъяснительныхъ гомилій

¹⁾ Ceiller, ed. 1860. f. IV, p. 371.

²⁾ Scriptor. veter. t. I, p. 48.

его извѣстна: бесѣда на слова: *въ началѣ бы Слово* и на слова притчей I, 1—5, которыя будучи гомпліями по формѣ, по содержанію представляютъ переходъ къ слѣдующимъ группамъ проповѣдей Василія, первая догматической, вторая нраво-учительной.

Догматической полемникъ св. Василій неохотно давалъ мѣсто въ своихъ проповѣдяхъ, вопреки общему настроенію и характеру проповѣди своего вѣка, и это было съ его стороны дѣломъ большаго такта. Неудобство трактовать въ проповѣди о догматахъ онъ прекрасно выясняетъ въ началѣ слова о вѣрѣ. „Непрестанно памятовать о Богѣ—благочестиво, и въ этомъ боголюбивая душа не знаетъ сытости, но описывать словомъ Божественное дерзко, потому что и мысль далеко не достигаетъ достоинства предмета, и слово неясно изображаетъ представляемое мыслію. А потому если и мысль наша во многомъ ниже великости предмета, а слово ниже и самой мысли, то какъ же не быть необходимымъ молчанію, чтобы иначе и это чудо Богословія не оказалось у насъ близкимъ къ опасности отъ низости рѣченій. Хотя во всѣхъ разумныхъ существахъ природою всѣяно желаніе славить Бога, однако говорить о Немъ по достоинству всѣ одинаково недостаточны“ ¹⁾. Въ словѣ противъ Савелліанъ онъ говоритъ: „давно замѣчаю, что вы недовольны словомъ и кажется слышится упрекъ, почему оставливаюсь на томъ, что *всѣ исповѣдуютъ*, не касаясь извѣстныхъ *вопросовъ*,—ибо у всякаго нынѣ отверстъ слухъ къ слышанію ученія о св. Духѣ. А я всего болѣе желалъ бы, какъ самъ принялъ *просто*, какъ самъ увѣровалъ *безлитростно* (ὡς παρειαβόν ἀπλοῖχῶς, ὡς συνεθέμην ἀνεπιληθεύτως), такъ и передать слушающимъ, имѣя такихъ учениковъ, которые убѣдились однимъ исповѣданіемъ (εἰς μίας ὁμολογίας πεπισμένους). Поелику же вы окружаете меня болѣе какъ судьи, нежели какъ ученики, и желаете подвергнуть меня испытанію, а не сами ищете заимствовать: то для меня необходимо, чтобы, какъ въ судилищѣ, изслѣдованіе продолжилось, и какъ мнѣ непрестанно давали вопросы, такъ и я могъ сказать, что мною при-

¹⁾ Соч. Вас. т. IV, 258, 260.

нято. А вамъ совѣтую всѣми мѣрами домогаться услышать отъ меня не то, что пріятно вамъ, но что благоугодно Богу, согласно съ писаніемъ и не противорѣчить отцамъ“. Этимъ объясняется, почему собственно догматическихъ и догматико-полемиическихъ проповѣдей мы имѣемъ отъ Василія лишь три. Разсуждая объ этихъ проповѣдяхъ съ точки зрѣнія исключительно ораторскаго искусства, на нихъ обыкновенно смотрятъ, какъ на менѣе совершенныя произведенія его учительства. Паниль находя, что тѣ компетентныя отвѣты на разные утонченныя догматическіе вопросы, которые находятся въ этихъ проповѣдяхъ, какъ и вообще полемика съ ересями, были до нѣкоторой степени неизбѣжны и обязательны въ положеніи Кесарійскаго епископа, думаетъ, что отсутствіе строгой системы и методичности, уклоненія отъ главнаго предмета, несоразмѣрно—длинные остановки на мысляхъ эпизодическихъ, недостатокъ практическаго нравственнаго примѣненія догматическаго ученія все таки не оправдываются полемическими задачами оратора. Мы съ своей стороны думаемъ, что педантически—правильная структура слова именно не совмѣстима съ истинно ораторскимъ его характеромъ, не легко мирится съ тѣмъ возвышеннымъ одушевленіемъ, которому естественно требовать для себя безусловной свободы въ теченіи мыслей, что многія изъ уклоненій въ сторону отъ предмета въ догматическихъ проповѣдяхъ св. Василія представляютъ разсужденія по истинѣ прекрасныя, что вообще въ этихъ трехъ словахъ ученіе вѣры излагается не только полно, но также достаточно связно, стройно и ясно до наглядности, а слово „о томъ, что Богъ не есть виновникъ зла“, не только представляетъ классическое въ христіанской литературѣ опроверженіе дуализма, но по силѣ нравственныхъ увѣщаній, по остроумію и глубинѣ сужденій составляетъ въ этой литературѣ одно изъ первоклассныхъ произведеній ораторства. Немалую цѣну всей проповѣднической догматической полемикѣ Василія придаетъ уже то, что его задача не въ униженіи лично своего противника, а въ опроверженіи его заблужденія и въ выясненіи истины. „Не буду я говорить о томъ, какими науками занимался онъ (Аетій), какъ ворвался въ церковь Божию, чтобы не показаться мнѣ укорителемъ, вмѣсто

того, чтобы быть просто обличителемъ“. Въ словѣ противъ Савелліанъ, Арія и аномеевъ онъ едва однажды называетъ лишь по именамъ Савеллія и Маркіона...

Прекрасными во всѣхъ отношеніяхъ истинно ораторскими произведеніями единогласно признаются всѣми нравоучительныя и нравообличительныя слова Василія, изданныя Гарнье въ количествѣ двадцати четырехъ, къ которымъ позже присоединены были еще два слова: „о милости и судѣ“ и „утѣшеніе больному“, найденныя *Маттеи* въ рукописи Московской синодальной библіотеки, а также изданное кард. *Мани* по списку Ватиканской библіотеки слово о званіи священнослужителей (λόγος περί κατὰστασέως ἱερῶν), въ которомъ проповѣдникъ изображаетъ высокое достоинство и святость священства и его обязанностей, и наконецъ слово „о странницахъ“ (о женщинахъ, жившихъ вмѣстѣ съ клириками, но не состоявшихъ съ ними въ родствѣ), съ которымъ св. Василій обращался въ началѣ своего епископства къ подвѣдомственному ему клиру, указывая опасность для нравственности священно-служителей совместнаго жительства ихъ съ этими женщинами. Это слово найдено въ древней рукописи съ именемъ Василія *Бандини*, и со времени Голланда признается подлиннымъ. Въ этихъ проповѣдяхъ, совершенно отличныхъ по формѣ отъ предыдущихъ (на Шестодневъ и на Псалмы), Василій первый въ христіанствѣ утилизируетъ во всей полнотѣ для цѣлей христіанской каеэдръ современное ему свѣтское ораторское искусство, имъ въ совершенствѣ изученное, равно какъ разнообразныя научныя знанія, которыя въ качествѣ сравненій, объясненій и доказательствъ онъ при каждомъ удобномъ случаѣ вводитъ въ свои проповѣди. Всѣ его разсужденія здѣсь основаны на глубокомъ знаніи человѣческаго сердца и жизни и на самыхъ правильныхъ христіанскихъ началахъ. Слова эти служатъ нагляднымъ доказательствомъ того, какую пользу принесло Василію раннее и продолжительное обращеніе его среди людей самыхъ разнообразныхъ званій и положеній. По пластичности образовъ въ описаніи отдѣльныхъ добродѣтелей и пороковъ (при чемъ ораторъ, какъ сказано выше, широко пользуется характеристиками Плутарха Херонейскаго и Теофраста), равно ихъ происхожденія, разно-

образныхъ заблужденій сердца и его ложныхъ оправданій, въ изображеніи послѣдствій грѣха, со всѣми ихъ разновидностями, проповѣдникъ является по истинѣ классическимъ ораторомъ, а сила религіознаго одушевленія, обличенія, наставленія сообщаетъ имъ высшія качества ораторства собственно христіанскаго. Въ изобиліи встрѣчающіяся изображенія житейской дѣйствительности того времени, со всею ея внѣшнею обстановкой, дѣлаетъ эти проповѣди однимъ изъ первоисточниковъ бытовой исторіи того времени. Масса отдѣльныхъ сентенцій, тонкихъ замѣчаній и изреченій дѣлаетъ ихъ настоящимъ училищемъ христіанской мудрости и благочестія. По внѣшней формѣ проповѣди этой группы гораздо правильнѣе и стройнѣе не только остальныхъ проповѣдей самаго Василія, но и произведеній многихъ лучшихъ проповѣдниковъ его времени. Почти каждая проповѣдь начинается особымъ текстомъ, свободно избраннымъ или взятымъ изъ дневнаго библейскаго чтенія и кромѣ того имѣетъ отношеніе къ цѣлому чтенію анагносты. Такъ 1-е слово о постѣ начинается словами 3-го ст. 80-го псалма, но при этомъ проповѣдникъ основывается на прочитанномъ предъ тѣмъ мѣстѣ изъ Исаіи. Затѣмъ въ проповѣди обыкновенно имѣется вступленіе, составленное всегда художественно, по правиламъ классическаго ораторства. Таковъ напримѣръ приступъ въ словѣ на слова: *внемли себѣ* (IV. 30—31). Раздѣленіе рѣдко высказывается открыто, но обыкновенно всегда имѣется въ виду. Отклоненія отъ прямаго хода рѣчи, повторенія, особенно въ описаніяхъ, встрѣчаются и здѣсь, но не особенно часто. Лучшія изъ этихъ словъ: о зависти, на упивающихся, на гнѣвающихся, во время голода и засухи, на слова: *внемли себѣ*, о смиреніи, побудительная къ принятію св. крещенія и 1-е слово о постѣ. Менѣе замѣчательны: слово о *постѣ второе* (Эразмъ Роттердамскій заподозрѣваетъ его подлинность на томъ основаніи, что оно по степени достоинства далеко не равняется съ первымъ, но принадлежность его Василию подтверждается свидѣтельствами Іоанна Дамаскина и Симеона Логовета), о благодареніи, о томъ, что не должно прилѣпляться къ житейскому, о милости и судѣ, утѣшеніе больному. Объемъ этихъ проповѣдей умеренный, тогда какъ бесѣды на шестодневъ самъ Василій при-

знаетъ слишкомъ длинными ¹⁾.—Пять похвальныхъ словъ мученикамъ отличаются наибольшою степенью ораторства, искусственности, хотя дышатъ глубокою искренностію и силою истинно-религіознаго одушевленія. Между прочимъ, онѣ заслуживаютъ вниманія по опредѣленію отличія христіанскаго похвальнаго слова отъ языческаго панегирика. Слово на день мученика Гордія содержитъ въ себѣ мастерски-художественно нарисованную картину мученій христіанъ отъ языческихъ гонителей. Относительно слабѣе другихъ слово на день мученика Маманта, состоящее главнымъ образомъ изъ доказательствъ примѣрами того, что званіе простаго постуха не унижаетъ святаго. Принадлежность Василию слова на день мученика Варлаама оспаривается учеными, изъ которыхъ одинъ Тильмонъ считаетъ его произведеніемъ кесарійскаго святителя; Дюпень, судя по слогу, считаетъ его принадлежащимъ Златоусту, у котораго есть и другое слово, несомнѣнно ему принадлежащее, на день того-же святаго; съ Дюпенемъ соглашается и Селье, и Минъ перепечатываетъ въ своемъ изданіи цѣлое разсужденіе, содержащее въ себѣ обширное доказательство этой мысли ²⁾. Но Василию приписываютъ эту проповѣдь VII вселенскій соборъ, Симеонъ Метафрастъ и Іоаннъ Дамаскинъ. Камень преткновенія при рѣшеніи вопроса о томъ, кому принадлежитъ это слово—Василию или Златоусту состоитъ въ томъ, что, какъ видно изъ самаго слова, оно произнесено при гробѣ мученика, между тѣмъ изъ слова Златоуста, несомнѣнно ему принадлежащаго, видно, что мощи св. Варлаама находились близъ Антиохіи.

Обратимся къ болѣе подробному изученію лучшихъ проповѣдей Василия. Какъ мы сказали, болѣе выдающимися особенностями его рѣчи служить наглядность и живость изображеній. Лучшее въ этомъ отношеніи, какъ и по силѣ ораторскаго одушевленія, слово на упивающихся. Наканунѣ того дня, когда говорена проповѣдь, Кесарійцы, собравшись за городомъ, на гробахъ мучениковъ, предавались грубому пьянству и увеселеніямъ. Св. Василию тѣмъ болѣе тяжело было видѣть такое по-

¹⁾ Творенія Вас. по рус. изд. т. 1, стр. 154.

²⁾ *Ceüller*—hist. gener. des auteurs ed. 1860, t. IV, p. 388 *Migne*--patrol. t. XXXI, col. 11—20.

веденіе своей паствы, что предъ тѣмъ въ продолженіе семи недѣль, т. е. въ продолженіе всего поста и страстной седмицы, онъ поучалъ ихъ христіанскому благочестію. Полный сердечной скорби, онъ выступаетъ съ своимъ обличеніемъ. „Вчерашнее зрѣлище побуждаетъ меня къ слову, но мое усердіе удерживается бесполезностію прежнихъ трудовъ. И земледѣлецъ когда не взошли у него первыя сѣмена, не съ такимъ рвеніемъ начинаетъ вновь сѣять на той-же пашнѣ. Сколько ночей проводили вы въ бдѣніи напрасно, сколько дней напрасно вы собирались сюда! Одинъ вечеръ, одно прираженіе врага обратили въ ничто весь вашъ подвигъ! Откуда же быть во мнѣ теперь усердію къ слову?“ Эти мысли, развитыя проповѣдникомъ, составляютъ первое *вступленіе* въ словѣ. Далѣе слѣдуетъ *второе* вступленіе, составляющее картинное изображеніе проступка, который проповѣдникъ хочетъ обличать. „Невоздержныя жены, забывъ страхъ Божій, презрѣвъ вѣчный огонь, въ тотъ самый день, когда, ради воспоминаемаго Воскресенія, надлежало имъ, сидя въ своихъ домахъ, имѣть въ мысли тотъ день, въ который отъкроются небеса, явятся намъ съ небесъ Судія и трубы Божіи, и воскресеніе мертвыхъ и праведный судъ, и воздаяніе каждому по дѣламъ его, вмѣсто того, чтобы вести о семъ бесѣду, очищать сердца отъ грѣховныхъ помысловъ, слезами смывать съ себя прежніе грѣхи, приготовляться къ срѣтенію Христа въ великій день Его явленія,—свергнувъ съ себя иго рабства Христу (*ἀποσεισάμεναι τὸν ζυγὸν τῆς δουλείας τοῦ χριστοῦ*), сбросивъ съ головы покровы благоприличія, презрѣвъ Бога, презрѣвъ ангеловъ Его (Паниль хочетъ здѣсь подѣ *ἄγγελοι*, согласно апостольской и апокалипсической терминологіи этого слова, разумѣть предстоятелей Церкви), безстыдно выставя себя на показъ всякому мужскому взору, распустивъ волосы, влача за собою одежды, играя ногами, съ наглымъ взоромъ, съ разливающимся смѣхомъ, неистово предаваясь пляскѣ, вызывая всю похотливость молодыхъ людей, составивъ хоры за городомъ, при гробахъ мучениковъ, освященные мѣста сіи сдѣлали мѣстами собственнаго позора (*εργαστήριον τῆς ἰοκίας αὐτῶν ἀσχημοσύνης τοὺς ἡγιαμένους τόπους πεποιήν*), осквернили воздухъ эротическими пѣснями, осквернили землю, нечистыми

ногами попирая ее въ пляскѣ, ставъ подлинно безстыдными, совершенно изступленными, не оставивъ и возможности превзойти ихъ въ неистовствѣ (повидимому здѣсь рѣчь идетъ о какомъ-либо языческомъ праздникѣ, принадлежавшемъ въ кругу весеннихъ праздниковъ въ честь „матери—земли“, Деметры, отъ котораго еще не отвыкли христіане, живя совмѣстно съ язычниками,—напримѣръ—люперкаліяхъ). Какъ умолчу я объ этомъ, какъ и оплачу, сколько должно? Вино было у насъ причиною гибели столькихъ душъ, данное Богомъ къ облегченію цѣломудренной немощи, но содѣлавшееся нынѣ для невоздержныхъ оружіемъ невоздержанія. „Я не рѣшился прямо въ лице сказать что-либо опьянѣвшимъ, только потому, что мои слова въ то время не имѣли бы никакого дѣйствія. Теперь же хочу сказать „нѣчто противъ упивающихся, въ надеждѣ, что хотя на половину будетъ полезно мое слово“. Такъ пришелъ проповѣдникъ къ темъ. Затѣмъ онъ обращается къ ея изслѣдованію, въ которомъ объясняетъ, что 1) чрезъ пьянство человѣкъ уподобляется безсловесному животному, 2) разрушаетъ свое тѣло, 3) разстраиваетъ свои душевныя силы, 4) становится предметомъ общаго посмѣянія. Первая часть представляетъ картину, изображающую состояніе пьянаго. Какое различіе между пьянымъ и животнымъ? Остается ли онъ господиномъ разума, который долженъ, по мысли Творца, сдѣлать тебя владыкою всей твари? Пьяный лишается разсудка и совершенно подобенъ животному. Мало того: пьяный лишенъ разума еще больше, чѣмъ животное. Всѣ животныя только въ извѣстное время чувствуютъ потребность въ совокупленіи, а пьяница, тѣло котораго охватывается неестественнымъ жаромъ, чувствуетъ себя во всякое время сильнымъ на распутство. Пьянство лишаетъ человѣка не только разсудка, но и дѣйствія вѣншихъ чувствъ. У какого животного такъ слабы зрѣніе и слухъ, какъ у пьянаго? Не узнавая своихъ домашнихъ, онъ часто бѣжитъ къ чужимъ, какъ будто бы они были самыми близкими для него людьми. Уши его наполнены шумомъ, подобнымъ шуму моря, земля и горы кажутся ему движущимися. Онъ то смѣется безъ всякаго повода, то неутѣшно плачетъ, онъ не въ мѣру то смѣлѣ, то робокъ, то впадаетъ въ глубокій

сонъ и съ трудомъ дышетъ, какъ будто пришелъ для него смертный конецъ, а проснувшись онъ бываетъ еще безчувственнѣе и глупѣе, чѣмъ во снѣ. „Ихъ жизнь есть сновидѣніе, и иногда не имѣя одежды, не зная что будутъ ѣсть на слѣдующій день, тѣ въ упоеніи царствуютъ, предводительствуютъ войсками, строятъ города, дѣлаютъ деньги. Такиимъ обольщеніемъ наполняетъ сердце ихъ кипящее въ немъ вино. Другіе опьяненіемъ приводятся въ противоположное состояніе: впадаютъ въ отчаяніе, становятся унылыми, слезливыми, отъ всего приходятъ въ ужасъ. Одно и то же вино, смотря по тѣлосложенію, производитъ въ душахъ различныя настроенія. У кого, приводя кровь въ волненіе, разцеѣтаетъ на поверхности тѣла, тѣхъ дѣлаетъ свѣтлыми и радостными; у кого сгущаетъ и сжимаетъ кровь, тѣхъ приводитъ въ противоположное состояніе. Невоздержность въ удовольствіяхъ изъ вина льется какъ изъ источника, и вмѣстѣ съ упоющимъ питіемъ вторгается недугъ похотливости, отъ котораго наглость упившихся превосходитъ всякое неистовое стремленіе скотовъ. Безсловесныя знаютъ уставы естества, а упившіеся ищутъ въ мужскомъ полѣ женскаго и въ женскомъ—мужскаго“. Проникнутый святымъ негодованіемъ пастыря, Василій не замѣчаетъ, какъ онъ здѣсь выходитъ за предѣлы священнаго благоприличія церковной катедры и, не останавливаясь на изображеніи наиболѣе гнуснаго вида мѣстной восточной порочности, продолжаетъ слишкомъ реальное свое изображеніе. „Они не только чахнутъ отъ излишества удовольствій, но и при самой тучности тѣло у нихъ наполнено влагою и мокротъ и лишено жизненной силы. Глаза у нихъ синіе, поверхность тѣла блѣдная, дыханіе трудное, языкъ не твердый, произношеніе неясственное, ноги слабыя какъ у дѣтей, отдѣленіе излишествъ происходитъ само собою, какъ у мертваго. Какъ корабли застигнутые бурей, когда начинаютъ заливаться водою, выбрасываютъ помалу свой грузъ, такъ и для упившихся необходимо облегченіе отъ обременяющаго ихъ. Но изрыгая и изблевывая, едва освобождаются отъ бремени (22). Жалокъ одержимый бѣсомъ, а упившійся недостойнъ и сожалѣнія, потому что борется съ произвольно накликаемымъ бѣсомъ“. „Отъ непрестаннаго наслажденія увяда-

ють чувства. Отъ чрезмѣрнаго сластолюбія упивающіеся, сами того не замѣчая, теряють ощущеніе удовольствія. Вино для нихъ невкусно и водяно, ходя и не разбавлено, молодое вино представляется на вкусъ тепловатымъ, ходя оно прохладно, да и самый снѣгъ не можетъ утушить пламени, возженного внутри. Когда мозговые оболочки наполняются чадомъ, какой выдѣляетъ испаряющееся вино, голова поражается нестерпимыми болями, и не имѣя силъ держаться, опадаетъ туда и сюда, качаясь на позвонкахъ. Голова тяжела отъ опьяненія, они дремлютъ, зѣваютъ, видятъ какъ въ туманѣ, чувствуютъ тошноту. Тѣло у нихъ отекаетъ, глаза влажны, уста сухи и горятъ. Какое человеческое тѣлосложеніе будетъ такъ крѣпко, чтобы устоять противъ послѣдствій пьянства? Отъ него происходитъ разслабленіе и дрожаніе, дыханіе прерывается, нервы теряютъ свою напряженность, происходитъ трясеніе во всемъ составѣ тѣла. Затѣмъ проповѣдникъ изображаетъ сцену пиршества со всею его обстановкой,—великолѣпную бытовую картину изъ жизни тогдашняго общества, (23) и далѣе продолжаетъ: „жалкое зрѣлище для очей христіанскихъ! Того, кто цвѣтетъ возрастомъ, полонъ тѣлесныхъ силъ, отличенъ въ воинскихъ спискахъ, того, лежачаго, переносятъ домой. Кто долженъ быть страшенъ врагамъ—дѣлается посмѣшищемъ ребятишекъ на площади. Онъ низложенъ безъ меча, убитъ безъ враговъ. Человѣкъ вооруженный, въ самомъ цвѣтѣ лѣтъ, готовъ потерпѣть отъ враговъ что угодно. Кого стану оплакивать? Дѣвъ ли, не вступившихъ въ замужество, или тѣхъ, которые уже носятъ иго супружества? Одни пришли домой, не имѣя уже дѣвства, другія не возвратились къ мужьямъ цѣломудренными. Ибо если нѣкоторыя и спасли тѣло отъ грѣха, то приняли растлѣніе въ душу“. Послѣ ряда подобныхъ описаній, проповѣдникъ возвращается къ началу и дѣлаетъ, въ заключеніе проповѣди, слѣдующія увѣщанія. „Какъ Пятидесятница приметъ васъ, поругавшихъ такъ Пасху? Въ Пятидесятницу было явное и всемъ видимое сошествіе Св. Духа, а ты предварительно сдѣлалъ себя жилищемъ сопротивнаго духа, сталъ храмомъ идольскимъ. Какъ будете начальствовать надъ рабами, когда сами поработочены похотами несмысленными? Какъ будете вразумлять дѣтей, когда сами ведете жизнь неразумную

и безчинную? Итакъ что же? Оставить ли мнѣ васъ въ такомъ положеніи? Но боюсь, чтобы безчинный не сдѣлался еще развратнѣе. Да уврачуесть пьянство постъ, срамныя пѣсни—псаломъ; слезы да будутъ врачевствомъ смѣха. Вмѣсто пляски преклони колѣна, вмѣсто рукоплесканій ударяй въ грудь, а нарядность въ одеждѣ да замѣнитъ смиреніе“.

Съ такою же классическою пластичностью и силою дѣйствія, проповѣдникъ изображаетъ гнѣвливаго (IV, 163), завистливаго (IV, 179), постящагося (IV, 12), любостяжителяго (IV, 84), немилосердаго богача съ его образомъ жизни (IV, 99), ростовщика (б. на XIV псаломъ), смиреннаго и кроткаго и рядъ другихъ характеровъ и типовъ. Мы уже упоминали выше о томъ вліяніи, какое имѣли на эти нравописательныя картины и характеристики Василя характеристики Плутарха Херонейскаго. Тенденція Василя къ сближенію міросозерцанія религіознаго съ міросозерцаніемъ научнымъ дозволяетъ и а priori предположить, что онъ не могъ быть чуждымъ ни подраженій классикамъ, ни заимствованій изъ нихъ тамъ, гдѣ ихъ правоучительныя разсужденія отличались стонческою возвышенностью и чистотою нравственнаго ученія.

Н. Барсовъ.

(Продолженіе будетъ).

Отношеніе евангельскаго правоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа.

(Продолженіе *).

II.

Согласно плану нашего апологетическаго этюда, въ этой главѣ мы должны подвергнуть критическому анализу первые семь доводовъ, приводимыхъ авторомъ разсматриваемый брошюры въ видахъ ниспроверженія общепринятаго въ православно-богословской литературѣ мнѣнія и ради оправданія „своего“ воззрѣнія. Но задачею и этой главы поставляемъ отнюдь не опроверженіе только аргументаціи толкователя — новатора, но и положительное выясненіе дѣла. Послѣ этого предварительнаго замѣчанія обратимся къ оцѣнкѣ перваго изъ доводовъ, указанныхъ во введеніи настоящаго нашего труда.

А) Разсматриваемая брошюра усиливается доказать, будто бы слушатели Господа *ничего иного* не могли видѣть въ Его цитатахъ, кромѣ толкованій Моисеева закона книжниками и фарисеями, и что вслѣдствіе этого со стороны Спасителя было бы даже не педагогично или бесполезно обращаться прямо къ этому закону и приводить его постановленія. Ради оправданія этой своей мысли авторъ старается изобразить непосредственныхъ слушателей Господа самыми грубыми невѣждами въ писанномъ Моисеевомъ законѣ. О слушателяхъ Богочеловѣка, въ числѣ коихъ прежде всего были избранные имъ св. апо-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1895 г., № 1.

стола, авторъ говоритъ слѣдующее: „Если они имѣли какое-нибудь представленіе о законѣ, то единственно только по суб-ботнымъ толкованіямъ книжниковъ и фарисеевъ. Подлинный Моисеевъ законъ былъ для нихъ, можно сказать, книгою за семью печатами. Представленіе о немъ было у нихъ перемѣшано и съ фарисейской казуистикою, и съ преданіями старцевъ, и съ измышленіями народной фантазіи. Въ этомъ отношеніи слушатели Господа напоминаютъ намъ темный крестьянскій людъ, который подъ вліяніемъ суевѣрныхъ начетчиковъ и грамотницъ—черничекъ самыхъ странныхъ измышленій фантазіи относить часто къ писанію: „это и въ Писаніи есть“, говоритъ онъ, защищая какую-нибудь дикую нелѣпость. Если-бы Господь въ Своей бесѣдѣ съ подобными невѣждами въ законѣ сталъ ссылаться даже дѣйствительно на подлинныя постановленія Моисея, то и въ такомъ случаѣ въ представленіи Его слушателей были-бы *только* тѣ толкованія на ветхозавѣт-ный законъ, которыя они слышали отъ книжниковъ и фарисеевъ“ ¹⁾). Изобразивши такими мрачными чертами слушателей нагорной проповѣди и не сдѣлавъ никакой оговорки даже въ пользу св. апостоловъ, авторъ и утверждаетъ, будто бы Іисусу Христу не было даже надобности цитовать заповѣди Моисея закона.

Прежде всего спрашивается: вѣрно-ли изображено у толкователя—новатора положеніе дѣла? Напротивъ, вынуждаемся сказать, онъ ради своей цѣли намѣренно извращаетъ его, тщательно замалчивая все, что въ Новомъ завѣтѣ есть неблагопріятнаго для его предвзятой мысли и что опровергаетъ ее.

Глава, съ коей начинается изложеніе нагорной проповѣди Спасителя, заключаетъ въ первыхъ своихъ стихахъ слѣдующія знаменательныя слова: *Увидѣвъ народъ, Онъ (Христосъ) возшелъ на гору, и когда сѣлъ, приступили къ Нему ученики Его. И Онъ, отверзши уста Свои, училъ ихъ* (Матѳ. V, 1—2). Въ Евангеліи отъ св. Луки тоже говорится, что нагорная проповѣдь Спасителя была обращена прежде всего и главнымъ образомъ къ непосредственнымъ ученикамъ Его. *Возведши очи Свои*

¹⁾ Стран. 13 и 14 въ рассматриваемой брошюрѣ.

на учениковъ Своихъ, Онъ говорилъ: блаженны алчущіе (VI. 17, 19 и 20) и проч. Хотя Спаситель избралъ Своихъ учениковъ изъ народной среды, но, само собою разумѣется, это были лучшіе ея представители не по однимъ только нравственнымъ своимъ качествамъ. Объ ученикахъ Своихъ Онъ не разъ говорилъ, что имъ дано знать тайны царства небснаго и что потому Онъ учить ихъ не посредствомъ приточнаго способа рѣчи (Матѳ. XIII, 10—12). Все это обязываетъ думать, что тѣ, къ кому главнымъ образомъ обращена была нагорная бесѣда Спасителя, если не были учеными въ родѣ книжниковъ и фарисеевъ, то во всякомъ случаѣ были свѣдущи въ писанномъ ветхозавѣтномъ законѣ и не смѣшивали его съ книжническими и фарисейскими измышленіями. Мало того: такъ какъ св. Апостолы предназначались къ особой миссіи вѣстниковъ и строителей царства Божія на землѣ, Церкви Христовой, то требовалось, чтобы ихъ Божественный Учитель прямо и ясно возвѣстилъ имъ какъ Свое отношеніе къ постановленіямъ Моисеева закона, такъ и свои особыя заповѣди, потребныя членамъ благодатно—духовнаго царства Его. Это-же само собою предполагаетъ знакомство учениковъ Христовыхъ и съ Боговдохновенной священной письменностью евреевъ. Да и вообще на какомъ достаточномъ основаніи можно отвергать знакомство ихъ съ нею? Св. апостолъ Павелъ пишетъ Тимоѳею, между прочимъ, слѣдующее: *ты изъ дѣтства знаешь священныя писанія* (2 посл., III, 15). По безусловно-авторитетному свидѣтельству этого Апостола оказывается, что еще въ самый ранній періодъ жизни желающіе изъ іудеевъ имѣли полную возможность надлежаще ознакомиться съ ветхозавѣтнымъ священнымъ писаніемъ. Всего естественнѣе допустить это знакомство съ писаннымъ закономъ въ особенности для тѣхъ, кого Богочеловѣкъ не безъ особой же причины благоволилъ избрать въ Свои непосредственные ученики и въ извѣстнаго рода продолжатели совершеннаго Имъ великаго дѣла. Если Фарраръ не безъ основанія говоритъ, что у іудеевъ тогдашняго времени образованіе каждаго мальчика сводилось исключительно къ изученію Свящ. Писанія ¹⁾, то тѣмъ съ наи-

¹⁾ Стран. 41 въ 1-й части сочиненія: *Жизнь Иисуса Христа* (СПб. 1885 г.).

большимъ правомъ можно сказать, что непосредственные ученики Господа Иисуса Христа были избраны изъ числа лицъ, по преимуществу знакомыхъ съ Писаніями Вехтаго Заѣта. Косвенно подтверждается это и нашимъ церковнымъ преданіемъ. По его свидѣтельству благовѣстіе архангела Гавріила Пресв. Дѣвѣ Маріи о чрезвычайномъ зачатіи ея Сына Всевышняго совершилось тогда, когда она, читавшая писаніе Св. пророка Исаи, размышляла объ его пророчествѣ касательно рожденія дѣвою Мессіи—Христа. Если такъ распространено было у іудеевъ чтеніе Свящ. Писанія, то не странно-ли отказывать имъ и въ особенности св. апостоламъ въ хорошемъ знакомствѣ съ писаннымъ Словомъ Божиимъ?

Мы въ правѣ не только предполагать, но и считать несомнѣннымъ фактомъ знакомство по крайней мѣрѣ весьма многихъ іудеевъ съ ветхозавѣтной священной письменностью. Въ доказательство своего презрительнаго взгляда на іудеевъ толкователь—новаторъ ссылается на отзывъ объ іудейской народной массѣ, сдѣланный книжниками и фарисеями, называвшими ся представителей „невѣждами въ законѣ, проклятыми“ (Іоан. VII, 49). Но кому-же невѣдома надмѣнность книжниковъ и фарисеевъ, заявлявшихъ презрительнымъ отношеніемъ къ людямъ не ихъ касты? Книжники и фарисеи неоднократно обнаруживали свое горделивое отношеніе даже къ самому Иисусу Христу. Не странно-ли же избирать завѣдомо пристрастныхъ лицъ въ судьи и полагаться на ихъ приговоръ? Если бы авторъ разсматриваемой брошюры дорожилъ одною истиною, въ такомъ случаѣ нашель-бы въ VII-й же главѣ Евангелія отъ Іоанна неоспоримое доказательство того, что и представители народной массы, во время земной жизни Богочеловѣка, были въ той или другой степени свѣдущи въ писанномъ ветхозавѣтномъ законѣ.

По поводу одной рѣчи Иисуса Христа произошли въ *народѣ* споры о томъ, не Мессія ли Онъ? Важно то, что спорившіе, защищая свою мысль, ссылались на слова *Свящ. Писанія*, отпосыція къ Мессіи (Іоан. VII, 40—43). Основываясь на ветхозавѣтныхъ пророчествахъ о Немъ, нѣкоторые изъ народа увѣровали въ Богочеловѣка. Это обстоятельство было очень не-

пріятно фарисеямъ, и вотъ они не только упрекають въ невѣжествѣ, но и проклинаяють народъ (ст. 48—49). Все это служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ того, что іудейская народная масса, по крайней мѣрѣ въ значительномъ числѣ ея представителей, была знакома съ письменнымъ ветхозавѣтнымъ закономъ и вообще съ ветхозавѣтнымъ Словомъ Божиимъ. Но въ пользу этого говоритъ не мало и другихъ весьма важныхъ же свидѣтельствъ. Приведемъ хотя одно изъ нихъ. Слыша ученіе Іисуса Христа о томъ или иномъ предметѣ, люди изъ народной среды нерѣдко выражали изумленіе, какъ Онъ знаетъ *Писаніе*, не учившись (Іоан. VII, 15)? Подобное явленіе было-бы невозможно, если бы народъ не былъ знакомъ непосредственно съ Свящ. Писаніемъ. Само собою разумѣется, противъ этого нисколько не говоритъ то обстоятельство, что нерѣдко самъ Спаситель упрекалъ народъ за его тупость къ воспріятію его ученія (Лук. VIII, 10). Причину этой тупости Іисусъ Христосъ поставляетъ отнюдь не въ томъ, что народъ не зналъ Свящ. Писанія, а въ томъ, что сердце его отличалось нравственной загроубѣлостью (Матѣ. XIII, 15). Этимъ-же недугомъ еще болѣе страдали книжники и фарисеи, доказательствомъ чего служатъ какъ частыя обличенія ихъ Спасителемъ, такъ и ихъ сравнительно болѣе упорное невѣріе въ Него.

Такимъ образомъ, вполнѣ неправильна мысль толкователя—новатора, будто бы іудейскій народъ вовсе не былъ знакомъ съ писаннымъ закономъ. Однако нарочито сдѣлаемъ уступку автору и согласимся съ его ложной мыслью, будто всѣ люди изъ народа познакомились съ Свящ. Писаніемъ исключительно по субботнимъ толкованіямъ его книжниками и фарисеями. Развѣ вытекаетъ изъ этого то заключеніе, которое сдѣлано въ разсматриваемой брошюрѣ? Свящ. Писаніе вѣдь читалось весьма часто предъ народомъ книжниками и фарисеями и затѣмъ истолковывалось ими. Какъ происходило въ синагогахъ и во храмѣ чтеніе и толкованіе Свящ. Писанія, это мы видимъ и на примѣрѣ Іисуса Христа. Вотъ что, между прочимъ, находимъ въ евангельскомъ повѣствованіи касательно этого предмета. Однажды, придя въ Назаретъ, Спаситель вошелъ въ синагогу въ субботній день и всталъ читать. Ему подали книгу

пророка Исаи. Раскрывъ ее, Онъ буквально прочиталъ изъ ней относящееся къ Нему мѣсто и сказалъ: *нынѣ исполнилось писаніе сіе, слышанное вами* (Лук. IV, 16 -- 21). Спрашивается: развѣ не могъ народъ ознакомляться таковымъ путемъ и съ писаннымъ ветхозавѣтнымъ закономъ? При указанномъ веденіи дѣла не представляется неизбѣжнымъ смѣшивать слова писаннаго закона Моисеева съ словами толкователей его. Каждый могъ ясно видѣть различіе между ними и отдѣлять толкованія отъ истолковываемаго. А такъ какъ іудеи были читателями Слова Божія и въ большинствѣ своемъ отличались изумительной памятью ¹⁾, то болѣе усердные изъ нихъ могли даже съ буквальной точностью знать и, конечно, знали не только заповѣди Моисеева закона, но и цѣлые отдѣлы тѣхъ или другихъ книгъ Библіи.

Къ сказанному нами не мѣшаетъ прибавить и слѣдующее. Если бы Іисусъ Христосъ имѣлъ въ виду противопоставить Свое ученіе исключительно лжетолкованіямъ Моисеева закона, якобы отождествлявшимся въ мысли Его слушателей съ дѣйствительными постановленіями этого закона, въ такомъ случаѣ Онъ не имѣлъ-бы нужды говорить: *Я пришелъ не нарушить законъ или пророковъ, но исполнить*. Тогда изъ устъ Его вышла-бы совсѣмъ другая рѣчь. Онъ сказалъ-бы, что пришелъ указать, какъ превратно истолковываются книжниками и фарисеями постановленія Моисеева закона, отдѣлить одни отъ другихъ, смѣшавшіяся въ общемъ народномъ сознаніи, постановленія Моисеева закона и превратныя толкованія его и, поставивъ на видъ подлинныя заповѣди этого закона, дать имъ надлежащее истолкованіе. А такъ какъ Богочеловѣкъ ничего такого не сказалъ, то и съ этой стороны выходитъ, что толкователь—новаторъ совершенно не правъ.

Итакъ оказывается безусловно невѣрною мысль, будто слушатели Спасителя были совершеннѣйшими невѣждами въ писанномъ законѣ и будто бы Богочеловѣку не было никакой нужды цитовать постановленія этого закона и сопоставлять ихъ съ Своимъ ученіемъ.

¹⁾ Стр. 9 в друг. въ сочиненіи г. профессора Троицкаго: *Религіозное общественное и юсударственное состояніе евреевъ во время судей* (Спб. 1885 г.).

Б) Напрасно видить толкователь—новаторъ нѣкоторое подтвержденіе своего взгляда на цитаты нагорной проповѣди въ томъ обстоятельствѣ, что постановленія Моисеева закона приводятся Иисусомъ Христомъ не съ буквальною точностью ¹⁾. Нѣтъ никакихъ основаній требовать этой буквальной точности и построить на отсутствіи ея возраженіе противъ общепринятаго у отечественныхъ толкователей мнѣнія. Достаточно, если указываемыя Спасителемъ предписанія Моисеева закона по существу своему дѣйствительно заключаются въ немъ.

Въ Новомъ Завѣтѣ весьма часто приводятся безъ буквальной точности тѣ или иныя мѣста несомнѣнно изъ ветхозавѣтныхъ книгъ Свящ. Писанія. Но, чтобы безъ особой нужды не удлиннять нашей рѣчи, приведемъ въ доказательство сказаннаго лишь немногіе примѣры. Въ Евангеліи отъ Матвея цитуются, между прочимъ, слова изъ книги пророка Михея: *и ты, Вилеємъ, земля Іудина, ничѣмъ не меньше воеводствъ Іудиныхъ, ибо изъ тебя произойдетъ вождь, который упасетъ народъ мой, Израиля* (11, 6). Между тѣмъ, вотъ чтó читаемъ въ книгѣ упомянутаго пророка: *и ты Вилеємъ — Еффрафа, малъ-ли ты между тысячами Іудиными? Изъ тебя произойдетъ Мнѣ тотъ, который долженъ быть Владыкою во Израиль и котораю происхожденіе изъ начала, отъ дней вѣчныхъ* (V, 2). Св. Евангелистъ Маттеей, говоря о прибытіи Иисуса Христа въ предѣлы Завулоновы и Нефѣалимовы, замѣчаетъ: *да сбудется реченное чрезъ пророка Исаію, который говоритъ: земля Завулонова и земля Нефѣалимова, на пути приморскомъ, за Іорданомъ, Галилея языческая, Народъ, сидящій во тьмѣ, увидѣлъ свѣтъ великій и сидящимъ во странѣ и тѣни смертной возсіялъ свѣтъ* (IV, 14—16). У пророка-же Исаіи это мѣсто читается такъ: *прежнее время умалило землю Завулонову и Нефѣалимову, но послѣдующее возвеличитъ приморскій путь, за-Іорданскую страну, Галилею языческую. Народъ, ходящій во тьмѣ, увидитъ свѣтъ великій; на живущихъ въ странѣ тѣни смертной свѣтъ возсіяетъ* (IX, 1—2). Въ Евангеліи отъ Іоанна передаются, между прочимъ, слѣдующія слова Спасителя: *у про-*

¹⁾ Стран. 18 въ брошюрѣ.

роковъ написано: и будутъ всѣ научены Богомъ. Всякій, слышавшій отъ Отца и научившійся, приходитъ ко Мнѣ (VI, 45). Между тѣмъ, слова, цитруемые изъ книги пророка Исаіи, читаются въ ней такъ: и всѣ сыновья твои будутъ научены Господомъ, и великій миръ будетъ у сыновей твоихъ (LIV, 13).

Такихъ параллелей весьма много можно было-бы привести. Всѣ онѣ свидѣтельствуютъ, что въ Новомъ Завѣтѣ представляется весьма обычнымъ явленіемъ небуквальное приведеніе ветхозавѣтныхъ изреченій. Что же при этомъ удивительнаго, если Иисусъ Христосъ приводитъ не съ буквальной точностью и нѣкоторыя заповѣди Моисеева закона. Фактъ этотъ нисколько не свидѣтельствуетъ, будто Онъ имѣетъ въ виду исключительно лже толкованія Моисеева закона, а не заповѣди послѣдняго ¹⁾.

В) Что Спаситель, будто бы, имѣлъ въ виду исключительно лже толкованія Моисеева закона, а не самый законъ, это нисколько не оправдывается и слѣдующимъ соображеніемъ. Если бы онъ хотѣлъ сопоставить и сопоставлялъ Свое ученіе съ чисто-божескими ветхозавѣтными постановленіями, говорить авторъ, то Онъ не сталъ-бы, какъ это, повидимому дѣлаетъ, замалчивать все, что есть высшаго и идеальнаго въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ, не могъ-бы брать только самую не совершенную и слабую сторону Моисеева законодательства, разбивать ее, унижать изъ—за ней весь древній законъ, противопоставляя ему собственныя заповѣди, растворенныя духомъ любви и всепрощенія. Если Господь хотѣлъ увѣрить слушателей въ томъ, что Онъ пришелъ исполнить законъ и пророковъ, то Онъ долженъ бы былъ указать все, что есть высшаго и совершеннѣйшаго въ Моисеевомъ законодательствѣ и въ пророческихъ книгахъ,—показать, что и въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ не только запрещаются преступныя дѣйствія въ родѣ убійства, прелюбодѣянія и т. д., но и требуется уваженіе къ личности человѣка, забота о немъ и даже любовь къ нему, какъ къ себѣ самому ²⁾. Это возраженіе противъ общепринятаго мнѣнія все основано на недоразумѣніяхъ-же и на недо-

¹⁾ Справедливость требуетъ сказать, что самъ авторъ не придаетъ рѣшающаго значенія этому своему возраженію противъ общепринятаго мнѣнія.

²⁾ Стран. 18—19 въ брошюрѣ.

статочномъ знакомствѣ съ предметомъ, о которомъ трактуетъ толкователь—новаторъ.

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не является только плодомъ недо-разумѣнія съ его стороны та мысль, будто бы Іисусъ Христосъ въ своихъ цитатахъ останавливается на томъ, что есть наиболѣе слабаго и несовершеннаго въ цитуемомъ писаніи? Авторъ говоритъ, что Спаситель долженъ бы указать на при-сущность Моисееву закону внушеній уважать личность чело-вѣка, заботиться о немъ и даже любить его. Но развѣ не сдѣ-лалъ этого Спаситель? Вѣдь Онъ прямо и весьма ясно ссы-ляется на ветхозавѣтную заповѣдь, требующую любви къ ближ-нимъ. *Вы слышите*, говоритъ Онъ, *что сказано: люби ближ-няго твоего* (Матѳ. V, 43). Указывая на эту заповѣдь, Христосъ вмѣстѣ съ тѣмъ указывалъ и на всѣ постановленія Моисеева закона, такъ или иначе опредѣляющія проникнутое любовью отношеніе чело-вѣка къ его ближнимъ. Не распространяемся уже о томъ, что любовь сама собою предполагаетъ и уваженіе къ личности чело-вѣка, и заботы объ его духовномъ и матері-альномъ благѣ. За тѣмъ, развѣ не любовь-же къ ближнимъ лежитъ въ основѣ и тѣхъ другихъ заповѣдей Моисеева закона, на коихъ останавливается Богочеловѣкъ въ Своей нагорной проповѣди? Нарочито сошлемся на свидѣтельство св. апостола Павла, всесторонне и глубоко постигшаго сущность Моисеева законодательства во всѣхъ его подробностяхъ. Вотъ что гово-рить этотъ великій апостолъ: *заповѣди: не прелюбоудѣйствуй, не убивай, не украдь, не лжесвидѣтельствуй, не пожелай чу-жого и всѣ другія заключаются въ семь словъ: люби ближняго твоего, какъ самого себя* (Римл. XIII, 9). Но о томъ, что за-повѣдь о любви къ ближнимъ вмѣстѣ съ заповѣдью о любви къ Богу лежитъ въ основаніи всего нравственнаго ветхозавѣт-наго кодекса, говоритъ неоднократно даже самъ Богочеловѣкъ (Матѳ. XXII, 40). Такимъ образомъ, упрекъ, съ которымъ дерзнулъ выступить толкователь—новаторъ, лишень всякаго основанія и свидѣтельствуетъ только или объ его незнаніи и непониманіи дѣла, или о нежеланіи знать и понимать его, коль скоро оно не мирится съ его предвзятымъ взглядомъ на цитаты въ нагорной проповѣди.

Къ сказанному прибавимъ и еще одно замѣчаніе, представляющее нужнымъ. Если бы авторъ держался прежняго своего мнѣнія о нихъ, признавалъ и теперь, что Господь Иисусъ Христосъ во Своей нагорной проповѣди имѣетъ въ виду не одни только постановленія Моисеева закона, но и толкованія ихъ книжниками и фарисеями, въ такомъ случаѣ онъ тѣмъ болѣе не ставилъ-бы вопроса: почему Спаситель главнымъ образомъ поставляетъ на видъ заповѣди этого закона, воспрещающія сравнительно грубѣйшія преступленія, а не такія постановленія, въ которыхъ на *нашъ* взглядъ положительнѣе выражается идея любви къ ближнимъ? Книжники и фарисеи, современные Иисусу Христу, какъ видно изъ евангельскаго повѣствованія, въ большинствѣ своемъ дошли до такого нравственнаго огрубѣнія, что придавали значеніе лишь наиболѣе грубымъ нарушеніямъ интересовъ и правъ человѣческой личности. При этомъ, они естественно обращали вниманіе и своихъ учениковъ преимущественно на такія постановленія Моисеева закона, которыя направлены спеціально противъ грубыхъ преступленій. *Уже одно это было съ ихъ стороны превратнымъ истолкованіемъ и пониманіемъ закона Моисеева.* Потому-то, и Богочеловѣкъ цитуетъ главнымъ образомъ эти постановленія. Но, чтобы не только противоположить Свои новыя и высшія заповѣди заповѣдямъ Моисеева закона, но въ то же время и обличить заблужденія книжниковъ и фарисеевъ, Онъ поставляетъ на видъ ветхозавѣтную заповѣдь о любви къ ближнимъ, съ которою несовмѣстна и всякая вражда къ этимъ послѣднимъ, а не одно наприм. человекоубійство, и которая требуетъ уже положительной заботливости о благѣ ближняго.

Что же касается того обстоятельства, что Иисусъ Христосъ ссылается въ нагорной проповѣди лишь на Пятокнижіе Моисея, когда имѣетъ въ виду собственно заповѣди ветхозавѣтныя, то это вполнѣ понятно и иначе не могло быть. Не безъ причины-же пять книгъ, написанныхъ Моисеемъ, въ православной церкви признаются „законоположительными“ книгами ¹⁾. Въ Пятокнижіи Моисея изложены, между прочимъ, основы

¹⁾ Стран. 11 въ *Простран. христ. катехизисъ* митрополита Филарета.

и нравственного ветхозавѣтнаго законодательства, по отношенію къ коему слѣдовавшіе за Моисеемъ пророки были собственно толкователями. Не безъ основанія-же евреи считали себя учениками Моисея (Іоан. IX, 28) и видѣли въ данномъ чрезъ него законѣ образецъ вѣдѣнія и истины (Рим. 2, 11, 20). Еще понятнѣе обращеніе Іисуса Христа преимущественно къ заповѣдямъ десятословія: послѣднее въ самомъ Словѣ Божіемъ прямо именуется словами завѣта или просто завѣтомъ (Исх. XXXIV, 28; Второз. IV, 13). Наконецъ, Богочеловѣкъ, какъ предсказанный и преобразованный самимъ Моисеемъ пророкъ—законодатель, имѣлъ сопоставить Свое нравоученіе съ заповѣдями законоположительныхъ книгъ Ветхаго Завѣта. Вотъ собственно почему Іисусъ Христосъ и не обращался къ другимъ книгамъ священной письменности евреевъ. Въ виду всего этого не представляется-ли безспорно страннымъ завѣреніе со стороны толкователя—новатора, будто бы Спаситель „долженъ“ ¹⁾ былъ приводить и нравственныя внушенія слѣдовавшихъ за Моисеемъ пророковъ? Такое завѣреніе есть, очевидно, плодъ богословской некультурности.

Коль скоро-же несомнѣнно, что Іисусъ Христосъ останавливается въ Своей нагорной проповѣди вовсе не на самой слабой и несовершенной сторонѣ Моисеева закона, а цитуетъ наиболѣе нужныя и характеристичныя постановленія его, то съ точки зрѣнія самаго толкователя—новатора выходитъ, что Спаситель имѣетъ въ виду не исключительно книжническія и фарисейскія лжетолкованія ветхозавѣтнаго закона. Значить, то

¹⁾ Мы отнюдь не противъ употребленія слова: *долженъ*, или, что одно, и то же, *обязанъ*, по отношенію къ Іисусу Христу. Противъ этого можетъ ратовать лишь злонамѣренная придирчивость, хотя бы она по фарисейски и прикрывалась маскою благочестія. Даже св. отцы и учителя церкви, какъ наприм. св. Афанасій, нерѣдко выражаются такъ: «Богъ *долженъ* былъ или надлежало Богу, возстановить свой образъ въ человѣкѣ» (De incarn. Dei p. 13). Равно и въ одобренныхъ св. Синодомъ руководствахъ по Догматическому богословію встрѣчаются выраженія въ родѣ слѣдующихъ: „Іисусу Христу *надлежало* быть примѣромъ во всемъ“ (стр. 158 въ 8 изданіи Догматич. богословія архіеп. Антонія). Такія слова умѣстно употребленныя выражаютъ, между прочимъ, и наше благоговѣніе къ нравственному величію Спасителя или Бога, не дозволяющее намъ допустить что-либо не свойственное Ему и недостойное Его. Но они должны соответствовать существу дѣла, чего не видимъ у нашего автора.

самое, чѣмъ разсчитывалось сокрушить общепринятое мнѣніе, на самомъ дѣлѣ лишь подтверждаетъ его правильность и непоколебимость.

Г) То обстоятельство, что Іисусъ Христосъ весьма часто обличалъ книжниковъ и фарисеевъ, поставляя на видъ превратное пониманіе ими Моисеева закона, ихъ ложныя нравственныя воззрѣнія, точно также не можетъ служить ни малѣйшимъ подтвержденіемъ той мысли, будто бы Спаситель въ нагорной проповѣди цитуетъ исключительно книжническія и фарисейскія жетолкованія Моисеева закона, и только имъ противопоставляетъ Свое ученіе.

Что Іисусъ Христосъ часто порицалъ книжниковъ и фарисеевъ за ихъ произвольное и превратное ученіе, это безспорно. Но какъ-же слѣдуетъ изъ этого, что Онъ и въ нагорной проповѣди имѣетъ въ виду исключительно это ученіе? Изъ одного факта никакая здравая логика не выведетъ необходимости другого. Во многихъ случаяхъ Спаситель обличалъ заблужденія книжниковъ и фарисеевъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ Онъ могъ показать неполноту и несовершенство самого закона Моисеева, восполнить недостающее въ немъ, усовершенствовать—совершенное. Мы только тогда въ правѣ утверждать, что Іисусъ Христосъ и въ нагорной проповѣди обличаетъ превратное ученіе книжниковъ и фарисеевъ и только ему противопоставляетъ Свой заповѣди, когда представляется безспорнымъ, что всѣ цитуемыя Имъ изреченія содержатъ въ себѣ ложныя нравственныя воззрѣнія. Но развѣ это такъ? Изреченія: *не убивай, не прелюбодѣйствууй, произвольно не покидай жены* ¹⁾, *не нарушай данной клятвы, соблюдай правду въ наказаніи нарушителей правъ твоихъ и твоего благосостоянія* ²⁾, *люби твоего ближняго* отнюдь не выражаютъ ложныхъ нравственныхъ воззрѣній. Напротивъ, эти изреченія содержатъ въ себѣ правильныя этическія требованія. Не самъ-ли авторъ указываетъ въ своей брошюрѣ, что Спаситель на вопросъ богатаго юноши, чрезъ исполненіе чего можно наслѣдовать жизнь

¹⁾ Къ этому сводится изреченіе касательно бракорасторженія.

²⁾ Именно эта мысль лежитъ въ основѣ изреченія: „око за око и зубъ за зубъ“.

вѣчную, отвѣчалъ: *если хочешь войти въ жизнь вѣчную, соблюди заповѣди* и за тѣмъ перечислилъ заповѣди десятословія: не убивай, не прелюбодѣйствуй и т. д. 1)? Значить, тѣмъ болѣе нѣтъ основанія заподозрѣвать правильность цитруемыхъ въ нагорной проповѣди нравственныхъ требованій. А если все это безспорно, то остается несомнѣннымъ и то, что частыя обвиненія Иисусомъ Христомъ книжниковъ и фарисеевъ ни коимъ образомъ не ведутъ къ той мысли, будто и въ нагорной проповѣди Онъ имѣетъ въ виду исключительно заблужденія этихъ іудейскихъ учителей. Мало того, согласіе цитруемыхъ въ нагорной проповѣди нравственныхъ требованій съ тѣми заповѣдями, на которыя Спаситель указалъ богатому юношѣ, свидѣтельствуешь о томъ, что Онъ именно съ ними сопоставляетъ Свое ученіе въ нагорной бесѣдѣ. Правильное далеко еще не то же, что безусловно совершенное. Будучи правильными, заповѣди Моисеева закона нуждались въ восполненіи и усовершенствованіи. Богочеловѣкъ и сдѣлалъ это въ нагорной проповѣди.

Но сказаннымъ мы не въ правѣ ограничиться. Мысль толкователя, если ее обсудить всестороннѣе, ведетъ къ весьма неудобопріемлемому и для него самого заключенію. Онъ ради своей цѣли говорить только о заблужденіяхъ, господствовавшихъ въ средѣ книжниковъ и фарисеевъ, и представляетъ ихъ ученіе сполна ложнымъ. Между тѣмъ, онъ долженъ-бы поставить и добросовѣстно рѣшить вопросъ: всѣ ли книжники и фарисеи были виновниками превратнаго толкованія закона Моисеева и все-ли въ ихъ нравственномъ ученіи было чуждо возвышенности, все-ли расходилось съ ветхозавѣтнымъ нравоученіемъ? Но мы не находимъ даже и постановки такого вопроса, а тѣмъ болѣе—вниманія къ слѣдующимъ важнымъ даннымъ 2). Обращаясь къ евреямъ и имѣя въ виду книжниковъ и фарисеевъ, Иисусъ Христосъ говорилъ: *‘всѣ, что они, книжники и фарисеи, велятъ вамъ соблюдать, соблюдайте и делайте; по деламъ-же ихъ не поступайте, ибо они говорятъ и не дѣлаютъ’* (Матѣ. XXIII, 3). Изъ этихъ словъ видно, что и въ правоученія книжниковъ и

1) Стран. 11 въ разсматриваемой брошюрѣ.

2) Ibid. стран. 17.

фарисеевъ было нѣчто доброе, согласовавшееся съ предписаніями Моисеева закона. Въ противномъ случаѣ Спаситель не сталъ-бы требовать отъ народа вниманія и слѣдованія тому, чему учили книжники и фарисеи. Сдѣланное нами заключеніе подтверждается и слѣдующимъ фактомъ. Нѣкоторые изъ книжниковъ и фарисеевъ открыто выражали болѣе чѣмъ согласіе съ словами Іисуса Христа о томъ, что самое важное въ Моисеевомъ законѣ суть заповѣди о любви къ Богу и къ ближнимъ (Марк. XII, 28—33). Положимъ, книжники и фарисеи заблуждались въ томъ отношеніи, что суживали понятіе о ближнемъ (Лук. X, 25—37). Вѣрно и то, что Спаситель же предостерегалъ Своихъ послѣдователей отъ закваски фарисеевъ и саддукеевъ, подъ которою разумѣлъ ученіе ихъ (Матѣ. XII, 11—12). Но изъ сопоставленія этихъ словъ Господа съ предыдущими словами Его видно лишь то, что какъ въ ученіи саддукеевъ, отвергавшихъ даже догматическія нѣкоторыя истины ветхаго завіта, такъ и въ ученіи фарисеевъ была примѣшана ложь къ истинѣ, а не все было заблужденіемъ. Коль скоро же это—правда, то не предстояло-ли Іисусу Христу въ нагорной проповѣди только отдѣлить въ ученіи книжниковъ и фарисеевъ истинное отъ ложнаго? Съ своей точки зрѣнія толкователь—новаторъ долженъ отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно. Въ самомъ дѣлѣ, онъ держится того убѣжденія, что Спаситель въ нагорной проповѣди имѣетъ въ виду не самый законъ Моисея, а лишь толкованія его. Съ другой стороны, если было высказано авторомъ, что Іисусъ Христосъ долженъ былъ обратить вниманіе на наилучшее, на наиболѣе возвышенное въ ветхозавѣтномъ правоученіи, то вѣдь тоже ожиданіе неизбежно и по отношенію къ цитатамъ изъ ученія книжниковъ и фарисеевъ. Значить, съ точки зрѣнія самого толкователя—новатора, въ нагорной проповѣди слѣдуетъ видѣть не противопоставленіе Спасителемъ Своего ученія книжническимъ и фарисейскимъ лжетолкованіямъ Моисеева закона, а противопоставленіе чужихъ правильныхъ толкованій чужимъ-же неправильнымъ и санкціонированіе первыхъ изъ нихъ. Къ такому-то абсурду ведетъ аргументація автора въ пользу его неправильнаго мнѣнія.

Д) Мысль, будто Иисусъ Христосъ въ нагорной проповѣди ссылается исключительно на фарисейскія и книжническія лже-толкованія Моисеева закона и только имъ противопоставляетъ Свое ученіе, нисколько не подтверждается тѣмъ фактомъ, что нѣкоторые и изъ представителей общепринятаго мнѣнія въ приводимыхъ Спасителемъ изреченіяхъ видятъ не однѣ заповѣди Моисея, но и толкованія ихъ книжниками и фарисеями. Изъ того обстоятельства, что Иисусъ Христосъ имѣетъ въ виду не всегда одни только постановленія закона, никакъ не слѣдуетъ, будто бы Онъ вовсе не обращается къ нимъ. Равнымъ образомъ допускать, что на ряду съ заповѣдями закона Спаситель приводитъ и толкованія ихъ, нисколько не значить вносить неясность и спутанность въ нагорную проповѣдь ¹⁾).

Вопреки мнѣнію толкователя—новатора есть полная возможность разобраться въ томъ, когда Господь цитуетъ Моисея и когда имѣетъ въ виду книжническія и фарисейскія толкованія закона? Такъ напримѣръ, говоря о запрещеніи преступать клятву, Онъ, очевидно, останавливается на заповѣди закона. Когда же осуждаетъ клятвы небомъ, землею, Іерусалимомъ, головою, то несомнѣнно имѣетъ въ виду уже не постановленія Моисеева закона, а книжническія и фарисейскія мнѣнія. Равнымъ образомъ, когда Иисусъ Христосъ приводитъ слова: *ненавидь врага твоего*, то точно также представляется необходимымъ признать, что это—не заповѣдь закона, а толкованіе ея. Другой, конечно, вопросъ, насколько отвѣчаетъ или противорѣчитъ это толкованіе закона его духу? Если бы даже ни у одного древняго и новаго православнаго богослова-толкователя нагорной проповѣди мы не встрѣчали той мысли, что Спаситель иногда приводитъ въ этой проповѣди и толкованія закона со стороны книжниковъ и фарисеевъ, все таки мы обязаны были-бы признать наличность и таковыхъ толкованій: она слишкомъ очевидна и невольно навязывается нашему сознанію. Всѣ предшествоващіе толкователи *могли*, ради своихъ особыхъ цѣлей, или исключительно останавливаться только на томъ въ приводимыхъ Иисусомъ Христомъ изреченіяхъ, что специально

¹⁾ Стран. 86 въ брошюрѣ толкователя—новатора.

относится къ Моисееву закону, или не задаваться вопросомъ: откуда заимствовалъ Онъ все то, противъ чего направляетъ Свое слово? Въ дѣйствительности мы и находимъ какъ то, такъ и другое по крайней мѣрѣ у большинства отцевъ и учителей церкви, если не у всѣхъ. Возьмите хотя бы св. Иринея Ліонскаго. Онъ изъ всего того, что имѣетъ въ виду Спаситель по вопросу о клятвѣ, беретъ во вниманіе только слова: *не преступай клятвы* 1). Какъ ни подробно разсматриваетъ и истолковываетъ нагорную проповѣдь св. Іоаннъ Златоустъ, но и онъ не ставилъ себѣ задачею разсуждать о томъ, откуда то или другое взято Іисусомъ Христомъ въ цитруемыхъ Имъ изреченіяхъ? По вопросу о той-же клятвѣ онъ ограничился замѣчаніемъ, что древніе имѣли обыкновеніе клясться небомъ, землею и тому подобными предметами, но не входитъ въ рѣшеніе вопроса: узаконены-ли были такого рода клятвы Моисеемъ или введены учителями іудейскаго народа 2). Какъ уже было нами замѣчено выше, св. Іоаннъ Златоустъ лишь въ одномъ случаѣ далъ понять читателямъ, что Спаситель цитовалъ и толкованія закона книжниками и фарисеями, а не однѣ только заповѣди закона. Въ виду такого положенія дѣла новѣйшему изслѣдователю ничего другого не остается, какъ рѣшать вопросъ по своему крайнему разумѣнію лишь-бы толкователь оставался вѣренъ Словоу Божію и православному воззрѣнію на Іисуса Христа, какъ на новаго правственнаго законодателя. Но, въ однихъ случаяхъ признавши на достаточныхъ основаніяхъ, что Спаситель въ нагорной проповѣди сопоставляетъ Свое ученіе и съ объясненіями ветхозавѣтнаго закона, исходящими отъ книжниковъ и фарисеевъ, толкователь въ правѣ допустить, что Іисусъ Христосъ и въ другихъ случаяхъ такъ или иначе не упускаетъ же изъ виду этихъ объясненій закона. Запутанность и темнота вносятся въ нагорную проповѣдь не этимъ, а настаиваніемъ на той мысли, будто бы Спаситель направляетъ Своя слова исключительно противъ книжническихъ и фарисейскихъ лжетолкованій Моисеева закона.

1) Стран. 443 въ *сочиненіяхъ* его.

2) Стран. 357 въ цитованномъ нами твореніи его.

Но если читатели нагорной проповѣди имѣютъ возможность отдѣлить въ приводимыхъ въ ней изреченіяхъ принадлежащее Моисееву закону отъ свойственнаго ученію книжниковъ и фарисеевъ, то вопреки мнѣнію нашего толкователя—новатора, это же самое могли дѣлать и непосредственные слушатели Господа. На какіе бы „авторитеты“ въ родѣ приводимаго имъ Гейки ¹⁾ ни ссылался толкователь—новаторъ въ подтвержденіе своей мысли, будто слушатели Иисуса Христа были совершенными невѣждами въ писанномъ законѣ и отождествляли его съ книжническими и фарисейскими изъясненіями этого закона, эта мысль, какъ мы уже видѣли, сполна ложная. А коль скоро это—правда, то само собою представляется совершенно неправильнымъ и обоснованное на этой мысли мнѣніе, будто непосредственные слушатели Господа не въ состояніи были отдѣлить въ рѣчи Его принадлежащее Моисееву закону отъ книжническихъ и фарисейскихъ толкованій. Мало этого: скорѣе имѣемъ право утверждать, что слушатели-то Иисуса Христа легче, чѣмъ мы, могли совершить отдѣленіе одного отъ другого въ приводимыхъ Богочеловѣкомъ изреченіяхъ. Тѣ различныя толкованія закона, о которыхъ во многихъ случаяхъ мы можемъ лишь догадываться, были знакомы имъ непосредственно не въ отрывкахъ только своихъ, не въ частностяхъ, но во всей живой совокупности и своего рода систематичности.

Неосновательна и та мысль, будто бы цитовать какъ законъ Моисеевъ, такъ и толкованіе его книжниками и фарисеями не могъ Спаситель уже потому, что въ этомъ случаѣ, будто, давался-бы поводъ слушателямъ считать имѣющими въ очахъ Самого Господа одинаковую нравственную цѣну и законъ, и толкованія послѣдняго. Напротивъ, ничего подобнаго не могло быть. Если мы встрѣчаемся одновременно съ изложеніемъ какъ закона, такъ и толкованій его, то вѣдь не придаемъ-же равноцѣннаго значенія тому и другимъ. Почему-же должны были дѣлать противное одни слушатели Иисуса Христа? Равнымъ образомъ, и тотъ изъ насъ, кто одновременно передаетъ какъ постановленія какого—нибудь закона, такъ и ихъ толкованія,

¹⁾ Стран. 87 въ брошюрѣ.

однимъ этимъ еще нисколько не выражаетъ того взгляда, будто бы въ его глазахъ не различается по своей важности законъ отъ его толкованій. Тѣмъ несравненно болѣе должно сказать это о Спасителѣ. Всякому, читавшему нагорную проповѣдь, извѣстно, что Онъ прежде, чѣмъ приводить изреченія другихъ, указалъ необычайную важность закона и его постановленій, какъ бы послѣднія ни казались людямъ малозначащими (Матѣ. V, 17—18).

Е) Неправда, будто бы самое выраженіе: „вы слышали, что сказано древними“ *очень опредѣленно* указываетъ, что Иисусъ Христосъ въ приводимыхъ Имъ ссылкахъ имѣетъ въ виду слышанный народомъ отъ книжниковъ и фарисеевъ и своеобразно освѣщенный ими, а не точный писанный законъ. Чтобы видно было, что мы правы, рассмотримъ аргументацію толкователя—новатора. „Изъяснители нагорной проповѣди, говорить онъ, всю силу выраженія переносить на слова: „сказано древнимъ“ и считаютъ евангельское выраженіе тождественнымъ по мысли съ таковымъ противопоставленіемъ: „древнимъ сказано то-то, а Я говорю вамъ то-то“. Однако, здѣсь есть существенная ошибка. Слово: *что* въ выраженіи: „вы слышали, что древнимъ сказано“ есть *не* мѣстоименіе, а союзъ (славянское *яко*). Соответствующее ему греческое слово *ὅτι* можетъ быть переводимо на русскій языкъ союзами: и *что*, и *будто*. Опускать это изъ вниманія никакъ нельзя. Выраженіе: „вы слышали, что (мѣстоименіе) сказано древнимъ“, предполагаетъ безспорными оба факта, о которыхъ говорится и въ главномъ и въ придаточномъ предложеніи. Напротивъ, въ выраженіи: „вы слышали, что (союзъ) древнимъ сказано то-то“ безспорнымъ признается только фактъ слышанія. А дѣйствительно-ли была сказана древнимъ цитуемая заповѣдь, это еще можетъ подлежать сомнѣнію и, пожалуй, даже отрицанію. Отсюда слѣдуетъ, что въ разсматриваемомъ мѣстѣ нагорной проповѣди вся сила выраженія заключается въ словахъ: „вы слышали“. А если это такъ, то слѣдовательно Господь противопоставляетъ Свое нравственное ученіе не тому, что было сказано древнимъ, а тому, что народъ слышалъ отъ книжниковъ и фарисеевъ, выдававшихъ свои толкованія за подлинный законъ Моисея“ ¹⁾.

¹⁾ Стран. 14—16 въ брошюрѣ.

Такова аргументація автора. Посмотримъ - же, насколько сильна она.

Что слово, которому придается здѣсь столь рѣшающее значеніе, есть всего несомнѣннѣ союзъ, а не мѣстоименіе, это, полагаемъ, не тайна для большинства толкователей нагорной проповѣди. Совсѣмъ другой вопросъ: греческое слово *ὅτι* въ данномъ случаѣ слѣдуетъ переводить словомъ-ли: *будто*, или словомъ: что (безъ ударенія)? Автору, конечно, всего нужнѣе, чтобы слово: *ὅτι* переводили словомъ: *будто*. Только въ этомъ случаѣ выходило-бы, что Спаситель въ цитуемыхъ Имъ словахъ усматриваетъ исключительно толкованія Моисеева закона, между тѣмъ оказывается, что авторъ воображаетъ, будто бы въ пользу же его мысли можетъ свидѣтельствовать переводъ слова: *ὅτι* и союзомъ: *что* ¹⁾. Признаемся, не постигаемъ такого умствованія. Коль скоро означенное греческое слово переведемъ словомъ *что*, то достовѣрность или сомнительность сказаннаго будетъ зависѣть отнюдь не отъ этого слова, а отъ того кто и о чемъ говорить? Возьмемъ такіе примѣры. Если лживый человѣкъ сообщаетъ, *что* онъ видѣлъ что-нибудь особенное, то утверждаемый имъ фактъ еще подлежитъ сомнѣнію и даже пожалуй, отрицанію. Коль скоро же правдивый человѣкъ говоритъ, *что* тому-то было сказано то-то, въ такомъ разѣ утверждаемый фактъ принимается нами безъ малѣйшаго колебанія. Мы въ правѣ усумниться въ дѣйствительности того, о чемъ повѣствуетъ правдивый человѣкъ, только тогда, когда фактъ представляется самъ по себѣ безусловно—невозможнымъ съ самой разумной и непристрастной точки зрѣнія. Изъ сказаннаго видно, что переводъ слова: *ὅτι* союзомъ: *что* ²⁾ самъ по себѣ ни малѣйшимъ

¹⁾ Считаю нужнымъ замѣтить слѣдующее. Авторъ неправильно думаетъ, будто слова: *что сказано древнимъ* нельзя сократить такъ: *сказанное древнимъ*. Дополнительныя предложенія, каково и приведенное, могутъ сокращаться и чрезъ превращеніе глагола въ причастіе, которое въ этомъ случаѣ разсматривается въ качествѣ слова, замѣняющаго собою имя существительное. Вотъ почему и мы допустили такое сокращеніе въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстою*. Выступая критикомъ *всѣхъ* отечественныхъ толкователей, авторъ-новаторъ, однако не озаботился, какъ видимъ, надлежащимъ ознакомленіемъ даже и съ грамматикою.

²⁾ Какъ видно изъ сказаннаго нами, толкователь—новаторъ напрасно выступаетъ въ подстрочномъ примѣчаніи своей брошюры (стр. 15) съ проектомъ измѣненія, въ изображенія и чтенія, нѣкоторыхъ мѣстъ Новаго Завета.

образомъ не можетъ говорить въ пользу той мысли толкователя—новатора, будто Иисусъ Христосъ цитуетъ въ нагорной проповѣди исключительно книжническія и фарисейскія толкованія Моисеева закона. Совсѣмъ иное дѣло—союзъ: *будто*. Онъ прямо указывалъ бы на сомнительность или ложность сообщаемого подъ видомъ „словъ закона“ и свидѣтельствовалъ-бы въ пользу указанной мысли.

Что слово: *ὅτι* нельзя переводить въ указываемыхъ нашимъ авторомъ стихахъ нагорной проповѣди словомъ: *будто* и что переводъ этого греческаго слова союзомъ: *что* ни сколько не благопріятствуетъ новаторскому взгляду на цитаты ея, лучшимъ доказательствомъ этого служить слѣдующее. Не кто-нибудь другой, а Сама воплощенная истина, Богочеловѣкъ, свидѣтельствуешь, что слушатели Его слышали то-то. Развѣ при такомъ условіи можно сомнѣваться, что они слышали не иное что-нибудь, а сказанное древнимъ, т. е. современникамъ Моисея? Уже по этому переводъ слова *ὅτι* союзомъ: *будто* представляется рѣшительно непозволительнымъ. Не менѣе непростительно и соединять съ союзомъ: *что* понятіе о сомнительности свидѣтельствуемаго факта. Если обратимся къ тому, слышаніе чего утверждается Иисусомъ Христомъ, то получается тотъ-же выводъ. Предполагать возможность неслышанія ничего изъ того, что нѣкогда было сказано древнимъ чрезъ Моисея, нѣтъ ни малѣйшихъ основаній. Какъ выше мы говорили и какъ ниже фундаментальнѣе докажемъ, большая часть цитуемаго Спасителемъ несомнѣнно составляетъ не иное что, какъ постановленія Моисеева закона.

Изъ сказаннаго видна полная неосновательность и упрека, дѣлаемаго авторомъ *всѣмъ* предшественникамъ своимъ, толкователямъ нагорной проповѣди, за то, что они переносятъ всю силу выраженія на слова: *что сказано древнимъ*, а не на слова: *вы слышали*. Вѣдь сущность дѣла—въ томъ, что именно сказано было древнимъ, а не въ фактѣ слышанія. Мало-ли чего приходилось слышать внимавшимъ проповѣди Иисуса Христа людямъ, но до всего слышаннаго Ему не было нужды касаться. Онъ пришелъ возвѣститъ новый и совершеннѣйшій сравнительно съ Моисеевымъ законъ, а потому и напоминалъ имъ слышанныя ими заповѣди этого закона, и съ тѣмъ, чтобы они оцѣнили

и охотнѣ восприняли предложенное имъ высокое моральное ученіе. Выраженіе: *вы слышали* указываетъ только на то, что заповѣди закона, приводимыя Спасителемъ, извѣстны были Его слушателямъ изъ Слова Божія, читавшагося предъ ними въ синагогахъ. Такъ какъ непосредственное ознакомленіе съ Срящ. Писаніемъ не могло быть удѣломъ безусловно каждаго еврея въ силу отъ него и не отъ него зависѣвшихъ причинъ, а между тѣмъ слышаніе Слова Божія было доступно всѣмъ безъ исключенія, то Иисусъ Христосъ и употребилъ выраженіе: *вы слышали*. Дѣлать же на основаніи этого выраженія тотъ выводъ, какой сдѣланъ нашимъ авторомъ, значитъ съ помощью софистики или казуистики защищать предвзятую мысль.

Ж) Напрасно же толкователь—новаторъ воображаетъ, будто бы почерпнутыя изъ талмуда свѣдѣнія о нравственныхъ воззрѣніяхъ книжниковъ и фарисеевъ могутъ служить „лучшей провѣркою“ правильности его мнѣнія, что Спаситель въ нагорной проповѣди ссылается исключительно на эти воззрѣнія ¹⁾. Для каждаго православнаго богослова наилучшей провѣркою его мнѣній по вопросамъ подобнаго рода служить и должно служить, на ряду съ болѣе всестороннимъ и глубокимъ проникновеніемъ въ указанія Слова Божія, церковное преданіе. На сторонѣ чьего мнѣнія оно, мы говорили въ первой главѣ. Автору и слѣдовало-бы обратиться за провѣркою его взгляда къ этому-же руководящему источнику, а не пренебречь имъ совершенно и не вести войну съ его авторитетными указаніями, какъ онъ совершилъ это своей брошюрою. Но если бы и не нашелъ онъ *всѣхъ* нужныхъ указаній ни въ Свящ. Писаніи, ни въ церковномъ преданіи, въ такомъ случаѣ лучше было-бы ограничиться предположеніями, но конечно не разногласящими въ *существенномъ* съ Словомъ Божиимъ и съ церковнымъ преданіемъ ²⁾, чѣмъ привлекать даже талмудъ для оправданія уже совсѣмъ „блзнящей“ идеи...

Что касается ссылокъ на талмудъ, то, сколько бы ихъ ни дѣлалось, онѣ менѣе всего могутъ доказывать то, что толкователь—новаторъ усиливается доказать. Это можно утверждать не

¹⁾ Стран. 20 въ рассматриваемой брошюрѣ.

²⁾ Въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого* мы именно такъ и поступили (см. стран. 59, 119 и друг.).

потому только, что самыя цѣлесообразныя выдержки изъ талмуда не могутъ быть резонантѣе и авторитетнѣе указаній церковнаго преданія. Никогда не слѣдуетъ забывать, что талмудъ ни со стороны своего происхожденія, ни со стороны своего содержанія не въ состояніи предложить какихъ—нибудь *стро-го-опредѣленныхъ* данныхъ въ *подтвержденіе* мнѣній о характерѣ *цитатъ* въ *нагорной* проповѣди. Лишь около 200 года по Р. Хр. была окончена редакція того, что входитъ въ составъ талмуда и начало чего совпадаетъ съ возвращеніемъ іудеевъ изъ Вавилонскаго плѣна. Но эта редакція не была письменнымъ изложеніемъ матеріала, образующаго талмудъ.¹⁾ То, что вошло въ составъ его, сохранялось въ устномъ преданіи и въ не систематизированномъ видѣ на протяженіи цѣлаго ряда вѣковъ. Въ преобладающемъ числѣ случаевъ нѣтъ никакой возможности опредѣлить, въ какое именно время произошло то или иное наслоеніе въ талмудѣ и кому принадлежатъ та или другая мысль, то или другое правило и тому подобное? По содержанію своему талмудъ представляетъ нѣчто, не только до крайности разнообразное, но и хаотическое, исполненное крайне многихъ и совершенно непримиримыхъ противорѣчій.

Въ виду всего этого, какую-же цѣнность могутъ имѣть ссылки на талмудъ при рѣшеніи вопроса о томъ, съ чѣмъ сопоставляетъ Иисусъ Христосъ въ нагорной проповѣди Свои нравственныя внушенія? Приведенное изъ талмуда пусть будетъ тождественно съ тѣми изреченіями, которыя цитуетъ и коимъ противопоставляетъ Спаситель Свои заповѣди. Но чѣмъ же и какъ доказать, что оно не есть простое позаимствованіе хотя бы и не буквально сдѣланное, даже просто выдержка изъ Свящ. Писанія, но не процитованная? Но сказать этого мало. Въ талмудѣ встрѣчаются нѣкоторыя нравственныя сентенціи, если не тождественныя, то сходныя съ заповѣдями Самого Спасителя, преподанными въ нагорной проповѣди. На это указываютъ не только враги христіанства, но и люди, выдающіе себя за искреннихъ друзей его. Одинъ изъ нихъ, Леруа-Болье, не ограничивается признаніемъ тождества нѣкоторыхъ нравственныхъ сентенцій талмуда съ заповѣдями Иисуса Христа,

¹⁾ Стран. 65 и друг. въ сочиненія Дейтша: *Талмудъ* (Русск. переводъ, Спб., 1891 г.).

но и утверждаетъ, будто талмудъ съ этической точки зрѣнія представляетъ прогрессъ сравнительно съ ветхозавѣтными книгами Свящ. Писанія, стоя ближе къ Евангелію по своему духу и по своимъ даннымъ ¹⁾. Спрашивается: на какомъ же основаніи нашъ толкователь—новаторъ припишетъ Спасителю „замалчиваніе“ наиболѣе высокихъ нравственныхъ идей талмуда и поставленіе на видъ лишь противоположныхъ имъ моральныхъ правилъ? Вѣдь самъ же онъ признаетъ, что Іисусъ Христосъ не долженъ былъ поступать такъ. Значитъ, авторъ поставляетъ себя въ безвыходное положеніе, обращаясь къ талмуду за доказательствами того, будто Спаситель въ нагорной проповѣди цитуетъ исключительно превратныя нравственныя воззрѣнія книжниковъ и фарисеевъ.

Намъ могутъ замѣтить, что нельзя же богослову игнорировать талмудъ. Противъ этого мы ничего и не говоримъ. Чтобы показать и шаткость мнѣнія панегиристовъ талмуда, мы сами имѣемъ даже довольно часто обращаться къ нему въ послѣдней главѣ нашего апологетическаго этюда. Нельзя не имѣть дѣла съ талмудомъ и во многихъ другихъ случаяхъ. Мы утверждаемъ лишь то, что отнюдь нельзя возводить талмудъ на степень рѣшительнаго судьи въ томъ дѣлѣ, о которомъ у насъ идетъ рѣчь. Можно и тутъ обращаться къ талмуду, но не за доказательствами, не для провѣрки, а только для *косвеннаго* уясненія того, на что есть указанія въ Словѣ Божіемъ или въ церковномъ преданіи.

Мы разсмотрѣли одно за другимъ всѣ первые семь доказательствъ, которыя приводятся толкователемъ—новаторомъ въ пользу его мнѣнія, будто Спаситель въ нагорной проповѣди дѣлаетъ ссылки исключительно на книжническія и фарисейскія толкованія Моисеева закона. Эти доказательства оказываются вовсе не доказывающими такового мнѣнія. Теперь обратимся къ опредѣленію и уясненію послѣдовательнаго хода рѣчи Іисуса Христа въ нагорной проповѣди, поскольку это требуется задачей нашего посильнаго труда.

А. Θ. Гусевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Стран. 22 въ сочиненіи: *Еареи и антисемитизмъ* (Русск. переводъ, Спб., 1894 г.).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1895 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1895 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **65 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожеіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1894 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON
FROM 1630 TO 1880
BY
JOHN B. HENNINGSON
BOSTON
PUBLISHED BY THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY
AT THE CORNER OF CORNHILL AND NASS ST.
1880

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1896 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

С Л О В О

въ день храмового праздника въ церкви преп. Антонія Великаго при Императорскомъ Харьковскомъ Университетѣ.

О значеніи монашества.

*Наставника тя почитаемъ, отче нашъ
Антоніе, твоею бо стезею воистину право
ходити познахомъ. (Стих. на стихов.).*

Нынѣ мы совершаемъ молитвенное торжество въ память преподобнаго и богоноснаго отца нашего Антонія Великаго, имени котораго посвященъ сей храмъ.

И такъ, нашимъ особеннымъ предстателемъ предъ Богомъ, нашимъ небеснымъ покровителемъ и заступникомъ, къ которому мы обращаемся въ этомъ храмѣ съ своими молитвами, скорбями и радостями, поручаемъ себя въ тяжкія минуты испытаній, является великій угодникъ Божій, одинъ изъ первыхъ христіанскихъ отшельниковъ, родоначальникъ христіанскаго монашества. Трудовая, уединенная жизнь въ безлюдныхъ пустыняхъ Египта въ теченіи почти цѣлаго столѣтія, непрестанная молитва, мужественная борьба со страстями и похотями, умерщвленіе плоти суровымъ постомъ и воздержаніемъ, достиженіе высшихъ христіанскихъ добродѣтелей чрезъ совершенное отреченіе отъ собственной воли и міра, дивные иноческіе подвиги привлекли къ нему любовь Божию и приобрѣли ему даръ чудотвореній и дерзновеніе въ молитвахъ и предстательствѣ.

Этотъ высоко-нравственный обликъ великаго угодника Божія, украшенный чудными подвигами и ставшій образцомъ для

иноковъ послѣдующихъ вѣковъ, даетъ намъ поводъ остановить ваше вниманіе, бл. сл., на обсужденіи того важнаго значенія, какое имѣетъ христіанское монашество для христіанской Церкви и общественной жизни.

Въ нашемъ обществѣ часто слышится самое превратное и легкомысленное сужденіе о монашествѣ: его называютъ явленіемъ *нехристіанскимъ*, потому что Спаситель будто бы не заповѣдалъ его; его называютъ *эоистичнымъ*, т. е., даже *противохристіанскимъ*, потому что вмѣсто служенія общему благу, монахи, ради только *своего* спасенія, *своего* блага, оставляютъ міръ съ его скорбями и бѣдствіями, и уходятъ отъ него въ пустыни, бросая часто на произволъ судьбы своихъ родныхъ, своихъ друзей и соотечественниковъ; монаховъ обзываютъ людьми *безполезными* для общества, праздными тунеядцами, *мертвыми* членами челоѣчества и т. д. Было время, когда такое извращенное и ложное понятіе о монашествѣ переходило даже въ прямую враждебность къ нему; требовали не только отнятія монастырскихъ имуществъ, но и закрытія монастырей; а на западѣ явилось даже цѣлое христіанское вѣроисповѣданіе, исключившее изъ христіанскихъ подвиговъ и самое монашество.

Для такого враждебнаго отношенія въ самомъ монашествѣ нельзя однако-же найти никакого разумнаго основанія. Оно, какъ и враждебность къ христіанству вообще, вытекаетъ единственно изъ нежеланія вникнуть и должнымъ образомъ уразумѣть христіанское ученіе. Такъ объяснялъ враждебность къ Себѣ со стороны невѣровавшихъ іудеевъ и Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ: „вы ищете убить Меня, потому что слово Мое не вмѣщается въ васъ“ (Іоан. 8, 37).

Конечно, кто полагаетъ сущность монашества только въ черномъ одѣяніи, или въ свободѣ отъ всѣхъ заботъ и трудовъ, тотъ можетъ утверждать, что Спаситель *такого* монашества не устанавливалъ. Но разсуждать такъ значитъ—не различать понятій, и существенное смѣшивать съ случайнымъ, внѣшнее явленіе принимать за его сущность. Черныя одѣянія, власники, вериги, пустыня, или уединенная келлія, монастырскіе уставы и обычаи суть только внѣшнія стороны истиннаго монашества, установленныя, или одобренныя Церковію для облегченія

и сокращенія подвижнику—монаху пути къ Царствію Божію. Но самой сущности монашества онѣ не составляютъ. Не будемъ же смѣшивать въ монашествѣ случайнаго съ существеннымъ, главнаго со второстепеннымъ, если желаемъ понять его важное значеніе для христіанской жизни. Не будемъ судить о монашествѣ и по тѣмъ прискорбнымъ исключеніямъ, по тѣмъ частнымъ примѣрамъ уклоненія отъ его истиннаго назначенія, которые, быть можетъ, встрѣчались намъ въ жизни. Будемъ имѣть въ виду только одно истинное христіанское монашество, какимъ оно должно быть по своей идеѣ.

И такъ, что же такое монашество въ его истинномъ смыслѣ? По своей идеѣ, монашество есть высшая ступень религіозно-нравственнаго совершенства христіанской жизни, высшій образъ постояннаго пребыванія въ Богѣ, самый близкій и самый надежный путь къ Царствію Божію. Мы знаемъ, какія добродѣтели требуются отъ каждаго, желающаго войти въ Царствіе Божіе: это—духовная нищета, скорбь о грѣховности, кротость, жажда оправданія во Христѣ, любовь и милосердіе къ ближнимъ, чистота сердца, миротвореніе, безропотное перенесеніе обидъ, людской несправедливости, клеветы, поношенія и страданій за имя Христово. Этихъ добродѣтелей христіане могутъ достигать—усердною молитвою, таинствами, покаяніемъ и сокрушеніемъ о грѣхахъ, борьбою съ своими грѣховными помыслами, страстями и похотями, честнымъ и постояннымъ трудомъ, постомъ и воздержаніемъ. Но кромѣ этихъ общихъ средствъ, которыя необходимы каждому христіанину для достиженія христіанскихъ добродѣтелей, Господь указалъ еще нѣкоторыя, не обязательныя для всѣхъ христіанъ, но необходимыя для тѣхъ, которые желаютъ въ Царствѣ Христовомъ достигнуть высшаго совершенства: это отреченіе отъ міра и своей воли, совершенная нестяжательность и безбрачіе. И вотъ, монахами-то и называются именно тѣ христіане, которые, кромѣ общихъ средствъ къ достиженію добродѣтелей, обращаются еще и къ тѣмъ, которыя указаны Спасителемъ только для ищущихъ высшаго нравственнаго совершенства.

Мы знаемъ наставленіе Іисуса Христа: „Если кто хочетъ идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крестъ свой и слѣдуй за

Мною“ (Мѡ. 16, 24. Мрк. 8, 34. Лук. 14, 27. Срв. Мѡ. 10, 38). Мы знаемъ, какъ Господь разъяснялъ Своимъ послѣдователямъ притчами, что такое Царство Божіе и какъ можно его достигнуть. „Царство небесное,—говорилъ Онъ (Мѡ. 13, 44—46), подобно сокровищу, скрытому на полѣ, которое нашедъ человекъ утаилъ, и отъ радости о немъ идетъ и продаетъ все, что имѣетъ, и покупаетъ поле то“. Или: „еще подобно Царство небесное купцу, ищущему хорошихъ жемчужинъ, который, нашедъ одну драгоцѣнную жемчужину, пошелъ и продалъ все, что имѣлъ, и купилъ ее“. И такъ, вотъ кто—истинно христіанскій монахъ или отшельникъ: это—евангельскій купецъ, отдавшій все, что имѣлъ,—и свое имущество, и всѣ радости семейной жизни, и даже свою собственную волю за одну драгоцѣнную жемчужину, за одно сокровище, сокрытое на полѣ—за одно Царство небесное; это—христіанинъ, восхотѣвшій идти за своимъ Господомъ; это—подвижникъ, несущій благое иго Христа; это—рабъ Божій, отвергнувшійся себя со своими страстями и похотями, добровольно принявшій крестъ свой и грядущій за своимъ Спасителемъ... А послѣ этого, есть ли основаніе говорить, какъ говорятъ нѣкоторые,—что монашество есть учрежденіе не христіанское?

Спаситель—говорять—не заповѣдалъ монашества и не предлагалъ этого подвига Своимъ послѣдователямъ. Но прежде всего Онъ Самъ, не имѣвшій Своей воли и творившій всегда только волю Отца Своего, Онъ Самъ, отказавшійся отъ всѣхъ радостей жизни, не имѣвшій не только собственности, но даже—*идти главу приклонити* (Мѡ. 8, 20), удалявшійся въ необитаемую и безлюдную пустыню для самаго суроваго поста и молитвы, избиравшій уединенныя мѣста для богомыслія, съ особенною любовію относившійся къ тогдашнему іорданскому отшельнику—Своему Предтечѣ,—Онъ Самъ въ Своемъ собственномъ Лицѣ представилъ намъ наивысшій образецъ этого великаго подвига. Такимъ образомъ, кто говоритъ, что ему въ христіанскомъ монашествѣ нечему поучаться, тотъ, очевидно, этимъ самымъ уже отказывается и отъ подражанія Христу въ дѣлѣ своего религіозно-нравственнаго усовершенствованія.

Православный русскій народъ всегда относился къ монаше-

ству съ особеннымъ уваженіемъ и благоговѣніемъ, ибо въ немъ онъ видѣлъ для себя высокій образецъ религіозно-нравственнаго совершенства, — наглядный примѣръ для благочестія и подражанія. Въ тяжелыя минуты своей жизни онъ обыкновенно обращалъ свой взоръ къ православнымъ монастырямъ. Пораженный тяжкимъ горемъ, онъ шелъ туда, чтобы тамъ получить утѣшеніе и успокоеніе. Благолѣпіе богослуженія, продолжительность церковныхъ и келейныхъ молитвъ, трудность многоразличныхъ иноческихъ подвиговъ, тяжелая трудовая жизнь, скудость монашеской трапезы, доброе отзывчивое сердце при суровой внѣшности убѣленнаго сѣдинами инока, траурное одѣяніе схимника, — все это производило всегда на православный русскій народъ сильное и могущественное впечатлѣніе. А полученныя подъ такимъ впечатлѣніемъ наставленія не забываются никогда. Но сила и убѣдительность этихъ наставленій зависятъ не отъ одной только внѣшней обстановки, и не отъ одного только перваго поразительнаго впечатлѣнія. Ихъ говорить человѣкъ, достигшій высшей ступени религіозно-нравственнаго совершенства, по справедливости, называемый ангеломъ во плоти; ихъ истинность провѣрена не только опытами другихъ людей, но и продолжительнымъ опытомъ собственной внѣшней и внутренней жизни, — провѣрена людьми, которымъ стали доступны всѣ тайны изгибы души человѣческой. Вы слышите проповѣдника, уже отрешившагося отъ міра и всего, *яже въ міръ*, (1 Іоан. 2, 15) кому не нужны болѣе ни слава міра сего, ни его богатства, ни удобства жизни, ни все то, что обыкновенно побуждаетъ людей лгать, лицемерить, льстить и скрывать истину. Предъ вами — учитель, который тяжелыми подвигами своей жизни и непрестанною борьбою съ своими страстями и похотями уже вполне утвердился въ томъ, чтобы служить одной правдѣ и говорить ее въ глаза каждому — и знатному, и простому, и богатому и бѣдному, — который, побѣдивъ міръ, не боится уже ни прещеній, ни наказаній, ни угрозъ, ни даже самой смерти... Вотъ въ чемъ сила наставленій, получаемыхъ отъ истинно-христіанскаго подвижника — монаха. Вотъ почему русскіе благочестивые люди всегда съ особенною любовью избирали себѣ духовниковъ изъ монашествующихъ подвижниковъ, — ходили *говѣть* по монастырямъ!

И мы глубоко ошиблись бы, если бы подумали, что эти наставленія истиннаго подвижника—монаха могутъ быть полезными и спасительными только для простыхъ людей,—бѣдныхъ, необразованныхъ и удрученныхъ горемъ. Слово правды и — правды неподкупной, вышедшей изъ глубины внутренняго и долголѣтняго опыта,—еще нужнѣе для людей, вступившихъ на путь служенія обществу во всѣхъ его видахъ и проявленіяхъ. Подъ вліяніемъ такихъ совѣтовъ, данныхъ христіанскими отшельниками, древне-русскіе благочестивые цари и князья часто совершали великія дѣла, имѣвшія глубокое историческое значеніе. И исторія Россіи не ставитъ этимъ князьямъ въ вину то, что они ходили въ монастыри за совѣтами по государственнымъ дѣламъ. Въ этомъ они не ошибались.

Но изъ всѣхъ лицъ, посвятившихъ себя на служеніе обществу, народу, даже всему человѣчеству, истинные труженики науки могутъ имѣть наибольшее сходство и родство съ истинными христіанскими подвижниками—монахами. Люди легкомысленные называютъ *эгоистомъ* христіанскаго отшельника за то, что, желая предаться молитвѣ и богомыслию для познанія всесовершенной Истины (Іоан. 14, 6) и вступить въ борьбу съ самимъ собою, съ своею плотію, съ своими грѣховными помыслами, для достиженія наивысшаго нравственнаго совершенства,—онъ оставляетъ міръ, его радости, его удовольствія, его временные интересы и матеріальныя выгоды, отказывается навсегда отъ семейной жизни, отъ своей собственной грѣховной воли, идетъ въ глухую необитаемую пустынь, выкапываетъ тамъ небольшую пещеру и въ ней заключаетъ себя на цѣлыя десятки лѣтъ, на всю свою жизнь.—Но въ этомъ поведеніи христіанскихъ отшельниковъ можно усмотрѣть не мало симпатичнаго и поучительнаго даже и для всѣхъ, желающихъ посвятить свои силы на служеніе наукъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь мы не называемъ эгоистомъ, а даже съ глубокимъ уваженіемъ отзываемся о томъ ученомъ труженикѣ, который, подобно монаху, ради служенія своей наукѣ, отказывается отъ міра, его удовольствій и радостей, шумныхъ свѣтскихъ собраній и зрѣлищъ, отказывается также отъ вступленія въ бракъ, становится чуждымъ всѣмъ мелочнымъ житейскимъ дразгамъ и хлопотамъ,—дѣтски-наивнымъ

въ практической жизни и, какъ монахъ въ келлію, заключается на всю свою жизнь въ свой ученый кабинетъ, и тамъ свободно, безъ помѣхъ, предается своимъ любимымъ научнымъ занятіямъ, чтобы содѣйствовать дальнѣйшему движенію и развитію своей науки! Въ этомъ случаѣ христіанскіе отшельники имѣютъ предъ мірскими людьми то преимущество, что они прежде всего подавляютъ въ себѣ всѣ тѣ страсти, которыя наиболѣе препятствуютъ служенію общественному благу, а потомъ,— что въ своемъ уединеніи, свои физическіе и умственные труды, богомысліе и познаніе истины они постоянно смѣняютъ теплою и продолжительною молитвою къ Господу и Спасителю нашему Іисусу Христу, Который одинъ есть путь, *истина* и жизнь (Іоан. 14, 6), Который на то родился и на то приходилъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ *истинѣ* (Іоан. 18, 37), Который и намъ заповѣдалъ искать *истину* и познавать ее, такъ какъ только она одна можетъ сдѣлать насъ свободными (Іоан. 8, 32), и Который, наконецъ, одинъ только есть *истинный свѣтъ*, просвѣщающій всякаго человѣка и не допускающій насъ ходить во тьмѣ (Іоан. 8, 12).

Христіанскій отшельникъ отрекается отъ міра; но внутренняя или духовная связь его съ міромъ чрезъ это становится только сильнѣе, а его нравственнсе вліяніе на міръ дѣлается только шире и глубже. Для міра весьма полезно уже самое существованіе монашества, какъ примѣръ высшаго осуществленія христіанскаго религіозно-нравственнаго идеала. Его вліяніе уже не ограничивается только извѣстнымъ кружкомъ лицъ, какъ у другихъ общественныхъ дѣятелей; но оно можетъ распространяться на всѣхъ безъ ограниченія и всѣмъ одинаково можетъ приносить неоцѣнимую пользу. Въ частности,—владѣя всесовершенною божественною истиною, христіанское монашество не мало можетъ приносить пользы даже и наукѣ въ собственномъ смыслѣ, къ которой оно всегда относится дружественно и съ истинно-христіанскимъ сочувствіемъ. Исторія и ежедневный опытъ свидѣтельствуютъ, что двери въ келлію истиннаго монаха, запертыя крѣпкимъ замкомъ для міра, всегда широко растворяются для истинной науки. И трудно указать какую либо науку, которая бы въ

числѣ своихъ представителей не называла и имени монаха. А что касается наукъ богословскихъ, то своимъ развитіемъ онѣ многимъ обязаны именно монашеству. Почти всѣ классическія капитальныя сочиненія по христіанскому богословію принадлежатъ тѣмъ ученымъ монахамъ, которые отреклись отъ міра и умерли для него.

Наконецъ, монаховъ называютъ мертвыми членами общества; они,—говорятъ,—отреклись отъ міра; они умерли для него, чужды ему, его жизни, его интересамъ. Да! Но что значитъ умереть для міра, какъ умираютъ для него истинно-христіанскіе подвижники—монахи? О, если бы этой иноческой добродѣтели могли поучиться всѣ тѣ, которые хотятъ *жить* для общественнаго блага и служить ему! По объясненію великихъ подвижниковъ, почти всю свою жизнь проведенныхъ въ пустынѣ, или за стѣнами монастыря, умереть для міра значитъ—*жить* для него въ лучшемъ смыслѣ этого слова. Монахъ умираетъ, дѣлается нечувствительнымъ, какъ мертвый, только для зла, въ которомъ весь міръ лежитъ (1 Іоан. 5, 19), только для соблазновъ и преступленій, которыми переполненъ сей міръ. Поэтому, когда говорятъ, что монахъ умеръ для міра, то это значитъ, что онъ сталъ безучастенъ къ мірскому стяжанію. Такъ, когда однажды Арсенію Великому пришли сказать, что ему досталось большое наслѣдство, онъ отвѣчалъ: „скажите посланнымъ, что Арсеній уже давно умеръ для міра“. Вообще же, что монахъ умираетъ для міра, это значитъ, что онъ становится безучастнымъ ко всему тому, что мѣшаетъ служенію правдѣ и истинѣ: къ честолюбивой погонѣ за внѣшними достоинствами, къ похваламъ и оскорбленіямъ; не превозносится онъ, когда его хвалятъ,—не гнѣвается, когда его поносятъ. Преп. Макарій египетскій, желая наглядно уяснить этотъ монашескій подвигъ одному ученику своему, повелѣлъ ему идти на кладбище и поносить мертвецовъ. Когда ученикъ возвратился съ кладбища, авва спросилъ его: „что сказали тебѣ мертвецы?“—„Ничего“,—отвѣчалъ ученикъ.—„Теперь иди и хвали ихъ“,—повелѣлъ старецъ. Когда ученикъ исполнилъ и это, авва снова спросилъ его: „что сказали тебѣ мертвецы?“—„Ничего“,—отвѣтилъ ученикъ. Тогда старецъ сказалъ ему:

„Такъ будь мертвъ и ты, если хочешь спастись: когда злословятъ тебя,—молчи, не сердись; а когда хвалятъ, не превозносись, даже и не думай, подобно мертвому; ни объ оскорбленіяхъ, ни о похвалахъ,—и спасешься“. Но для однихъ ли только монаховъ необходимо и полезно слѣдовать этому мудрому наставленію?—Нѣтъ, въ этомъ монашескомъ подвигѣ, въ этой смерти для міра, заключается весьма полезный урокъ и для всѣхъ вступившихъ на путь служенія обществу и въ частности—наукѣ. Ни одинъ общественный дѣятель не можетъ считать себя свободнымъ отъ людскаго мнѣнія. Но онъ никогда не долженъ забывать, что судъ людской часто бываетъ несправедливъ, погрѣшителенъ и обидчивъ. Какъ же нужно относиться къ нему? Истинный служитель науки, какъ и всѣ общественные дѣятели, долженъ учиться этому у христіанскихъ монаховъ, умершихъ для міра, или—вѣрнѣе сказать—у Того, у Кого единственно поучаются и сами монахи—у Господа нашего Иисуса Христа: не раздражайся, когда тебя злословятъ; не превозносись, когда тебя хвалятъ; служи одной истинѣ и иди своей дорогой, когда видишь, что она прямо ведетъ тебя къ цѣли. Христосъ возвѣщалъ людямъ божественную истину и творилъ благотѣнія страждущему человѣчеству единственно по Своей безпредѣльной благодати и любви къ нему. Но чѣмъ платилъ ему за это міръ?—Крайнею враждебностію. Христу ставили въ вину Его мнимо низкое происхожденіе: Онъ сынъ плотника! Не признавали Его достоинства и авторитета только потому, что Онъ выросъ въ Назаретѣ: изъ Назарета Христосъ не приходитъ! Онъ не ученикъ Моисея! не чтитъ субботы! нарушаетъ законъ! Клевета стремилась запятнать даже святость и безукоризненную нравственность Его поведенія: Онъ другъ мытарей и грѣшниковъ! Онъ съ ними ѣстъ и пьетъ! Онъ ядца и винопійца! Враждебность къ истинѣ усилилась даже до того, что Спасителя стали обвинять въ возмущеніи народа противъ Кесаря. Но Христосъ не сдѣлалъ этой клеветѣ ни малѣйшей уступки и продолжалъ творить волю Пославшаго Его. Своимъ врагамъ Онъ отвѣтилъ на крестѣ только молитвою за нихъ. Какъ измѣнчиво общественное мнѣніе, намъ показываетъ Евангеліе, когда говорить, что одинъ и тотъ же

народъ, встрѣчавшій Спасителя восторженными кликами „осанна“!—чрезъ три-четыре дня уже безумно неистовствовала, требуя, по наущенію фарисеевъ, Его позорной смерти—кликами: „распи Его“! Всякому общественному дѣятелю легко заслужить отъ толпы самые восторженные клики и одобренія; для этого стоить только угождать ея вкусамъ, служить духу времени, раздѣлять ея взгляды, руководствоваться ея идеалами,—идти за общимъ теченіемъ. Пишите о томъ, чего жаждетъ толпа, возбуждаемая слѣпыми страстями; проповѣдуйте идеи нравственной разнузданности, жизни безъ труда и борьбы надъ собою, хотя бы это было противно вашей совѣсти; рисуйте предъ невѣріемъ своимъ собственнымъ невѣріемъ,—и вамъ будутъ рукоплескать!.. Но знайте, что голосъ совѣсти совершенно заглушить нельзя,—что рано или поздно, но она начнетъ васъ упрекать самымъ беспощаднымъ образомъ за то, что вы при этомъ осмѣливались еще говорить о своихъ трудахъ для общественнаго блага, о своемъ служеніи истинѣ и правдѣ. Предостерегая Своихъ послѣдователей отъ исканія популярности такими дешевыми средствами, Господь и говорилъ имъ: „Горе вамъ, когда всѣ люди будутъ говорить о васъ хорошо; ибо такъ поступали со *лжепророками* отцы ихъ“ (Лук. 6, 26).

И такъ, осуществляя въ своей жизни ученіе Спасителя и умирая для міра, христіанское монашество даетъ намъ великій урокъ: служить истинѣ и общественному благу всѣми своими силами и способностями, не ища похвалъ отъ толпы и не смущаясь ея несочувствіемъ, но руководясь одною любовію къ Богу и ближнимъ. И исторія свидѣтельствуетъ, что общественному благу и развитію наукъ содѣйствовали не тѣ популярныя челоуѣкоугодники, которымъ толпа рукоплескала и которыхъ признавала своими идолами, а тѣ дѣйствительные труженики, которыхъ она часто ненавидѣла и даже сожигала иногда на кострахъ. *Мірзъ любитъ только свое* (Іоан. 15, 19)—ложь, лезть и неправду,—и тѣхъ, которые ему *говорятъ по-мірски* (1 Іоан. 4, 5), но духа истины онъ не принимаетъ (Іоан. 14, 17). Поэтому, кто рѣшился служить одной истинѣ, тотъ, и живя въ мірѣ, подобно монашествующимъ, долженъ умирать для міра и не долженъ смущаться враждебностію мі-

ра. Такимъ служителямъ истины Господь сказалъ въ лицѣ Своихъ апостоловъ: „Если міръ васъ ненавидитъ, знайте, что Меня прежде васъ возненавидѣлъ“ (Іоан. 15, 18). И естественно: ложь всегда будетъ возставать противъ истины, такъ какъ примиреніе между ними невозможно.

Таковы тѣ общіе уроки, которые преподаетъ намъ христіанское монашество, какъ высшій идеаль религіозно-нравственного совершенства. Но много поучительнаго не только для монаховъ, но и для **всѣхъ** христіанъ представляетъ въ частности жизнь преподобнаго Антонія Великаго,—почему Церковь отъ лица всѣхъ насъ и поетъ ему: *Наставника ты почитаемъ, отца нашихъ Антоніе, твоею бо стезею воистину право ходити познахомъ!*

Преподобный Антоній, воспитанный въ благочестіи, получилъ въ наслѣдство отъ своихъ родителей богатое состояніе. Но его затруднялъ вопросъ: какъ поступить съ этимъ богатствомъ и какъ вообще устроить свою жизнь? Съ такими мыслями онъ отправился однажды въ св. храмъ и вдругъ слышитъ тамъ слова Спасителя: „если хочешь быть совершеннымъ, продай все, что имѣешь, и раздай нищимъ“ (Лук. 18, 22). Антоній понялъ эти слова какъ указаніе свыше, какъ поступить ему съ своимъ богатствомъ. Онъ продалъ *почти* все свое имущество и раздалъ нищимъ, оставивъ себѣ только необходимое для жизни. Но въ слѣдующее воскресенье онъ услышалъ въ церкви другія слова Спасителя: „не заботься о завтрашнемъ днѣ“ (Матѣ. 6, 34). Послѣ этого преп. Антоній раздалъ нищимъ и остальное, — и отправился въ пустыню. Вотъ намъ первый урокъ изъ жизни Преподобнаго: въ дѣлѣ нравственнаго усовершенствованія не останавливайся на полупути; не дѣлай добраго дѣла только на половину; начавъ дѣло спасенія, не оглядывайся назадъ!

Когда Антоній поселился въ уединенной пустынѣ, въ то время правила монашеской жизни еще не были твердо установленны, — и Преподобный не зналъ, что ему нужно дѣлать, чтобы спастись. Господь Самъ былъ его наставникомъ и удостоилъ его слѣдующаго видѣнія. Въ совершенно безлюдной пустынѣ вдругъ Антоній видитъ Ангела Божія во образѣ чело-

вѣка, который цѣлый день провелъ въ томъ, что молитву смѣнялъ работою, а работу — молитвою. Услышавъ голосъ: „Такъ поступай и ты, и спасешься“,—Антоній принялъ съ благодареніемъ Богу это наставленіе и болѣе 80-ти лѣтъ самъ провелъ въ уединенной и безлюдной пустынѣ въ непрестанной молитвѣ и тяжелыхъ трудахъ. Вотъ намъ новый для всѣхъ полезный и всѣмъ понятный урокъ изъ жизни Преподобнаго: непрестанно молись и непрестанно трудись!

Тайныхъ подвиговъ св. Антонія, его чудной жизни и мудрости не могла сократить отдаленная, безлюдная и необитаемая пустыня. Скоро къ нему сталъ стекаться народъ, прося его молитвъ, исцѣленій и наставленія. Приходили къ нему греческіе языческіе философы и риторы, обращались къ нему еретики—манихеи и аріане. И онъ никому не отказывалъ въ совѣтѣ, наставленіи и руководствѣ. Урокъ ясный: кого сподобилъ Господь достигнуть высшей мудрости,—служи ея общему благу; кто обладаетъ полезными свѣдѣніями и познаніями,—дѣлись ими съ твоими ближними, кто бы они ни были, хотя бы даже и враги твои!

Преп. Антоній бѣгалъ мірской суеты и любилъ свою уединенную пустыню; въ ней прожилъ онъ, какъ мы сказали, болѣе 80-ти лѣтъ. Но два раза временно онъ долженъ былъ оставлять ее, чтобы идти въ шумную Александрію ради блага Церкви: во время гоненія на христіанъ, воздвигнутаго Максиміаномъ, для поддержанія вѣры и мужества въ мученикахъ, и во время смуты, произведенной аріанскою ересью—для успокоенія Церкви. Отсюда для насъ урокъ: во первыхъ, общественные интересы должно ставить выше удобствъ своей личной жизни и потомъ,—христіанинъ обязанъ до самопожертвованія бороться съ зѣми лжеученіями, которыя могутъ произвести смуту, волненіе и соблазны въ Христовой Церкви.

Отъ преп. Антонія до насъ дошло нѣсколько его посланій къ разнымъ лицамъ. Въ нихъ каждый желающій можетъ найти прекрасныя и многосодержательныя наставленія о высокихъ истинахъ христіанскаго нравоученія и добродѣтеляхъ: кротости, смиренія, любви къ ближнимъ, молитвѣ и бдѣніи, добровольной нищетѣ, послушаніи и покорности, чистотѣ сердца, по-

давленіи гнѣва, воздержаніи и постѣ и т. п. Но вотъ послѣд-вія слова преп. Антонія, произнесенныя имъ за нѣсколько ми-нутъ до смерти, такъ сказать, его духовное завѣщаніе: „Дѣти! исполняйте во всемъ волю Божию, храните свои души отъ оскверняющихъ ихъ помысловъ, подражайте святымъ, убѣгайте еретиковъ и лжеучителей, храните отеческія преданія, соблю-дайте благочестно непорочную вѣру въ Господа нашего Іисуса Христа. Помните мои заповѣди!“

Конечно, всѣ мы ясно сознаемъ великое значеніе иночества для религіозно-нравственной жизни христіанской. Всѣ мы вы-соко цѣнимъ тѣ благодѣтельные уроки и наставленія, которыя нынѣ доносятся до нашего духовнаго слуха изъ отдаленной пу-стыни преп. Антонія. Одного намъ недостаетъ: твердой рѣши-мости—слѣдовать этимъ наставленіямъ въ своей жизни.

Помоги намъ, великій угодниче Божій!

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

Представители пранктически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной.

(Продолженіе) *).

Послѣ пластичности, художественности и живости описаній, первое мѣсто между отличительными свойствами проповѣдей Василия составляетъ знаніе сердца человѣческаго, его сокровенныхъ желаній и настроеній. Примѣромъ этого свойства проповѣдей Василия можетъ служить его слово „о зависти“—одна изъ лучшихъ, во всѣхъ отношеніяхъ, проповѣдей Василия. Одна изъ особенностей ея состоитъ въ томъ, что она не имѣетъ въ началѣ ни текста изъ св. писанія, ни вступленія: проповѣдникъ прямо начинается съ главнаго предмета рѣчи,—объясняя, что зависть неразлучна съ дьяволомъ, и что нѣтъ другой страсти болѣе пагубной: какъ ржавина съѣдаетъ желѣзо, такъ зависть пожираетъ душу. Зависть есть скорбь о благополучіи ближняго. Поэтому у завистливаго никогда нѣтъ недостатка въ печаляхъ и огорченіяхъ. Урожай ли на полѣ у сосѣда, домъ-ли его изобилуетъ житейскими потребностями, или нѣтъ у него недостатка въ радостяхъ—все это увеличиваетъ страданія завистливаго. Мужественъ ли кто и хорошо сложенъ тѣломъ, красивъ-ли лицомъ, превосходитъ другаго душевными качествами, обращаетъ-ли на себя вниманіе краснорѣчіемъ и силою слова, славится ли богатствомъ, щедростью подаваній, общительностью съ нуждающимися—все это удары въ самое сердце завистника. Всего мучительнѣе въ этой бо-

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 2.

лѣзни, что завистливый не можетъ открыть ее въ себѣ. Хотя потупляетъ глаза, ходитъ унылый, смущенный, жалуется, но когда спросятъ о причинѣ, стыдится огласить свое несчастье и сказать: меня сокрушаютъ совершенства другаго, сѣтую о благодушій брата, не могу видѣть чужихъ совершенствъ. Такъ надлежало бы сказать ему; но поелику не рѣшается, то въ глубинѣ удерживаетъ болѣзнь, которая гложетъ и сѣждаетъ его внутренности. Не зоветъ онъ къ себѣ врача, не ищетъ врачества, хотя Писанія полны имъ: для него одно можетъ быть утѣшеніе—видѣть паденіе возбуждающаго его болѣзнь, узнать, что онъ изъ счастливаго сдѣлался несчастнымъ и жалкимъ. Тогда примиряется и дѣлается другомъ, когда видитъ плачущимъ, встрѣчаетъ печальнымъ. Съ веселящимися не веселится, но съ сѣтующимъ проливаетъ слезы. Если оплакиваетъ переверотъ жизни, сдѣлавшагося человѣка изъ счастливаго несчастнымъ, то не изъ человѣколюбія, не изъ сострадательности, но чтобы сдѣлать бѣдствіе его болѣе тягостнымъ. Умираетъ у кого-нибудь сынъ, онъ превозноситъ его тысячами похвалъ: и красивъ-то онъ былъ, и разуменъ, и искусенъ во всемъ, а если бы умершій былъ живъ, языкъ завистливаго не вымолвилъ-бы о немъ и одного добраго слова. Но вотъ и другіе присоединяются къ нему въ похвалахъ умершему,—онъ о немъ перемѣняется, опять начинаетъ завидовать. Дивится богатству, когда оно уже потеряно, тѣлесную силу и красоту хвалить уже послѣ болѣзней: врагъ того, что есть, другъ того, что погибло. Что можетъ быть гибельнѣе этой язвы? Это порча жизни, поруганіе природы, вражда противъ того, что дано намъ отъ Бога. Что виновника зла—діавола вооружило на человѣка—не зависть-ли? Преступленія сатаны, Каина, Саула, братьевъ Іосифа, враговъ Іисуса Христа—проистекли отъ зависти. „О чемъ скорбишь ты, человѣкъ, не потерпѣвъ ничего худаго? Для чего идешь волною противъ человѣка, который, имѣя что-либо свое, отнюдь не сдѣлалъ ничего ни въ чемъ тебѣ ущерба? Зависть есть самый непреодолимый родъ вражды. Другихъ недоброжелателей дѣлаютъ нѣсколько кроткими благотворенія. Завистливаго сдѣланное ему добро еще болѣе раздражаетъ. Чѣмъ больше оказываютъ ему благодѣяній, тѣмъ сильнѣе онъ негодуетъ, печалится и огорчается.

Онъ болѣе оскорбляется силою благодѣтеля, нежели чувствуетъ благодарность за сдѣланное для него. Какого звѣря не превосходятъ завистливые жестокостію нрава? Псы, если ихъ кормятъ, дѣлаются кроткими,—львы, когда за ними ходятъ, становятся ручными. А завистливые еще болѣе свирѣпѣютъ, когда имъ оказываютъ услуги. Премудръ былъ тотъ, кто запрещалъ и вечерять съ завистливымъ. (Прит. XXIII, 6), подъ сближеніемъ на вечера разумѣя и всякое общеніе въ жизни. Удобовозгорающееся вещество кладутъ какъ можно дальше отъ огня; такъ не нужно сводить дружбы съ завистливыми. Завидуютъ не Скиоѣ Египтянину, но всякій своему соплеменнику, и изъ соплеменниковъ завидуютъ не тому, кто неизвѣстенъ, но близко знакомымъ, и изъ знакомыхъ — сосѣдямъ, людямъ одной профессіи, а изъ нихъ — сверстникамъ и сродникамъ. Одно развѣ можно похвалить въ этомъ злѣ: чѣмъ сильнѣе оно въ человѣкѣ, тѣмъ тягостнѣе для него. Пущенныя стрѣлы, попадая во что либо твердое, отлетаютъ назадъ; такъ и зависть, не дѣлая вреда предмету зависти, наноситъ ударъ завистнику. Кто огорчаясь совершенствами ближняго,—уменьшаетъ ихъ чрезъ то? Между тѣмъ самъ завистливый, снѣдаемый скорбію, изнуряетъ себя.—Слѣдующее описаніе по своей пластичности живо напоминаетъ вышеприведенное описаніе упивающагося, и равно одно мѣсто въ словѣ по случаю голода и засухи и показываетъ, какъ любилъ рисовать типы Василій, какъ въ этомъ онъ не только подражалъ, но и дѣйствительно превзошелъ своего учителя Ливанія, который сознавался въ этомъ. „Завистливаго можно узнать даже по внѣшнему виду. Глаза у него сухи, тусклы, щеки впалы, брови повисли, душа возмущена страстію, не имѣетъ вѣрнаго сужденія о предметахъ. У него не похвальны ни добродѣтельный поступокъ, ни сила слова, украшенная важностію и пріятностію, ни все прочее, достойное соревнованія. Какъ коршуны пролетаютъ мимо мѣста пріятныя и благоухающія, стремясь къ чему—либо зловонному, какъ мухи, минувъ здоровое, поспѣшаютъ на гной: такъ завистливые не смотрятъ на счастье жизни, на величіе заслугъ, и нападаютъ на одно гнилое. Если случится въ чемъ проступиться—какъ это часто бываетъ съ людьми—они разглашаютъ это, хотятъ, чтобы по

одному этому знали челоѣка. Они искусны сдѣлать презрѣннымъ похвальное, перетолковавъ въ худую сторону, оклеветать добродѣтель, представивъ ее въ видѣ порока, мужественнаго называютъ дерзкимъ, цѣломудреннаго безчувственнымъ, справедливаго жестокимъ, благоразумнаго коварнымъ. О щедромъ говорятъ, что онъ мотъ, о бережливомъ, что скупецъ“. Это описаніе составляетъ первую часть слова; вторая содержитъ увѣщанія. Избѣжать этой болѣзни можно, если ничего челоѣческаго не почитать великимъ, ни богатства, ни увядающей славы, ни тѣлеснаго здоровья,—не въ преходящихъ вещахъ истинное благо. Это лишь орудія добродѣтели для тѣхъ, кто пользуется ими хорошо, но въ самихъ себѣ не заключаютъ блаженства. Жалокъ, кто пользуется ими худо, подобно челоѣку, который, взявъ мечъ для борьбы съ врагомъ, разить имъ себя. А если кто остается только приставникомъ даруемаго отъ Бога, то слѣдуетъ хвалить такого за братолюбіе и общительность права. Кто отличается благоразуміемъ, почтенъ отъ Бога даромъ слова, истолкователь священныхъ словесъ, не завидуя такому, не желай, чтобъ умолкъ когда-либо пророкъ священнаго слова, если по благодати Духа сопровождаютъ его какія-либо одобренія и похвала слушателей. Никто не заграждаетъ источника ключевой воды, никто не закрываетъ взоровъ отъ сіяющаго солнца, никто не завидуетъ имъ, но всякій желаетъ насладиться и самъ. Почему же, когда духовное слово разливается въ церкви и благочестивое сердце износитъ изъ себя струи дарованій Духа, не преклоняешь съ веселіемъ слуха, не пріемлешь съ благодарностію пользы,—для чего рукоплесканіе слушателей угрызаютъ тебя и ты желалъ бы, чтобы не было ни того, кто получаетъ пользу, ни того, кого хвалятъ? Нельзя не замѣтить, что въ этихъ послѣднихъ словахъ, какъ впрочемъ и во всемъ этомъ одушевленномъ рассужденіи о зависти, слышится автобіографическая подробность Василія, всю жизнь свою страдавшаго отъ зависти.

Какъ велика была въ проповѣдяхъ Василія сила обличительныхъ *уотыцаній*, вообще въ христіанской проповѣди имѣющихъ первостепенное значеніе, а въ проповѣди ораторско-практической, которой Василій является однимъ изъ главныхъ и луч-

шихъ представителей, имѣющихъ значеніе главное, можно видѣть изъ проповѣди „во время голода и засухи“, сотворившей, по выраженію Григорія Б. чудо, отверзшей житницы богачей для бесплатной раздачи хлѣба голодающимъ. Съ свойственною ему наглядностью и силою изобразивши самый фактъ великаго общественнаго бѣдствія и его дѣйствительную причину—грѣхи человѣческіе, лишившіе самыя времена года своихъ качествъ, проповѣдникъ затѣмъ обращается къ слушателямъ съ такой рѣчью: „какая причина сего безпорядка и замѣшательства? Исслѣдуемъ это, какъ имѣющіе разумъ, разсудимъ, какъ разумные. Ужели Богъ забылъ свое домоправленіе? Ясны и очевидны причины, по которымъ поступаетъ съ нами не по обыкновенію. Сами беремъ, а другихъ не снабжаемъ; хвалимъ благотворительность и отказываемъ въ ней нуждающимся; изъ рабовъ дѣлаемся свободными и не имѣемъ жалости къ подобнымъ намъ рабамъ; имѣя для себя нескучнаго подателя и сокровище хранителя Бога, сами стали скупы и необщительны съ бѣдными. Овцы у насъ многоплодны, но нагихъ больше, чѣмъ овецъ, кладовыя затѣснены множествомъ хранимаго въ нихъ, а утѣшеннаго не милуемъ. Потому и Богъ не отверзаетъ руки Своей, что мы заградили братолюбіе. Потому-то и нивы сухи, что охладѣла любовь. Голосъ молящихся раздается напрасно и разсѣвается въ воздухѣ, ибо мы не услышали умоляющихъ.... Да и какая у насъ молитва? Вы, мужи, за исключеніемъ немногихъ, проводите время въ купляхъ, а вы, жены, прислуживаете имъ въ трудахъ для мамы. Немногіе уже остаются здѣсь со мною и на молитвѣ, да и у тѣхъ отяжелѣла голова, они зѣваютъ, непрестанно оборачиваются и наблюдаютъ, скоро-ли они освободятся изъ церкви, какъ изъ узилища, и отъ молитвы, какъ отъ неволи. А эти малолѣтнія дѣти, оставившія книги свои въ училищахъ и соединяющія голосъ свой съ нашимъ, какъ-бы находятъ для себя въ этомъ занятіи болѣе отдохъ и забаву, обращая въ праздникъ нашу скорбь, потому что на нѣкоторое время освобождаются отъ докучливаго наставника и отъ заботы объ урокахъ. А множество людей совершеннаго возраста и опутанный грѣхами, разнузданный

(ἄνετος) ¹⁾ народъ безопасно, свободно и весело ходить по городу, тогда какъ они-то и навлекли свое бѣдствіе. Слѣзай же и собираются на исповѣданіе несмысленные и непорочные младенцы, которые не были причиной скорбей и не имѣютъ способности молиться. Выступи на средину ты, оскверненный грѣхами, ты припадай и стени, а младенца оставь дѣлать свойственное его возрасту. Для чего ты, виноватый, скрываешься и представляешь къ отвѣту не подлежащаго отвѣтственности? Развѣ можно обмануть Судію тѣмъ, что вмѣсто себя ты ставишь здѣсь другое лицо? Пусть будетъ здѣсь и младенецъ, но не одинъ, а вмѣстѣ съ тобою“. Изобразивъ затѣмъ покаяніе Ниневитянъ, проповѣдникъ затѣмъ снова обращается съ увѣщаніями. „Грѣхъ мы совершаемъ со всѣмъ усиліемъ, а за покаяніе принимаемся лѣнливо. Кто изъ насъ, молясь, проливаетъ слезы, кто омылъ ноги страннымъ, кто наплатилъ дитя, лишившееся родителей, кто призрѣлъ вдову...? Раздери неправедное писаніе, чтобы разрѣшенъ былъ твой грѣхъ, уничтожь данное тебѣ обязательство платить тяжелый ростъ, чтобы земля рождала обычное ей. Поелику у тебя мѣдъ и золото, и все нераждающее раждаетъ вопреки природѣ; то земля, по природѣ способная къ рожденію, дѣлается твердою, и въ наказаніе живущихъ на ней осуждена на безплодіе. Пусть покажутъ любители любостыжанія, собирающіе до преизбытка богатство, какая сила или польза ихъ сокровищъ, если разгнѣванный Богъ еще долѣе продолжитъ наказаніе? Вскорѣ желтѣе золота сдѣлаются тѣ, которые копятъ его, если не будетъ хлѣба, вчера и за день презираемаго по удобству имѣть его въ изобиліи. Вотъ нѣтъ продающаго, не стало хлѣба въ житницахъ. Какая тогда польза въ тяжелыхъ мѣшкахъ съ деньгами? *Не вмысьтъ ли съ ними будетъ зарыты въ землю* ²⁾. *Не земля ли золото, не безтолзное ли*

¹⁾ Московскіе издатели переводятъ слово ἄνετος — подлый. Намъ кажется такой переводъ неправильнымъ. ἄνετος значитъ собственно распущенный, разнузданный, давшій волю своимъ прихотямъ.

²⁾ *Migne*, t. XXXI, col. 313: ὅς μὲν ἑκείνῳ χριστῇ; ὁ πλὺς ἄχρειος πηλῶ τῷ σῶματι παρακρίεται. Доселѣ, сколько намъ извѣстно, Христіанская археологія о такомъ обычаѣ, какъ عمومѣ, ничего не знаетъ. Можетъ быть это было жѣсткое явленіе — Кесарійское, вмѣстѣ съ тѣломъ умершаго класть въ могилу и принадлежавшіе умершему золотыя вещи. Въ пользу общности этого обычая въ древности говорить церковные каноны противъ гробоконателей.

бреніе будетъ лежать подлѣ бренія—тѣла? Все пріобрѣлъ ты. но нѣтъ у тебя возможности пропитать себя самого. Сдѣлай хоть одно дождевое облако изъ всего твоего богатства; придумай способъ произвести нѣсколько дождевыхъ капель, побуди землю къ плодородію; произрасти бѣдствіе своимъ гордымъ и величавымъ богатствомъ. Можетъ быть призовешь на помощь кого-либо изъ мужей благоговѣйныхъ, чтобы послѣ своими молитвами, какъ Ілія Ѳесвитянинъ, даровалъ облегченіе бѣдствій. человекъ бѣдный, не имѣющій у себя ни собственности, ни обуви, ни жилища, ни теплаго угла, ни другихъ пособій жизни, прикрытый однимъ хитомъ, какъ Ілія милотью, воспитанникъ молитвы, сотрапезникъ воздержанія. И если получишь отъ такого помощь, не посмѣешься ли тогда надъ богатствомъ, требующимъ многихъ заботъ не плюнешь ли на золото, и серебро не бросишь ли, какъ нечистоту, узнавъ, что оно—слабый помощникъ въ нуждѣ? За тебя осудилъ Богъ и на сіе бѣдствіе, ибо ты имѣя не подавалъ, п. ч. не обращалъ вниманія на плачущихъ, п. ч. не оказывалъ милости кланявшимся тебѣ. И за немногихъ приходятъ бѣдствія на цѣлый народъ, и за злодѣяніе одного вкушаютъ его плоды многіе. Ахоръ учинилъ *святительство* и за то былъ побитъ весь полкъ. Замвріи блудодѣйствовалъ, а Израиль понесъ наказаніе. Будемъ внимательны къ засухѣ, какъ дѣтоводителю, который каждому напоминаетъ его грѣхи. Скажемъ словами Іова: „рука Господня коснувшаяся мя есть, и несчастіе свое припишемъ наипаче грѣхамъ своимъ“. „Бѣденъ ты, но безъ сомнѣнія есть другой бѣднѣ тебя; у тебя хлѣба на десять дней, у него—на одинъ. Какъ человекъ добрый и благомыслящій, уступи свой излишекъ неимущему. Не медли дать изъ малаго, поступи съ своей пользой въ виду общаго бѣдствія. Если у тебя остается одинъ хлѣбъ, но стоитъ у дверей просящій, принеси этотъ одинъ и, положивъ на руки, воздѣнь къ небу, скажи: „одинъ у меня хлѣбъ, и опасность очевидна, но заповѣдь Твою, Господи, предпочитаю себѣ и изъ малаго даю алчущему брату: подай и ты бѣдствующему твоему рабу! Если такъ сдѣлаешь, хлѣбъ этотъ будетъ сѣменемъ и принесетъ сторичный плодъ, исходатайствуетъ помилованіе“. „Кто имѣетъ возможность уврачевать зло, но добровольно от-

кладываетъ сіе, того, по справедливости, можно осудить наравнѣ съ убійцами. Мученіе голода нерѣдко вынуждало многихъ преступать предѣлы естества, что мать своего сына, котораго произвела изъ своей утробы, опять безъ милосердія принимала въ утробу. Иудейская исторія, написанная трудолюбивымъ Іосифомъ, представляетъ такіа плачевныя событія“. „Слышите народы, внимлите христіане! Сіе говоритъ Господь не собственнымъ Своимъ гласомъ вѣщая, но, какъ органами возгласяя устами рабовъ. Мы, словесныя твари, да не окажемся жесточе безсловесныхъ. Онѣ, какъ чѣмъ то общимъ пользуются тѣмъ, что производитъ земля. Стада овецъ пасутся на одной и той же горѣ, множество коней на одной равнинѣ находятъ кормъ. И у нѣкоторыхъ язычниковъ ихъ человеколюбивый законъ учреждаетъ одинъ столъ и общую пищу и многочисленный народъ дѣлается почти одной семьей. Оставивъ внѣшнихъ, поревнуемъ обществу первыхъ христіанъ. У трехъ тысячъ было все общее, жизнь, душа, согласіе, общій столъ, нераздѣльное братство, нелюбимая любовь“. „Помышляя о настоящемъ, подумай и о будущемъ, и не утрать послѣдняго ради гнусной корысти. Оставь тебя тѣло; въ явленіе ожидаемаго суди заградить себѣ воздаяніе и отверзать себѣ неугасимый огонь и вѣка мученій. Не думай, что пугаю тебя ложными страшилищами, подобно матери или кормилицѣ, какъ онѣ поступаютъ съ малолѣтними. Это не басня, а ученіе, проповѣданное не ложнымъ гласомъ. Знай, что по евангельскому прореченію іота едина или черта едина не пройдетъ“...

Мы назвали выше св. Василія первымъ по времени въ IV в. проповѣдникомъ *ораторски-практическаго* направленія и стали затѣмъ указывать въ немъ черты его *ораторства*. Теперь скажемъ подробнѣе о томъ, въ чемъ состоитъ *практическій* характеръ его ораторства. Этотъ характеръ состоитъ въ томъ, что, какъ мы уже замѣтили, оказавъ должное вниманіе въ рядѣ своихъ сочиненій и въ части своихъ проповѣдей стремленію христіанскаго общества своего времени къ теоретическимъ разсужденіямъ объ отвлеченныхъ догматическихъ вопросахъ, каковы вопросы о взаимныхъ отношеніяхъ лицъ св. Троицы, о божествѣ Сына Божія и Св. Духа, откуда происходитъ

зло въ мірѣ, проповѣдникъ отчасти уже въ тѣхъ проповѣдяхъ, а главнымъ образомъ въ прочихъ, останавливается на явленіяхъ современныхъ ему взаимныхъ отношеній общественныхъ сословій и классовъ и обрисовывая христіанскій идеаль этихъ отношеній, старается ввести его въ жизнь и нравы людей, въ ихъ бытовыя и общественныя отношенія. Здѣсь мы находимъ впервые обрисованными съ значительною полнотою и энергіею мысли соціологическія идеи христіанства, тѣ идеи, которыя должны были упразднить языческія начала общественныхъ отношеній античнаго міра. Послѣ того, какъ христіанство сдѣлалось религіею государственною въ Греко-Римской имперіи, христіанскіе государи, какъ напримѣръ Константинъ В. и Θεодосій издали нѣсколько законовъ, въ отмѣну прежнихъ языческихъ, въ христіанскомъ духѣ. Но вообще въ IV и V вѣкахъ греко-римскіе законы, съ точки зрѣнія христіанской религіи, были еще внѣшними, какъ называетъ ихъ Григорій Богословъ и Златоустъ ¹⁾; блюстителями законовъ оставались большею частію язычники, которые не понимали и не признавали новыхъ началъ жизни, предъявленныхъ христіанствомъ. А если между правительственными лицами являлись и христіане, то и они не всегда оказывались достаточно сильными юридически и настолько христіански—развитыми, чтобы дѣйствовать въ сферѣ своей власти въ христіанскомъ духѣ. Свокорыстіе и грубый произволъ равнодушныхъ къ общественному благу правителей напрасно пытался укротить законами импер. Константинъ, приглашая всякаго, какого бы званія и состоянія ни былъ, смѣло являться къ нему съ справедливыми жалобами не только на своихъ придворныхъ, но и на судей и вельможъ, и взывая: когда же, наконецъ, прекратится хищничество судей, когда исчезнетъ оно? ²⁾ Къ этому присоединились общественныя бѣдствія, въ видѣ обременительныхъ для народа войнъ, болѣзней, засухи и происходящаго отъ нея голода. Пауперизмъ и пролетаріатъ въ государствѣ развились до необычайныхъ размѣровъ; народъ невѣжественный коснѣлъ въ невѣжествѣ, дичалъ

¹⁾ См. Григорія письмо 113, Златоустъ бес. 12-я на 1 Кор. § IV.

²⁾ Cod. Theodos. lib. IX. tit. I. c. 4. Также lib. XI, tit. 27 (о непродажѣ дѣтей въ рабство).

и всячески бѣдствовалъ, угнетенный своекорыстіемъ и неправдою властей, равно лишенный помощи и государства, не имѣвшаго ни законовъ, ни властей, способныхъ уврачевать соціальныя недуги, и общества, проникнутаго языческимъ эгоизмомъ и отсутствіемъ всякой гуманности. „Болѣзновалъ я душею, пишетъ Василій ¹⁾, замѣтивъ въ народѣ какую-то скотскую и совершенно неразумную безпечность, а въ управляющихъ имъ застарѣлый и едва исправимый навыкъ ко злу“. Какъ бы въ дополненіе къ этому даже Ливаній указываетъ на то, что такой народъ былъ христіанскимъ только по имени, оставаясь въ душѣ тѣмъ же, чѣмъ былъ прежде, сохраняя понятія и нравы язычества ²⁾. Такимъ образомъ, для церкви и ея пастырей послѣ или и одновременно съ развитіемъ христіанскаго ученія обозначалась ясно другая задача дѣятельности съ одной стороны перевоспитанія не только народа, но и общества въ смыслѣ новыхъ началъ жизни, въ духѣ братства и любви, съ другой—прийти на помощь бѣдствующимъ всякаго рода съ дѣятельною помощію благотворительности. Св. Василій одинъ изъ первыхъ представилъ въ себѣ образецъ дѣятельности этого рода. Учреждая больницы, страннопріимные дома, сиропитательницы, при церквахъ, онъ былъ также защитникомъ народа предъ неправедными судьями, жестокими сборщиками податей, суровыми правителями, и переписка его содержитъ не мало памятниковъ его дѣятельности этого рода ³⁾. Онъ ходатайствуетъ за рабовъ, за небогатыхъ землевладѣльцевъ, отъ которыхъ богачи старались отнимать ихъ собственность, за вдовъ и сиротъ, отъ которыхъ неправедные судьи и правители нерѣдко отнимали наслѣдство; защищаетъ села и города противъ несправедливости сборщиковъ податей и производившихъ переписи, вообще слабыхъ—противъ сильныхъ, жертвы самовластиа судей, правителей, самихъ проконсуловъ ⁴⁾. Но главная задача великаго учителя состояла въ томъ, чтобы перевоспитать самое общество въ духѣ христіанской любви къ меньшей бра-

¹⁾ Письмо 205 (т. VII, стр. 93).

²⁾ Oratio pro templis. II. 176.

³⁾ См. письма: 36—37, 69, 75—76, 83—85, 100, 262, 291, 281.

⁴⁾ См. письма 142, 143, 145, 170, 171, 300, 301 и др.

тіи Христовой, внушить богатымъ и достаточнымъ классамъ общества истинныя понятія о цѣнности матеріальнаго избытка и объ обязанности для каждаго правды, благотворенія и уваженія къ человѣческой личности, независимо отъ ея положенія въ обществѣ. Памятникомъ этого рода дѣятельности вселенскаго учителя и служатъ его проповѣди, изъ которыхъ нѣкоторыя посвящены этой задачѣ спеціально, а остальные касаются эпизодически, отчасти. Образецъ увѣщаній и разсужденій этого рода мы уже видѣли въ словѣ по поводу голода и засухи. Къ этой же группѣ спеціально относятся слова противъ ростовщиковъ (на окончаніе XIV псалма), на текстъ: „разорю житницы моя и большія созижду“, къ обогащающимся и „о милости и судѣ“. Сдѣлаемъ нѣсколько выдержекъ изъ этого послѣдняго слова, найденнаго позже другихъ Маттеи, въ нашей московской синодальной библіотекѣ. „Мірѣ, забывшій Бога, преобладается несправедливостію къ ближнему и безчеловѣчіемъ къ малосильнымъ. А еще въ законѣ много было повелѣній о томъ, чтобы не дѣлать вреда ближнему, чтобы быть человѣколюбивымъ и милостивымъ. *Иже затыкаетъ ушеса своя, еже не послушати нищаго,—и той призоветъ и не будетъ послушай. Чти Господа отъ праведныхъ твоихъ трудовъ и ничатки давай ему отъ плодовъ правды.* Милостыню и судъ любитъ Богъ; приближается къ Богу, кто имѣетъ попеченіе о милости и судѣ. Съ этой стороны да испытываетъ себя человѣкъ, и богатый пусть посмотритъ на собственные свои доходы, изъ которыхъ намѣревается приносить дары Богу: не утѣснялъ-ли нищаго, не дѣлалъ-ли насилія немошному, не покорыствовался-ли чѣмъ отъ подчиненнаго, вмѣсто справедливости употребляя власть. Намъ повелѣно соблюдать справедливость и равенство и въ разсужденіи рабовъ. Не дѣлай насилій, по той причинѣ, что властвуешь; не лихоимствуй потому, что силенъ, а напротивъ, поелику есть у тебя преимущества власти, покажи права справедливости. Не въ томъ, чего не силенъ ты сдѣлать, можешь представить доказательство послушанія и страха предъ Богомъ, а въ томъ, въ чемъ имѣешь силу преступить, не преступаешь. Если, отнимая собственность нищаго, даешь нищимъ, то лучше было бы не похищать и не давать. Для чего осквер-

яешь свое богатство, внося въ него неправедные прибитки? Для чего приношеніе свое обращаешь въ скверну неправдою? Помилуй того, кому дѣлаешь неправду; съ нимъ поступи чело-вѣколюбовно; ему окажи милость, и совмѣстись милость съ судомъ. Богъ не будетъ имѣть общенія съ любостязательностію; Господь не сообщникъ разбойниковъ и хищниковъ. Не потому, что Самъ не въ силахъ пропитать нищихъ, оставилъ ихъ намъ; но намъ же въ благодѣяніе требуетъ отъ насъ правды и чело-вѣколюбиваго плодоношенія. Извлекающимъ слезы у обижен-ныхъ Богъ говоритъ: сія, яже ненавиждѣхъ, твористе, покрываете слезами алтарь мой плачемъ и воздыханіемъ. Отъ трудовъ сво-ихъ оказывай милости, не желай поступать несправедливо для того, чтобы изъ пріобрѣтеннаго неправдою принести въ даръ Богу милостыню. Подобныя дѣла показываютъ тщеславіе и служатъ для пріобрѣтенія похвалъ отъ людей, а не отъ Бога. Будемъ творить милостыню, чтобы обратно получить ее отъ Бога; а Богъ воздастъ тѣмъ, кого хвалить, а Онъ не хвалить любостязателя... Ты не можешь принести дара Богу, если оскорбилъ брата. Помни мытаря Закхея, который положилъ сперва возвратить четверницею, если чѣмъ кого обидѣлъ, изъ оставаго половину отдѣлилъ нищимъ. И тогда ему Господь сказалъ: днесъ спасеніе дому сему. Это относится къ тѣмъ, которые творять милостыню, но не заботятся о соблюденіи ра-венства. Осужденнымъ отъ Бога оказывается и тотъ, кто не отдаетъ бѣдному назадъ заклада, на него изрекается угроза: *еще возопіетъ ко мнѣ не получившій назадъ заклада, услышу его* (Исх. XXII, 27). Опасно и преступно было жать остав-шееся послѣ первой жатвы, вторично обирать виноградъ и ма-слины, потому что надлежало оставлять сіе бѣднымъ. Если это предписывалось жившимъ подъ закономъ, что скажемъ о тѣхъ, которые живутъ о Христѣ? Еще не избудетъ правда ва-ша паче книжникъ и фарисей, не внидите въ царствіе небес-ное. Не только съ полей и доходовъ, но и отъ труда рукъ своихъ апостолъ совѣтуетъ подавать нищимъ: дѣлая своимъ руками благое, да имате подавать требующему. Милостивые станутъ одесную Господа,—имъ скажетъ Онъ: пріидите бла-гословенніи Отца Моего. Усердный служитель бѣдному оказы-

вается общникомъ Христовымъ, если даже и чашею студены воды напоить ученика во имя учителя. Небесный царь не нуждается, не требуетъ податей, но пріемлетъ усердствующихъ, чтобы подающіе и сами получили, оказывающіе честь, были почтены, допускающіе другихъ къ общенію временныхъ благъ, призваны были къ общенію благъ вѣчныхъ¹⁾. „Не отъ однихъ денегъ рождается въ человѣкѣ превозношеніе. Люди превозносятся не одною пышностію снѣдей и одеждъ, приобретаемыхъ за деньги, не тѣмъ однимъ, что устрояютъ сверхъ нужды дорогіе и роскошныя столы, облакаются въ ненужныя одежды, строятъ огромныя дома, испещренныя украшеніями, водятъ за собою множество слугъ, и безчисленныя толпы ласкателей; забывая свою природу, они величаются чинами, въ которые возводятся по выборамъ. Если народъ возвелъ въ чинъ; если удостоилъ кого-либо предсѣдательства, приговорилъ почтить высокимъ саномъ, то вотъ уже какъ бы ставъ выше человѣческой природы, думаютъ о себѣ, что едва не на облакахъ сидятъ, а низшихъ себя людей считаютъ подножіемъ, превозносятся предъ тѣми, которые дали имъ чинъ, гордятся противъ тѣхъ, чрезъ которыхъ въ собственномъ мнѣніи стали что-то значить²⁾).

Наставленія, съ которыми обращается Василій къ богачамъ, двоякаго рода. Во-первыхъ, онъ указываетъ на то, что не стоитъ привязываться къ богатству до жадности и скупости, и жалѣть дѣлиться имъ съ бѣдными; затѣмъ, по его мнѣнію, богатые даже обязаны дѣлиться своимъ избыткомъ съ неимущими, и за неисполненіе этой обязанности должны будутъ подвергнуться отвѣтственности предъ Богомъ. „Всмотрись, человѣкъ, въ природу богатства. Что тебя такъ плѣняетъ въ золотѣ? Золото—камень, какъ и серебро и жемчугъ—камень. Что за счастье вертѣтъ руку, блестящую камнями? Не стыдно ли тебѣ, словно беременной женщинѣ, прихотовать камней“. Умрешь—все останется и ни какое богатство отъ смерти не избавитъ. Щадила ли кого смерть ради богатства? Миновала ли кого болѣзнь ради денегъ?

1) Твор. Вас. по рус. изд. т. IV, 391.

2) IV, стр. 310 о смиреніи.

Посмотри на тѣхъ, кто прежде тебя жилъ въ подобной роскоши. Гдѣ облеченные гражданскимъ могуществомъ? Гдѣ непроборимые витіи? Гдѣ распоряжавшіеся народными собраніями, знаменитые содержатели коней, военачальники, сатрапы—властители? Не все-ли стало прахомъ? Не одно ли малое количество костей осталось памятникомъ ихъ бытія? Загляни въ гробы и, если можешь, различи, кто изъ нихъ бѣдный, кто—богатый. Отличи, если можешь, отъ царя узника, крѣпкаго отъ немощнаго, безобразнаго отъ красавца. У тебя большее количество десятинъ земли, а ты не хочешь удѣлить изъ нихъ малаго клочка бѣдному, какъ будто не знаешь, что тебѣ самому нужно будетъ пространство въ три локтя: стоитъ ли изъ-за этого хлопотать всю жизнь?—Ради богатства родные забываютъ узы родства; изъ за богатства пустыни вмѣщаютъ въ себѣ убійцъ, моря—разбойниковъ, города—ябедниковъ. Кто отецъ лжи, кто виновникъ фальшивыхъ векселей, кто породилъ клятвопреступленіе: не богатство ли и стремленіе къ нему? Что съ вами дѣлается, люди? Кто вашу собственность обратилъ въ средство уловлять васъ? Достатокъ данъ вамъ въ пособіе жизни, но не въ напутіе къ злу, на искупленіе души, а не въ орудіе погибели.—Но, кромѣ того, богатые *обязаны* помогать бѣднымъ. Они не собственники, а лишь приставленники своего имѣнія, на которое и бѣднымъ принадлежитъ право. Всякій излишекъ у богатаго есть собственность неимущаго. Кто не распоряжается даннымъ ему богатствомъ какъ слѣдуетъ, т. е. не дѣлится своимъ излишкомъ съ бѣдными, тотъ любостяжатель и хищникъ, ибо дѣйствительно хищникъ тотъ, кто обращаетъ въ свою собственность то, что получилъ лишь въ распоряженіе? Кто насильственно обнажаетъ одѣтаго, того называютъ грабителемъ; кто не одѣваетъ нагого, тотъ достоинъ ли другаго названія? Всѣ вещественныя блага составляютъ владѣніе Божіе; люди, какъ дѣти Божіи, всѣ имѣютъ на нихъ одинаковое право. Богъ даетъ одному больше, другому меньше, не по несправедливости, а чтобы испытать расположенія душевныя, у однихъ испытывая терпѣніе, у другихъ доброту и челоуѣколюбіе. За отсутствіе же этихъ добродѣтелей наказываетъ. И такъ богачъ, не помогающій бѣдному, есть преступ-

никъ предъ Богомъ, какъ не исполнившій обязанности братолюбія. Затѣмъ проповѣдникъ разбираетъ извиненія богачей въ своей скупости: необходимость тратиться на воспитаніе дѣтей и проч. и особенно сильно говоритъ противъ отговорки духовнымъ завѣщаніемъ, въ которомъ-де назначены будутъ обильныя пожертвованія въ пользу бѣдныхъ. „Когда не будетъ уже между людьми, тогда будетъ человеколюбивымъ! Великая тебѣ благодарность, что лежа въ гробу и ставши прахомъ, ты станешь великодушнымъ! Пока былъ живъ, тратилъ время и средства на прихоти и удовольствія,—у умершаго вдругъ проявилась склонность къ благотворительности! Никто не торгуетъ, когда срокъ торгова кончился; никто не увѣнчивается на аренѣ, когда приходитъ по окончаніи борьбы; никто не стремится проявить свои воинскія качества, когда окончилось уже сраженіе: поэтому, и по концѣ жизни невозможно стать благочестивымъ. Покажи при жизни добрая дѣла и ожидай воздаянія за нихъ по смерти“.

Слѣдуетъ къ сказанному прибавить, что обличая богачей за невниманіе къ нуждамъ бѣдныхъ, св. Василій отнюдь не поощряетъ тунеядства, праздности и недостатка разумной заботливости о себѣ страдающихъ отъ бѣдности. Въ этомъ смыслѣ особенно заслуживаетъ вниманія слово его на ростовщиковъ. Одно изъ превосходнѣйшихъ произведеній ораторства всѣхъ вѣковъ по силѣ и энергіи мысли, стройности изложенія, образительности и живописности, слово это, поражая ростовщиковъ, въ то же время представляетъ сильное обличеніе неразумности людей, которые становятся ихъ жертвами. Въ XIV псалмѣ, при описаніи свойствъ праведнаго, достойнаго обитать въ жилищѣ Господнемъ, между этими свойствами указывается и то, что онъ *сребра своего не диде въ лихву*. Остановливаясь на этихъ словахъ, проповѣдникъ со всею силою благороднаго негодованія громитъ этотъ бичъ недостаточнаго люда, въ настоящее время нѣсколько смягченный гуманнымъ законодательствомъ христіанскихъ государствъ, а во время Василія бывшій по истинѣ ужаснымъ и неотвратимымъ бѣдствіемъ населенія. Довольно сказать, что по языческимъ законамъ заимодавецъ имѣлъ надъ должникомъ право жизни и смерти, могъ уморить

его голодною смертію въ тюрьмѣ, продать его имущество, продать его самого, его жену и дѣтей въ рабство... Но, поражая своимъ обличеніемъ тѣхъ, которые пользуются затрудненіями ближняго, чтобы изъ его несчастія извлечь себѣ выгоду, св. Василій не менѣе сильно говоритъ и противъ тѣхъ, которые по слабости ли воли, или по увлеченію роскошью, или по неосмотрительности и нерадѣнію о самомъ себѣ становятся жертвами жестокихъ людей, входя въ долги. Между прочимъ проповѣдникъ рисуетъ исполненную трагизма картину униженія нуждающагося предъ займодавцемъ, наглою кичливости и издѣвательства послѣдняго, послѣдующаго внутренняго состоянія одного, озабоченнаго полученіемъ обратно ссуды и процентовъ и страданій и борьбы съ самимъ собою другаго (должника), когда наступаетъ время уплаты. „Займодавцу и должнику сѣвшимися посѣщеніе творить объма Господь; одинъ, какъ песъ бѣжить на добычу, другой, какъ готовая ловитва страшится встрѣчи“. „Пій воды отъ своихъ сосудовъ, разсчитывая на свои средства и не ходи къ чуждымъ источникамъ. Богатъ не тотъ, кто много имѣетъ, но кто умѣетъ довольствоваться собственнымъ состояніемъ; бѣденъ не тотъ, кто мало имѣетъ, но кто живетъ шире своихъ средствъ. Лучше терпѣть недостатокъ, но сохранить свободу“. „Теперь ты бѣденъ, но свободенъ; взявъ въ заемъ, и богатымъ не сдѣлаешься, и свободы лишишься. Псы, получивъ кусокъ, дѣлаются кроткими; а займодавецъ раздражается по мѣрѣ того, какъ беретъ. Онъ не перестаетъ лаять; если клянешься, не вѣрить, если скроешься у себя, стоитъ у дверей, „позорить тебя предъ домашними, предъ друзьями“. „Мы, бѣдные, отличаемся, отъ богатыхъ однимъ—свободою отъ заботъ; наслаждаясь сномъ, смѣемся надъ ихъ безсонными ночами; не зная безпокойствъ, смѣемся надъ тѣмъ, что они всегда связаны и озабочены. А должникъ и бѣденъ и обремененъ безпокойствомъ. Не спитъ онъ ночью, да и днемъ не отдыхаетъ, всегда погруженный въ думу. Стукнуть въ дверь, должникъ бѣжитъ подъ кровать. Вбѣжалъ кто поспѣшно,—у него забилося сердце. Залаяла на дворъ собака,—онъ обливается потомъ. Не доводи же себя до подобнаго состоянія. Ты свободно смотришь на солнце. Для чего же завидуешь самъ себѣ въ свободѣ жизни?

Но какъ же мнѣ прокормиться? говоришь ты. У тебя есть руки работай. Наймись въ услуженіе: много промысловъ въ жизни, много способовъ. Но у тебя нѣтъ силъ трудиться? Проси помощи у имѣющихъ избытокъ въ средствахъ. Но тебѣ стыдно просить? А еще стыднѣе не отдать взятаго въ займы. Муравей и пчела пропитываются, никому не одолаясь“.

Въ связи съ предыдущимъ уместно будетъ привести здѣсь отрывокъ изъ 8-й бесѣды на шестодневъ о пчелахъ. „Нѣкоторыя изъ животныхъ ведутъ жизнь гражданственную, насколько гражданственности свойственно, чтобы дѣйствія всѣхъ и каждаго въ отдѣльности клонились къ одной общей цѣли, какъ это можно видѣть на примѣрѣ пчелъ. У нихъ и жилище общее, и общій вылетъ, и занятіе у всѣхъ одно, и, что всего важнѣе, за всякое дѣло они принимаются по распоряженію своего царя и чиновначальника, не прежде осмѣливаясь вылетать на поля, какъ увидѣвъ царя назначавшимъ полетъ. А царь у нихъ не по большинству голосовъ выбирается (ибо безразсудство народа часто поставляло начальникомъ худшаго), не по жребію получаетъ власть (ибо неразумная случайность жребія нерѣдко вручаетъ могущество самому послѣднему), не по родовому преемству возводится на царство (ибо таковыя отъ роскоши и ласкательства всего чаще бываютъ малосильдущи и не приучены ни къ какой добродѣтели), но отъ природы имѣетъ первенство надъ всѣми, и превосходитъ ихъ величиною, видомъ и кротостію права. У царя сего есть и жало, но онъ не употребляетъ его на мщеніе. Таковы какъ бы написанные законы природы, чтобы достигшіе высочайшаго могущества были медлительны въ наказаніи. Впрочемъ, если которыя изъ пчелъ не послѣдуютъ примѣру царя, онѣ вскорѣ раскаяваются въ своемъ безразсудствѣ, потому что умираютъ поражаемыя жаломъ. Да слышатъ сіе христіане, которые имѣютъ заповѣдь ни единому же зломъ за зло воздавать, но побѣждать благимъ злое... Подражай особенному свойству пчелы, которая никому не дѣлая вреда и не портя чужаго плода, составляетъ соты. Воскъ собираетъ она съ цвѣтовъ, а медъ, эту разсыпанную въ цвѣтахъ влажностъ, высасывая ртомъ, впускаетъ въ полости сотовыхъ чашечекъ. Почему медъ бываетъ сначала

жидокъ, потомъ, сгустившись отъ времени, достигаетъ свойственной ему вязкости и сладости. Прекрасна похвала пчелѣ въ Притчахъ, гдѣ она называется мудрою и дѣятельною,—ея же трудовъ царіе и простиі во здравіе употребляютъ: съ какимъ трудолюбіемъ она собираетъ пищу, съ такою же мудростію устрояетъ хранилища для меда. Растянувъ воскъ въ тонкую кожицу, пчела строитъ изъ него частыя и непрерывно сплоченныя между собою углубленія, такъ что непрерывность взаимной связи между самыми малѣйшими частями служить опорю всему. Каждая ячейка примыкаетъ къ другой, отдѣляясь отъ нея, а вмѣстѣ и соединяясь съ нею тонкою перегородкою. Потомъ пещерки сіи надстраиваются одна надъ другою въ два или три ряда: пчела опасается сдѣлать для всего меда одинъ лишь сосудъ, чтобы жидкость свою тяжестію не проторглась вонъ. Смотри, какъ у премудрой пчелы—примѣнены къ дѣлу изобрѣтенія геометріи. Всѣ сотовыя пещерки шестиугольны и равносторонни, и не въ прямой линіи лежатъ одна надъ другою, чтобы дно каждой ячейки, приходясь надъ пустотою, не проломилось: углы нижнихъ шестиугольниковъ служатъ основаніемъ и опорю для верхнихъ, чтобы безопасно поднимали на себѣ тяжесть и влажность заключалась въ каждой пустотѣ отдѣльно¹⁾.

Н. Барсовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Твор. Вас. по русск. изданію, 1, 143—145.

Отношеніе евангельскаго правоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа.

(Продолженіе *).

III.

Представляется совершенно ложною мысль, будто послѣдовательный ходъ рѣчи Спасителя въ нагорной проповѣди свѣдѣтельствуешь, что Онъ приводитъ въ ней исключительно книжническія и фарисейскія толкованія Моисеева закона. Между тѣмъ, автору разсматриваемой брошюры и принадлежитъ такая мысль. Вотъ какъ рѣшается и разъясняется у него весьма важный вопросъ о послѣдовательномъ ходѣ рѣчи въ нагорной бесѣдѣ Іисуса Христа.

„Прежде чѣмъ перейти къ сравненію Своихъ новыхъ заповѣдей съ отжившими свое время нравственными принципами, Господь, по словамъ автора, предварительно предупреждаетъ Своихъ слушателей, что законъ Моисеевъ и ученіе пророковъ остаются Имъ безъ нарушенія, что даже малѣйшая іота въ законѣ не должна остаться въ *Его ученіи* безъ исполненія и что, поѣтому, если кто нарушитъ какую-нибудь *заповѣдь закона*, считая ее маловажною и незначительною, тотъ малѣйшимъ наречется въ царствіи небесномъ, а кто исполнитъ и другихъ научитъ тому-же, тотъ великимъ наречется въ царствіи небесномъ (Матѣ. V, 17—19). Но, добавляетъ къ этому Господь, исполненіе закона какъ и пониманіе его (потому что исполне-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 2, за 1895 г.

ніе непременно предполагаетъ то или другое пониманіе), не должно носить характеръ фарисейской праведности: *еще не избудетъ правда ваша паче книжниковъ и фарисей, не увидите въ царствіе небесное* (ст. 20). Непосредственно же за этимъ Спаситель начинаетъ Свои противопоставленія: „вы слышали, что древнимъ сказано—не убій, а Я говорю вамъ: не гнѣвайся напрасно“ и т. д. (ст. 21 и др.). Весь ходъ мыслей въ этой рѣчи не даетъ никакого права предполагать, что въ Своихъ словахъ и противопоставленіяхъ Господь имѣетъ въ виду Моисеевъ законъ, содержащійся въ священной еврейской письменности. Законы послѣдовательности логическаго мышленія и во времена Христа тѣ же, что и нынѣ. Поэтому, Господь, разъ начавши рѣчь о фарисейскомъ пониманіи закона, не могъ безъ посредствующей мысли опять возвратиться къ писанному закону. Иначе Его бесѣда была-бы совсѣмъ не понятна для слушателей, такъ какъ вниманіе ихъ словами: *еще не избудетъ правда ваша* и т. д. было отвлечено отъ Моисеева закона и пророковъ и направлено совсѣмъ въ другую сторону, а именно: въ сторону неправильнаго пониманія и истолкованія ветхозавѣтнаго закона фарисеями и книжниками. Вся рѣчь Господа могла быть понята Его слушателями *единственно только* въ такомъ смыслѣ: не думайте, что Я пришелъ нарушить Моисеевъ законъ и писанія пророковъ; не нарушить пришелъ Я, а исполнить—исполнить до іоты, до малѣйшей черты; и вамъ Я заповѣдаю быть строгими и точными исполнителями *всѣхъ заповѣдей закона*, не различая между ними ни большихъ, ни малыхъ; но только вапсе исполненіе закона должно быть выше и совершеннѣе праведности фарисеевъ и книжниковъ, иначе вы не войдете въ царство небесное. Вы, слышите ли отъ нихъ, какъ отъ своихъ руководителей въ дѣлахъ вѣры и праведности, что древнимъ было сказано то-то, а Я, *какъ и Моисей*, говорю вамъ нѣчто *другое*, нѣчто болѣе высшее и совершенное“ ¹⁾.

Какъ видимъ, авторъ, задавшись цѣлію доказать свою мысль о цитатахъ нагорной проповѣди послѣдовательнымъ ходомъ рѣчи

¹⁾ Стр. 11—13 въ брошюрѣ. Слова не изъ евангельскаго текста поставлены курсивомъ нами, а не авторомъ.

въ ней, не озаботился надлежащимъ разъясненіемъ даже тѣхъ словъ, которыя являются исходнымъ пунктомъ ея и безъ правильного пониманія коихъ не изяснимъ послѣдовательный ходъ всей дальнѣйшей рѣчи Богочеловѣка. Мы разумѣемъ слова: *не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить, пришелъ Я, но исполнить* (Матѳ. V, 17). Относительно этихъ словъ авторъ ограничился самымъ общимъ замѣчаніемъ, въ сущности нисколько не выражающимъ всего подлиннаго смысла ихъ. Не уразумѣвши его, авторъ лишилъ себя возможности правильно понять и дальнѣйшее теченіе рѣчи Спасителя. Игнорировавши вообще мнѣніе св. отцевъ и учителей церкви о предметѣ своихъ разсужденій, авторъ въ частности пренебрегъ взглядомъ св. Іоанна Златоуста на то, что именно нужно разумѣть и подъ „малѣйшими“ заповѣдями, о которыхъ говоритъ Богочеловѣкъ? Авторъ хлопоталъ, повидимому, только о томъ, чтобы, если можно такъ выразиться, заставить говорить Самого Господа Іисуса Христа то, что благопріятствуетъ его собственнымъ тенденціямъ. Благодаря всему этому, ходъ рѣчи Спасителя истолкованъ лишь въ духѣ и въ интересахъ „авторскаго“ воззрѣнія.

Для опредѣленія дѣйствительныхъ отношеній Богочеловѣка и Его нравоученія къ Моисееву закону толкователи нагорной рѣчи большей частью остапаваются прежде всего на слѣдующихъ словахъ Господа: *не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить* (Матѳ. V, 17). Но весь смыслъ этого изреченія можетъ быть надлежаще понятъ только тогда, когда уже выяснено, что такое — Моисеевъ законъ вообще и что предсказывали пророки касательно учительной дѣятельности Мессіи? И нашему автору слѣдовало бы прежде всего сосредоточиться на этихъ вопросахъ и добросовѣстно рѣшить ихъ. Между тѣмъ онъ нигдѣ въ своей брошюрѣ даже не затрогиваетъ ихъ, какъ будто бы они для него совершенно посторонніе, излишніе. Въ виду всего этого считаемъ нужнымъ сперва дать по возможности обстоятельный отвѣтъ на означенные вопросы, а потомъ уже перейти къ опредѣленію подлиннаго смысла словъ Іисуса Христа: *Я пришелъ не нарушить, но исполнить законъ и про-*

рокова. Избранный нами путь къ разъясненію смысла этихъ словъ, хотя бы онъ показался кому-нибудь длиннымъ, на самомъ дѣлѣ есть самый естественный и плодотворный путь. Итакъ спрашивается: что же такое—ветхозавѣтный законъ вообще, какова цѣль установленія его Богомъ и весь-ли онъ имѣлъ непреходящее значеніе? Въ какія отношенія къ этому закону поставляютъ Мессію ветхозавѣтныя пророчества? Сперва отвѣтимъ на первый изъ этихъ вопросовъ, относящійся къ Моисееву закону.

Подъ Моисеевымъ закономъ вообще нельзя разумѣть лишь нравственныя предписанія. Онъ есть совокупность весьма разнородныхъ установленій: религіозно-нравственныхъ, обрядовыхъ, гражданскихъ. Существеннѣйшей особенностью Моисеева закона является то, что въ немъ этический, или нравственный, элементъ не только переплетается, но весьма тѣсно связанъ съ обрядовыми и гражданскими постановленіями. На нашемъ научномъ языкѣ, съ точки зрѣнія нашихъ понятій, мы различаемъ въ Моисеевомъ законѣ разнородные элементы и каждому изъ нихъ усваиваемъ особое наименованіе. Для израильтянина-же всѣ они образовывали собою одно живое цѣлое, преслѣдовавшее одну и ту же задачу. Отсюда онъ не имѣлъ основаній называть въ Моисеевомъ законѣ одно болѣе важнымъ, другое—менѣе важнымъ. Въ теократическомъ царствѣ, каковымъ было израильское, всякое постановленіе имѣло въ сущности одинаковую цѣну съ другими. Тѣсная связь самыхъ разнородныхъ постановленій въ Моисеевомъ законѣ другъ съ другомъ видна уже изъ десятословія. Въ немъ наряду съ чисто-нравственными предписаніями есть предписаніе, относящееся собственно къ такъ называемой обрядовой области. Такова заповѣдь о субботнемъ покоѣ. Равнымъ образомъ, въ десятословіи есть постановленіе, имѣющее ближайшее отношеніе къ юридической области. Такова заповѣдь, воспреещающая лжесвидѣтельство. Въ особенности же выдается въ Моисеевомъ законѣ тѣсная связь нравственныхъ требованій съ чисто-юридическими предписаніями. Во-первыхъ, это видно изъ того, что очень многія изъ послѣднихъ были просто частнѣйшимъ раскрытіемъ первыхъ и приложеніемъ ихъ къ разнообразнымъ случаямъ и условіямъ

жизни. Таковы, напримѣръ, постановленія касательно разныхъ видовъ нарушенія заповѣдей, воспреещающихъ кражу, убійство, прелюбодѣяніе (Лев. XX, 10; Исх. XXII, 1 и др.). Въ тѣсной же связи съ нравственными требованіями находились даже такія предписанія, которыми воспреещалось употреблять въ пищу мясо нѣкоторыхъ животныхъ и прикасаться къ ихъ трунамъ или къ тѣламъ умершихъ людей и требовались очищенія отъ различныхъ внѣшнихъ оскверненій (Лев. XI гл.; XV, 18—27; XXI, 1—4; Числ. XIX, 13—16; Второз. XIV, 3 и др.). За тѣмъ, Богъ угрожаетъ чисто-уголовными казнями за нарушеніе не только обрядовыхъ и гражданскихъ, но и чисто-нравственныхъ требованій. Такъ, если бы кто сталъ отклонять израильтянъ отъ признанія Іеговы Богомъ и отъ служенія Ему, то такой человѣкъ долженъ подвергнуться смертной казни (Второз. XIII, 5—11). Смертная же казнь назначалась за нарушеніе субботняго покоя. *Соблюдайте*, говоритъ Господь израильтянамъ, *субботу. Кто станетъ въ оную дѣлать дѣло, та душа должна быть истреблена изъ среды народа своего* (Исх. XXXI, 14), т. е. тотъ да будетъ преданъ смертной казни (ст. 15-я). Злословившіе своихъ родителей или причинявшіе имъ побои подвергались смертной-же казни (Лев. XX, 9; Исх. XXI, 15). Нарушеніе заповѣди, воспреещающей прелюбодѣяніе, влекло за собою смертную казнь, коль скоро оно допускалось съ чужой женою: и виновный, и виновная должны были умереть (Лев. XX, 10). Такая же казнь назначалась и за нѣкоторые другіе виды прелюбодѣянія (Второз. XXII, 23—24 и др.). Словомъ: назначалось то или другое тяжкое наказаніе за нарушеніе каждой заповѣди десятословія, кромѣ послѣдней заповѣди, воспреещающей мысленное посягательство на чужую собственность. Наконецъ, не въ правѣ мы утверждать, будто въ Моисеевомъ законѣ одинъ *родъ* постановленій прямо ставился выше другого по своей сравнительной важности. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, нарушеніе заповѣди, устанавливающей отношеніе человѣка къ Богу, а именно: признаніе Его бытія и владычества во вселенной, наказывалось смертною же казнью, какъ и фактическое погрѣшеніе постановленій чисто-юридическихъ или обрядовыхъ. Всѣ разнаго рода постановленія,

образующія Моисеевъ законъ, должны были одинаково свято соблюдаться израильянами. Сообщивъ имъ чрезъ Моисея Свою волю, выраженную въ столь разнообразныхъ, но соединенныхъ въ одно цѣлое, предписаніяхъ, Господь говорилъ израильянамъ: *все, что Я заповѣдаю вамъ, старайтесь исполнять; не прибавляй къ тому и не убавляй отъ того* (Второз. XII, 32). *Проклятъ всякій человекъ, кто не исполнитъ всѣхъ словъ закона сего и не будетъ поступать по нимъ* (Второз. XXVII, 26).

Многіе раціоналисты утверждаютъ, будто бы позднѣйшіе Моисея пророки были реформаторами его закона, выдвигая въ немъ исключительно религіозно-нравственную сторону и улучшая ее, а остальнымъ сторонамъ его не придавая прежняго значенія. Слѣпо полагаясь и въ данномъ случаѣ на своихъ нѣмецкихъ руководителей и вдохновителей, авторъ разсматриваемой брошюры точно также говоритъ, будто „первоначальный законъ, содержащійся въ Пятокнижій, у позднѣйшихъ пророковъ нѣсколько видоизмѣнился и получилъ болѣе возвышенный характеръ“¹⁾. Такія рѣчи суть плодъ малаго самостоятельнаго знакомства съ Словомъ Божиимъ, или недостаточно-вдумчиваго, поверхностнаго чтенія его. Напротивъ, всѣ, слѣдовавшіе за Моисеемъ, пророки, не смотря на различныя оттѣнки въ ихъ ученіи, стоятъ на одинаковой почвѣ съ Моисеемъ. Даже пророкъ Исаія, подражателемъ котораго, по мнѣнію нѣкихъ раціоналистовъ, былъ, будто бы, самъ Іисусъ Христосъ, упрекаетъ израильянъ и за то, что они употребляли запрещенную пищу и „осквернялись“ ею (LXV, 4). Устами пророка Іереми Господь требовалъ отъ евреевъ, чтобы они соблюдали *все, что предписано Моисеевымъ закономъ* (XI, 4), и въ частности не дозволяетъ *никакой* работы въ субботніе дни (XVII, 22). Въ книгѣ пророка Варуха тоже находимъ обращенныя къ іудеямъ увѣщанія, чтобы они исполняли *всѣ* предписанія Моисеева закона (I, 18—19). Пророкъ Іезекіиль предостерегаетъ своихъ соплеменниковъ въ частности отъ нарушенія субботняго покоя и требуетъ соблюденія заповѣдей объ избѣганіи всего нечистаго (XXII, 26). Устами послѣдняго изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ Господь го-

¹⁾ Стран. 128.

ворилъ евреямъ слѣдующее: *помните законъ Моисея, раба Мо-
его, который Я заповѣдалъ ему на Хоривѣ для всего Израиля,
равно какъ и правила и уставы* (IV, 4). Вотъ что находимъ
въ Словѣ Божіемъ касательно отношенія позднѣйшихъ проро-
ковъ къ Моисееву закону. Потому-то наиболѣе серьезные и
объективные и изъ западныхъ богослововъ признаютъ, что пос-
лѣ Моисея пророки были только стражами и изъяснителями
Моисеева закона, и самыя откровенія, которыя они получали,
относились только къ историческому развитію царства на по-
ложенномъ чрезъ законъ основаніи ¹⁾). Никогда и ни въ чемъ
не разнорѣча съ закономъ, позднѣйшіе пророки, сообразно съ
особыми явленіями и требованіями жизни ихъ соотечественни-
ковъ, вызывались только на то, чтобы *особенно* поставлять на
видъ и уяснять то одни, то другія требованія его. Какъ у
Моисея, такъ и у слѣдовавшихъ за нимъ пророковъ, съ по-
нятіемъ о законѣ соединялось одно и то же понятіе. Законъ есть
совокупность всѣхъ, испешихъ отъ Бога чрезъ Моисея поста-
новленій, къ чему бы они ни относились, и въ немъ нравствен-
ныя предписанія не обособляются отъ соединенныхъ съ ними
не только обрядовыхъ, но и гражданскихъ правилъ, и не по-
лучаютъ всего свойственнаго имъ значенія. Вотъ это-то и со-
ставляетъ характеристическую особенность ветхозавѣтнаго за-
конодательнаго кодекса.

Но и отсюда уже совершенно очевидно для каждаго, что
Моисеевъ законъ не обращенъ *спеціально* къ внутреннему, ду-
шевному настроенію людей. Хотя онъ стремился обнять и внут-
ренній міръ человѣческой души, подчинить его своимъ особымъ
требованіямъ, однако же на ряду съ этимъ законъ имѣлъ цѣлю
урегулировать и внѣшнее поведеніе людей, упорядочить разно-
образныя внѣшнія отношенія ихъ, опредѣлить почти каждый
шагъ, почти всякій поступокъ человѣка. Сообразно-же съ этимъ
и самая праведность людей не была сведена спеціально къ чи-
стотѣ и возвышенности внутренняго душевнаго настроенія ихъ,
а поставлялась въ соблюденіи всѣхъ предписаній закона, весь-

¹⁾ Стран. 284 во 2-й части сочиненія Кейли: *Руководство къ библейской архео-
логии* (Кіевъ, 1874 г.).

ма многія изъ коихъ касались лишь внѣшняго поведенія человека и внѣшнихъ отношеній его. Что для ветхозавѣтнаго человека быть праведнымъ значило неукоснительно исполнять всѣ предписанія закона, къ чему бы ни относились они, это видно изъ слѣдующихъ словъ Моисея къ израильтянамъ: *ва сема будетъ наша праведность, если мы будемъ стараться исполнять всѣ сіи заповѣди закона предъ лицомъ Господа, Бога нашего, какъ Онъ заповѣдалъ намъ* (Второз. VI, 25). Замѣчательно, что Ветхій Завѣтъ соединяетъ понятіе даже о святости людей съ понятіемъ о точномъ соблюденіи предписаній, запрещающихъ употребленіе въ пищу чего-либо нечистаго, прикосновеніе къ чему-нибудь нечистому и вообще разнаго рода внѣшнія оскверненія (Исх. XXII, 31; Лев. XI, 43—45; Второз. XIV, 21). Несомнѣнно, что мы все таки встрѣчаемъ у пророковъ неоднократныя указанія на чистоту сердца, какъ на признакъ праведности (Псал. L, 12; Іерем. XVII, 10 и др.). Тѣмъ не менѣе, они поставляютъ непорочность или чистоту предъ Богомъ въ томъ, что не отступали ни отъ какихъ заповѣдей и уставовъ закона, даннаго чрезъ Моисея (2 Цар. XXII, 23; 3 Цар. 2, 3). Самая чистота или правость сердца поставлялась въ живомъ чувствѣ страха предъ Богомъ, при которомъ человекъ влечется всецѣло исполнять то, что предписывается Моисеевымъ закономъ (Второз. V, 29; VI, 2 и 13; Псал. CX, 10; CXI, 1; I Парал. XXIX, 19 и др.). Все это безспорно свидѣтельствуетъ о томъ, что ветхозавѣтная праведность не сводилась спеціально къ внутреннему благочестію и къ духовному обновленію или перерожденію людей и была до извѣстной степени лишь юридической или законной праведностью, но не святостью въ подлинномъ смыслѣ этого слова. Требованія закона, взятая во всей ихъ совокупности, въ концѣ всего клонились собственно къ тому, чтобы дать людямъ яснѣе и глубже почувствовать ихъ прирожденную нравственную порчу и потребность въ нравственномъ возрожденіи чрезъ воздѣйствіе на нихъ особой божественной благодати (Римл. X, 4 и друг.).

Соединеніе въ Моисеевомъ законѣ религіозно-нравственныхъ требованій съ чисто-юридическими и обрядовыми предписаніями, подробная регламентация внѣшнихъ сторонъ жизни, охра-

неніе требованій воли Божіей суровыми карами отъ нарушенія и поставленіе праведности въ соблюденіи самыхъ разнородныхъ предписаній закона представляется вполне естественнымъ. Все это вызывалось и характеромъ еврейскаго народа, и его положеніемъ среди языческихъ племенъ, и его высокимъ, благотѣльнымъ для всего человѣчества, предназначеніемъ, и особыми отношеніями, въ какихъ стоялъ къ нему Богъ. Избравши израильскій народъ хранителемъ и вѣстникомъ Богооткровенныхъ истинъ и обѣтованій, спасительныхъ для всѣхъ людей (Второз. IV, 5—8; 1 Парал. XVI, 24), Господь долженъ былъ употреблять самыя разнообразныя мѣры къ тому, чтобы этотъ своевольный, упрямый, жестокій и буйный народъ, при томъ склонный къ подражанію заблужденіямъ и порокамъ окружавшихъ его народовъ, мало-по-малу сталъ по истинѣ народомъ Божиимъ и былъ способенъ выполнить возложенную на него великую и святую Миссію. Какъ при воспитаніи отцемъ и матерью сына, отличающагося своеобразными особенностями и подверженнаго разнымъ злокачественнымъ влияніямъ, бываютъ нужны не одни только нравственныя внушенія, но и различныя внѣшнія ограниченія и строгости, точно также и воспитаніе израильскаго народа требовало не только религіозно-нравственныхъ уроковъ, но и разнообразныхъ внѣшнихъ ограниченій, угрозъ, строгостей и вообще мѣръ внѣшняго руководства и обузданія. Что касается въ частности нравственныхъ внушеній, то и они должны были быть приспособлены къ степени воспріимчивости и вообще къ духовному состоянію воспитываемаго субъекта. Авторъ рассматриваемой брошюры ради своей цѣли утверждаетъ, однако, будто всякое разумное воспитаніе поставляетъ для себя ближайшей и основной цѣлью вкоренить въ душѣ питомца тѣ же самыя нравственныя понятія, по которымъ человѣкъ долженъ жить и дѣйствовать и въ зрѣломъ возрастѣ ¹⁾. Но онъ-же постарался и опровергнуть эту свою мысль, сказавши въ другомъ мѣстѣ, что нельзя предъявлять совершенно одинаковыя моральныя требованія и къ ребенку и къ зрѣлому мужу ²⁾. Последняя мысль безусловно вѣрна. Поэтому,

¹⁾ Стран. 124 въ рассматриваемой брошюрѣ.

²⁾ *Ibid.* стран. 127.

ветхозавѣтный нравственный законъ не могъ быть точнымъ и исполнѣ совершеннымъ, какъ приспособленный къ потребностямъ нравственно младенчествовавшего народа. Что Богъ дѣйствительно былъ по отношенію къ Израильскому народу именно воспитателемъ, объ этомъ Самъ Онъ говорилъ ему: *знай въ сердцѣ твоёмъ, что Господь, Богъ твой, учитъ тебя, какъ человекъ учитъ сына своего* (Второз. VIII, 5). Въ десницѣ премудраго, всеблагаго и всемогущаго Бога ветхозавѣтный законъ, взятый во всей его сложности, и былъ однимъ изъ самыхъ важныхъ и всегдашнихъ средствъ къ воспитанію Израильскаго народа, начиная со времени избранія его и до пришествія на землю Единороднаго Сына Божія ради спасенія человѣчества. Въ этомъ законѣ все было направлено къ одной цѣли—къ возбужденію и утвержденію въ израильтянахъ истиннаго религіозно-нравственнаго образа мыслей и дѣйствій. Даже постановленія касательно пищи, въ концѣ всего направлялись къ достиженію этой же цѣли, приучая израильтянъ повиноваться во всемъ волѣ Божіей и возводя мысль ихъ отъ нечистаго въ пищу къ нечистому въ духовной, внутренней жизни человѣка. Въ той или иной степени достигая этой цѣли, ветхозавѣтный законъ въ то же время являлся, по выраженію св. апостола Павла, пѣстуномъ или дѣтководителемъ израильтянъ ко Христу (Галат III, 24).

Изъ сказаннаго, полагаемъ, само собою очевидно какъ то, что въ Моисеевомъ законѣ весьма многое имѣло лишь временное, преходящее значеніе, такъ и то, что онъ не могъ имѣть безусловно—совершеннаго достоинства, бывъ приспособленъ преимущественно къ духовнымъ потребностямъ одного народа и данъ еще въ періодъ подготовленія человѣческаго рода къ духовному возрожденію и обновленію чрезъ Іисуса Христа и въ благодатномъ общеніи съ Нимъ. Всегдашнее значеніе и достоинство могла имѣть въ Моисеевомъ законѣ лишь религіозно-нравственная сторона его, хотя и она нуждалась, по выше указанной причинѣ, въ восполненіи и усовершеніи. Въ виду этого самъ собою возникаетъ вопросъ: въ какія же отношенія къ ветхозавѣтному закону поставляютъ Мессію ветхозавѣтныя-же пророчества?

Въ ветхозавѣтныхъ книгахъ Свящ. Писанія находимъ многочисленныя прообразованія и предсказанія касательно Мессіи и Его дѣятельности. Нѣтъ сомнѣнія, здѣсь нужно искать пророческихъ указаній и относительно сущности учительскаго служенія Іисуса Христа. Всѣ отцы и учителя церкви единогласно признаютъ, что въ слѣдующихъ словахъ Моисея, обращенныхъ къ Израильскому народу, заключается пророческое указаніе на Богочеловѣка: *пророка изъ среды тебя, изъ братьевъ твоихъ, какъ меня воздвигнетъ тебѣ Господь, Богъ твой,—Того слушайте* (Второз. XVIII, 15). Эти слова Моисея были, конечно, плодомъ особаго откровенія Божія. Вслѣдъ за ними уже самъ Богъ говоритъ слѣдующее: *Я воздвигну имъ пророка изъ среды братьевъ ихъ, такого, какъ ты Моисей, и вложу слова Мои въ уста его и онъ будетъ говорить имъ все, что Я повелю ему: а кто не послушаетъ словъ Моихъ, которыя пророкъ тотъ будетъ говорить Моимъ именемъ, съ тою Я взыщу* (ст. 18 и 19). Среди западныхъ богослововъ—толкователей существуетъ разногласіе въ пониманіи этого пророчества. Одни изъ нихъ, какъ наприм. Гофманъ, думаютъ, будто бы въ приведенномъ пророчествѣ идетъ рѣчь исключительно объ однихъ, слѣдовавшихъ за Моисеемъ, пророкахъ, а отнюдь не объ Іисусѣ Христѣ. Большая часть западныхъ толкователей, по примѣру Куртца, видитъ въ приведенномъ пророчествѣ указаніе только на Мессію. Наконецъ, третьи, какъ наприм. Кейль, полагаютъ, что въ приведенномъ пророчествѣ идетъ рѣчь одновременно и о ветхозавѣтныхъ пророкахъ и объ Іисусѣ Христѣ. Съ своей стороны не видимъ основаній не раздѣлять мнѣнія отцовъ и учителей церкви, равно какъ большей части западныхъ толкователей.

Что въ приведенномъ пророчествѣ говорится о Мессіи, Іисусѣ Христѣ, а не о цѣломъ рядѣ пророковъ, въ пользу этого свидѣлствуютъ весьма многія данныя, изъ коихъ приведемъ главнѣйшія. Въ послѣдней изъ усвояемыхъ Моисею книгъ прямо удостоверяется,—конечно, на основаніи Божественнаго откровенія,—что у израильтянъ впослѣдствіи не было такого пророка, какъ Моисей, бесѣдовавшій съ Богомъ лицомъ къ лицу (Второз. XXXIV, 10). И дѣйствительно, начиная съ перваго

пророка, слѣдовавшаго за Моисеемъ, и оканчивая Іоанномъ Крестителемъ, ни одинъ изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ не удостоивался стоять въ такихъ личныхъ отношеніяхъ къ Богу, въ какія нерѣдко поставлялся Моисей (Числ. XII, 8). Равнымъ образомъ, ни одинъ изъ слѣдовавшихъ за Моисеемъ пророковъ не выступалъ въ качествѣ провозвѣстника особаго, испедшаго отъ Бога—же, законодательства. Пророки говорили объ единомъ законодательствѣ, полученномъ при посредствѣ Моисея, разъясняли его и увѣщевали слѣдовать ему (Малах. IV, 4). Между тѣмъ, въ предсказаніи Моисея идетъ рѣчь о пророкѣ, подобномъ ему, конечно, и по дѣйствіямъ законодателя. Что іудеи относили указанное пророчество къ Мессіи, это, между прочимъ, видно изъ слѣдующихъ словъ, сказанныхъ Наананіу Филиппомъ: *мы нашли Того, о Которомъ писали Моисей и пророки, Іисуса, сына Іосифова изъ Назарета* (Іоан. 1, 45). Въ Новомъ завѣтѣ встрѣчаемъ неоднократныя указанія на то, что въ приведенномъ пророчествѣ Моисея говорится именно объ Іисусѣ Христѣ. Самъ Онъ свидѣтельствуєтъ, что Моисей писалъ о Немъ, а не о комъ-нибудь другомъ (Іоан. V, 46). Св. апостолъ Петръ въ своей рѣчи къ евреямъ буквально приводитъ слова Моисея о великомъ пророкѣ и относитъ ихъ къ Іисусу Христу (Дѣян. III, 20—23).

Разсматриваемое пророчество Моисея, несомнѣнно относящееся къ Богочеловѣку, въ высшей степени важно. Если Спаситель, по смыслу пророчества о Немъ, долженъ быть подобенъ Моисею, то уже изъ этого слѣдуетъ, что Онъ—новый нравственный законодатель, а отнюдь не толкователь только закона, преподаннаго чрезъ Моисея. Въ самомъ дѣлѣ, если Моисей былъ провозвѣстникомъ особаго закона, то и Спаситель долженъ быть законодателемъ-же. Въ противномъ случаѣ уподобленіе одного изъ нихъ другому было-бо невозможно.

Но коль скоро уже въ словахъ Моисеева Пятюкнижія заключается указаніе на Іисуса Христа, какъ на новаго нравственного законодателя, то еще опредѣленнѣе и яснѣе излагается это указаніе въ боговдохновенныхъ писаніяхъ, принадлежащихъ слѣдующимъ ветхозавѣтнымъ пророкамъ. Такъ, напримѣръ, св. Ісаія, предсказывая пришествіе Мессіи и про-

рочески изображая Его дѣятельность, говоритъ, между прочимъ, что Онъ преподастъ людямъ *Свой законъ*, скажетъ имъ *Свое слово* (II, 3—4). Подобное предсказаніе находимъ и у пророка Іереміи. Онъ говоритъ объ имѣющемъ быть учрежденіи *новаго завѣта*, отличнаго отъ существовавшаго тогда, и вмѣстѣ объ установленіи *новаго закона*, обращеннаго специально къ внутреннему душевному настроенію людей (XXXI, 31—33), слѣдовательно уже не опредѣляющаго, какъ это дѣлалось Моисеевымъ закономъ, вѣшняго поведенія и строя жизни людей различными дробными и частными предписаніями и долженствующаго возвысить или одухотворить и самое понятіе о человеческой праведности.

Что Мессія долженъ явиться и въ качествѣ новаго законодателя, это, согласно пророческимъ предсказаніямъ, было общимъ вѣрованіемъ среди древнихъ евреевъ. Оно звучитъ въ словахъ Самарянки, говорившей, что Мессія, все возвѣститъ людямъ (Іоан. IV, 25). Оно выражается въ словахъ св. первомученика Стефана, говорившаго, что призваніе Іисуса Христа состояло, между прочимъ, и въ преобразованіи Моисеева закона (Дѣян. VI, 14). Въ самомъ талмудѣ встрѣчается не мало изреченій, свидѣтельствующихъ о вѣрѣ въ Мессію, и какъ новаго законодателя. Изъ этихъ изреченій приведемъ для примѣра слѣдующее: „законъ, которому люди научены теперь, гораздо менѣе совершенъ, чѣмъ законъ, который преподастъ Мессією“¹⁾. Къ какому бы періоду времени ни относилось происхожденіе этого изреченія, заключающаяся въ немъ мысль говорить о томъ, что, по взгляду іудеевъ, понятіе о Мессіи и понятіе о законодательной Его дѣятельности неразлучно связаны одно съ другимъ. Важнѣе же всего, конечно, то, что ап. Павелъ относитъ къ Іисусу Христу и къ Его мессіанскому служенію въ качествѣ новаго законодателя замѣчательное пророчество Іереміи. Онъ не только приводитъ полностью слова этого пророка о новомъ завѣтѣ и законѣ, виновникомъ коего долженъ быть Мессія, но и говоритъ при этомъ слѣдующее: *если бы первый завѣтъ былъ безъ недостатка, то не было-бы нужды искать мѣста дру-*

¹⁾ Midrasch Cohelet.

юму (Евр. VII, 6—13). Св. апостолъ Павелъ не упоминаетъ здѣсь объ измѣненіи закона, но реформа послѣдняго сама собою предполагается въ его словахъ о реформѣ завѣта.

Выходя же изъ понятія о ветхозавѣтномъ законѣ и изъ пророческихъ предсказаній объ отношеніи къ нему со стороны Мессіи, вынуждаемся признать, что Богочеловѣкъ въ Своей нагорной бесѣдѣ менѣе всего могъ имѣть дѣло только съ толкованіями Моисеева закона, принадлежащими книжникамъ и фарисеямъ, и предлагать лишь Свое изъясненіе его. Какъ истинный Мессія, предвозвѣщенный пророками и имѣвшій исполнить ихъ предсказанія, Богочеловѣкъ долженъ былъ не только прямо и ясно установить Свое отношеніе къ Моисееву закону, но и преподать человѣчеству новый, совершеннѣйшій законъ. Такъ какъ въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ религіозно-нравственныя предписанія сливались съ гражданскими и обрядовыми постановленіями и, бывъ приспособлены къ степени воспримчивости и къ условіямъ жизни Израильскаго народа, вполне не выражали нравственнаго идеала, то Иисусъ Христосъ, согласно предсказанію о Немъ въ особенности пророка Іереміи, долженъ былъ именно въ нагорной Своей проповѣди выдѣлить нравственный элементъ изъ всего того, съ чѣмъ онъ какъ бы объединялся и отождествлялся въ Моисеевомъ законѣ, и поставить предъ сознаніемъ членовъ благодатно-духовнаго царства Своего нравственный идеалъ во 'всей его полнотѣ и возвышенности. Между тѣмъ какъ Моисеевъ законъ регулировалъ разными дробными и частными предписаніями и внѣшнее поведеніе людей въ его разнообразныхъ проявленіяхъ и отношеніяхъ, Иисусъ Христосъ, согласно пророчествамъ, долженъ былъ преподать законъ, обращенный собственно къ внутреннему, душевному настроенію людей и имѣющій въ виду собственно благоустройство души человѣческой. Тогда какъ Моисеевъ законъ поставлялъ праведность и даже святость человѣка въ соблюденіи такихъ постановленій, которыя сами по себѣ не затрогивали глубины человѣческаго духа и относились болѣе всего къ внѣшнему благоповеденію, Спаситель долженъ былъ, согласно пророчествамъ, преподать законъ, поставляющій праведность или святость человѣка собственно въ религіозно-нрав-

ственнымъ обновленіи и усовершенствованіи его личности, ея внутреннего міра, ея чувствованій и помысловъ ¹⁾).

На основаніи вышеизложеннаго уже не трудно изъяснить подлинный смыслъ словъ Спасителя: *не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить* (Матѳ. V, 17). Въ чемъ-же заключается истинный смыслъ этого изреченія?

Въ немъ Іисусъ Христосъ указываетъ, между прочимъ, на то, что онъ пришелъ исполнить писанное пророками. А такъ какъ въ нагорной проповѣди Онъ является намъ въ качествѣ учителя, преподающаго челоуѣчеству религіозно-нравственныя истины, то, очевидно, Онъ имѣетъ въ виду, если не исключительно, то преимущественно тѣ пророческія предсказанія о Немъ, которыя относятся собственно къ Его учительному служенію. Пророческія-же предсказанія, какъ мы уже знаемъ, говорятъ не только о томъ, что Іисусъ Христосъ долженъ быть и новымъ нравственнымъ законодателемъ, но и характеризуютъ главныя отличительныя особенности закона, виновникомъ коего Онъ имѣлъ быть. Слѣдовательно, въ словахъ Спасителя: *Я пришелъ не нарушить писанное пророками, но исполнить* нужно видѣть собственно указаніе на то, что въ дальнѣйшихъ частяхъ Своей нагорной бесѣды Онъ осуществляетъ пророческія предсказанія, касающіяся учительской Его дѣятельности, т. е. преподаетъ новый законъ, отличный отъ Моисеева закона и превосходящій его своими совершенствами.

Но чтó же въ такомъ случаѣ значать слова Іисуса Христа: *Я пришелъ исполнить законъ*? Повидимому, этимъ словамъ противорѣчить тотъ смыслъ, какой мы обязаны были придать изреченію Спасителя касательно исполненія Имъ пророческихъ предсказаній. На самомъ-же дѣлѣ никакого противорѣчія здѣсь нѣтъ. Слово: *πληρόω* значить не только исполнять, осуществлять на дѣлѣ какія-нибудь предписанія, но и восполнять недостающее, усовершеншать не совсѣмъ совершенное. Смотря по тому, гдѣ и какъ употреблено это слово, оно должно быть и понимаемо различно. Поелику въ краткомъ изреченіи Богочеловѣка слово: *πληρόω*

¹⁾ Касательно этого предмета, см. слова св. Іоанна Златоуста, на 314—316 стран. въ *Бесѣдахъ на евангелиста Матѳея* (1-я часть).

одинаково употреблено какъ по отношенію къ пророчествамъ, такъ и по отношенію къ закону, то, само собою разумѣется, въ послѣднемъ случаѣ оно указываетъ, что Спаситель въ дальнѣйшихъ стихахъ нагорной проповѣди восполняетъ и усовершенствуетъ данный чрезъ Моисея законъ. Переводить-же *здесь*, т. е. въ примѣненіи къ закону, слово: πληρόω словами: *исполнить, осуществить* рѣшительно нельзя. Въ *бесѣду* Иисуса Христа Моисеевъ законъ могъ только или истолковываться, или восполняться и усовершенствоваться, но не исполняться: исполняется законъ въ жизни, въ дѣйствіяхъ или поступкахъ нравственнаго существа. Если же слово: πληρόω въ славянскомъ и русскомъ переводахъ, какъ и въ другихъ переводахъ, передано словомъ: *исполнить*, то это свидѣтельствуетъ о томъ, что оно примѣнено собственно къ пророчествамъ. Въ такомъ переводѣ выражается глубокое проникновеніе въ сущность дѣла. Уже однимъ таковымъ переводомъ предуказано и отношеніе Спасителя къ Моисееву закону. А что подъ словомъ: *законъ*, о которомъ говоритъ Иисусъ Христосъ, нужно разумѣть именно Моисеевъ законъ, но не другой какой-нибудь, этого нѣтъ нужды здѣсь и доказывать ¹⁾. Когда въ евангельскомъ повѣствованіи идетъ рѣчь о законѣ, то подъ нимъ всегда разумѣется писанный Моисеевъ законъ, а не иное что-либо (Лук. X, 26 и др.).

Нисколько не противорѣчитъ нашему пониманію словъ Иисуса Христа объ исполненіи Имъ пророческихъ предсказаній и слово: *не нарушить*, взято въ его спеціальномъ отношеніи къ закону Моисееву. Извѣстно, что восполнять и усовершенствовать все не значитъ непременно разрушать или отмѣнять *все* существующее. Это тѣмъ болѣе вѣрно по отношенію къ Моисееву закону. Самъ Спаситель неоднократно говорилъ, что разнообразныя предписанія этого закона направлены къ тому, чтобы внушить людямъ и ввѣдрить въ ихъ сердце любовь къ Богу и къ ближнимъ, и что заповѣди о любви къ нашему Отцу небесному и къ нашимъ ближнимъ суть центральныя

¹⁾ См. доказательства этого, направленные противъ измышлений графа Л. Толстого, въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого* (стр. 48—55).

все собою осмысливающія, заповѣди (Матѳ. XXII, 36—40). Значить, Иисусъ Христосъ, какъ виновникъ, по Своему божеству, и ветхозавѣтнаго закона, долженъ былъ воздвигать зданіе Своего правоученія на почвѣ этого-же закона и изъ его высшихъ и непреходящихъ элементовъ, лишь восполняя или усовершая ихъ и оставляя въ сторонѣ все, что имѣло временное или служебное значеніе, уже отжило и не требуется для истинныхъ сыновъ и дочерей благодатно-духовнаго царства Его. Таковыми высшими и непреходящими элементами Моисеева закона прежде всего нужно признать заповѣди о любви къ Богу и къ ближнимъ, а затѣмъ и другія этическія правила, поскольку они такъ или иначе выражаютъ и раскрываютъ упомянутыя центральныя заповѣди. А что Спаситель имѣлъ въ виду только этическую сторону Моисеева закона, говоря, что Онъ пришелъ восполнить и усовершить его, въ пользу этого свидѣлствуютъ и пророческія предсказанія объ учительномъ служеніи Его, и собственныя слова Его о важнѣйшемъ въ законѣ, и вся нагорная проповѣдь Его, изображающая религіозно-нравственный идеалъ для человѣчества.

Если возьмемъ все это во вниманіе, то слова Иисуса Христа: *не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить* мы въ правѣ передать такъ со стороны заключающагося въ нихъ смысла. Вы, слушатели, увидите, что Я буду противопоставлять Свое ученіе заповѣдямъ, даннымъ при посредствѣ Моисея. Однако, не думайте, будто Я пришелъ нарушить законъ и предсказанія пророковъ. Напротивъ, Я пришелъ исполнить пророчества и касательно провозглашенія Мною новаго, совершеннѣйшаго, сравнительно съ Моисеевымъ, закона, обращеннаго къ внутреннему, душевному настроенію людей и поставляющаго праведность ихъ въ исключительную зависимость отъ этого настроенія. То, что есть въ ветхозавѣтномъ законѣ не преходящаго, не отмѣнится Мною, а лишь восполнится и усовершится. Такова религіозно-нравственная его сторона. Все же, что было вызвано временными причинами, что не пригодно для истинныхъ чадъ благодатно-духовнаго царства Моего, само собою отстранится, со-

гласно пророческимъ-же предсказаніямъ, изъ сферы этого царства и не будетъ въ ней руководить жизнью и дѣйствіями его членовъ.

Такое разумѣніе словъ Спасителя, основанное не только на понятіи о Моисеевомъ законѣ и объ отношеніи къ нему со стороны Мессіи, но и на ихъ собственномъ несомнѣнномъ значеніи, вполне согласно съ слѣдующими, весьма важными, свидѣтельствами евангельскаго повѣствованія. Что Господь не усвоилъ непреходящаго значенія Моисееву закону, взятому во всей его цѣлостности, это видно изъ дальнѣйшихъ словъ Его: *доколь не придетъ небо и земля, говоритъ Онъ, ни одна йота или черта не придетъ изъ закона, пока не исполнится все* (Матѳ. V, 18). Въ этихъ словахъ прямо указывается, что значеніе и дѣйствіе ветхозавѣтнаго закона, взятаго въ его цѣлостномъ видѣ, простираются только до извѣстнаго періода времени, ограничиваются извѣстными предѣлами ¹⁾. Какой-же періодъ времени, какіе это предѣлы? *Пока не исполнится все*, говоритъ Иисусъ Христосъ. Подъ этимъ *все* нужно разумѣть осуществленіе всѣхъ пророческихъ предсказаній касательно воочеловѣченія Единороднаго Сына Божія и совершенія Имъ великаго искупительнаго подвига. Что все, имѣвшее въ Моисеевомъ законѣ временное или служебное значеніе, теряетъ свою обязательную силу съ пришествіемъ Иисуса Христа и съ исполненіемъ Имъ великой Его миссіи, это прямо выражено въ слѣдующихъ словахъ: *законъ до Іоанна, а съ его времени царствіе Божіе благовѣстуется* (Лук. XVI, 16; Матѳ. XI, 13). Само собою разумѣется, что имѣющими преходящее значеніе являются въ законѣ собственно обрядовая и гражданская его стороны. Въ основанномъ Иисусомъ Христомъ духовно-благотворномъ царствѣ, уже въ силу природы и цѣли послѣдняго, онѣ не могутъ имѣть мѣста. Что же касается нравственной стороны Моисеева закона, то преходящимъ въ ней является лишь то, чѣмъ она связывалась съ гражданскими и обрядовыми по-

¹⁾ Вотъ въ какомъ смыслѣ нужно понимать и слова Апостола, что *Христосъ — конецъ закона* (Римл. X, 4) и т. под.

становленіями и въ чемъ прямо выражалась ея приспособленность къ временнымъ и мѣстнымъ условіямъ и проявленіямъ моральной жизни. Но въ нравственной сторонѣ Моисеева закона и этотъ преходящій элементъ ея не весь требовалъ отстраненія. Многое въ ней нуждалось лишь въ восполненіи и усовершеніи.

Что Моисеевъ законъ, взятый въ его цѣлостности, имѣлъ преходящее значеніе и что Господь Іисусъ Христосъ относился къ нему, какъ полновластный новый законодатель, это подтверждается и слѣдующими фактами. Спаситель неоднократно называетъ Себя *господиномъ и субботы* (Матѣ. XII, 18). Затѣмъ, не разъ Онъ говорилъ: *не то, что входитъ въ уста, оскверняетъ челоѣтика, но то, что выходитъ изъ устъ, оскверняетъ челоѣтика* (Матѣ. XV, 11). Наконецъ, Онъ прямо и ясно высказалъ, что основанное Имъ царство—совсѣмъ другое, чѣмъ государство съ теократическимъ или съ инымъ устройствомъ (Іоан. XVIII, 36). Изъ всего этого видно, что Спаситель отдѣлилъ гражданскую и обрядовую стороны Моисеева закона отъ нравственной его стороны. Преобразование Іисусомъ Христомъ и этой стороны закона, т. е. восполненіе и усовершеніе ея, свидѣлствуется уже тѣмъ однимъ, что Онъ хотя и признавалъ присущность Моисееву закону заповѣди о любви къ ближнимъ, однако же Свою заповѣдь о любви къ людямъ, какъ ниже увидимъ, не безъ причины назвалъ *новою заповѣдью* (Іоан. XIII, 34).

Что Спаситель словами: *Я пришелъ не нарушить законъ, но исполнить* указываетъ на дальнѣйшее противопоставленіе Своихъ заповѣдей требованіямъ Моисеева закона, имѣющее цѣлю реформировать его и преподать челоѣчеству наисовершеннѣйшій нравственный законъ, это доказывается и дальнѣйшими стихами нагорной проповѣди.

Предупредивши своихъ слушателей, что Его правоученіе будетъ лишь восполненіемъ и усовершеніемъ нравственной стороны Моисеева закона, Іисусъ Христосъ послѣ этого обращается къ нимъ съ увѣщаніемъ, чтобы они свято соблюдали и исполняли тѣ новыя заповѣди, которыя Онъ имѣлъ преподать, *кто нарушитъ*, говоритъ Онъ, *одну изъ заповѣдей сихъ*

малѣйшихъ и научить такъ людей, тотъ малѣйшимъ наречется въ царствѣ небесномъ: а кто сотворитъ и научитъ, тотъ великимъ наречется въ царствѣ небесномъ (Матѣ. V, 19). Какъ мы видѣли, авторъ разсматриваемой брошюры подъ упоминаемыми здѣсь заповѣдями разумѣетъ заповѣди закона Моисеева ¹⁾. Но это—неправда. Еще св. Іоаннъ Златоустъ говорилъ, что приведенныя слова Спасителя относятся не къ постановленіямъ Моисеева закона, а къ тѣмъ заповѣдямъ, которыя Онъ Самъ намѣревался дать ²⁾. Думаемъ, что нѣтъ никакихъ достаточныхъ основаній расходиться съ этимъ мнѣніемъ великаго отца и учителя церкви: оно находитъ себѣ разнообразное и вѣское подтвержденіе.

Въ пользу раздѣляемаго нами взгляда св. Іоанна Златоустаго прежде всего говоритъ ходъ рѣчи Іисуса Христа. Высказавъ Своимъ слушателямъ, что по отношенію къ Моисееву закону, Онъ исполнитъ лишь предсказанное Богомъ чрезъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, Господь долженъ былъ послѣ этого внушить внимавшей Ему народной массѣ, чтобы она относилась къ Его словамъ съ тѣмъ благоговѣніемъ и съ той покорностью, какія подобаютъ словамъ предвозвѣщеннаго Богомъ Мессіи, долженствовавшаго, по вѣрованію самихъ евреевъ, сообщить людямъ всю полноту потребнаго имъ вѣдѣнія (Іоан. IV, 25). Съ другой стороны, въ предшествующихъ двухъ стихахъ нѣтъ никакой рѣчи о какихъ-либо опредѣленныхъ заповѣдяхъ. Между тѣмъ, словомъ: *сѣи* Іисусъ Христосъ указываетъ не на какія-нибудь неопредѣленныя заповѣди, относительно которыхъ Его слушатели могутъ лишь гадать, или дѣлать разныя предположенія, но на такія, которыхъ извѣстность слушателямъ сама собою несомнѣнна. Но какія же это заповѣди? Конечно, тѣ, которыя излагаетъ Спаситель въ своей нагорной проповѣди.

¹⁾ Въ своемъ сочиненіи: *Нагорная проповѣдь Іисуса Христа въ бесѣдахъ* юлентъ А. В. Смирновъ разумѣетъ подъ «малѣйшими» ветхозавѣтными-же заповѣдями (стр. 62—63). Въ этой брошюрѣ авторъ по нашему мнѣнію, допустилъ тоже не мало другихъ ошибочныхъ и даже противорѣчивыхъ воззрѣній, хотя въ общемъ она и заслуживаетъ одобренія, каковое нами и высказано.

²⁾ Стран. 313 въ 1-й части *Бесѣды на евангелиста Матфея*.

Въ пользу раздѣляемаго нами мнѣнія свидѣлствуетъ и слѣдующее. Спаситель называетъ „малѣйшими“ эти заповѣди не безъ особой причины. Употребленіе Имъ такого слова для обозначенія Своихъ заповѣдей св. Іоаннъ Злотоустъ объясняетъ Его смиреніемъ ¹⁾. Но кромѣ смиренія, Іисусъ Христосъ могъ побуждаться къ этому и существовавшимъ среди многихъ изъ книжниковъ и фарисеевъ превратнымъ взглядомъ. Извѣстно, что эти люди неправильно раздѣляли заповѣди ветхозавѣтнаго закона на большія и малыя, причемъ къ числу послѣднихъ относили даже наиболѣе существенныя требованія закона и не считали нарушенія ихъ важнымъ грѣхомъ (Мате. XXIII, 23). Не смотря на то, что нѣкоторые рационалисты всячески превозносятъ правоученіе талмуда, и этотъ послѣдній въ общемъ отличается превратнымъ-же воззрѣніемъ на болѣе и менѣе важное въ законѣ. Въ талмудѣ нерѣдко встрѣчаются выраженія въ родѣ слѣдующихъ: „Авраамъ сдѣлался угоднымъ Богу лишь послѣ обрѣзанія“; необрѣзанные народы—мерзость въ очахъ Божіихъ ²⁾ и т. под. Даже многіе изъ современныхъ ученыхъ евреевъ видятъ въ обрѣзаніи самое главное условіе нравственной жизни ³⁾. Послѣ этого понятно, что на взглядъ многихъ книжниковъ и фарисеевъ могли еще скорѣе показаться мало-важными преподаванныя Спасителемъ заповѣди по сравненію съ тѣмъ, чему эти люди усвоили первенствующее значеніе. Поэтому, Іисусъ Христосъ и нашелъ нужнымъ сказать своимъ ученикамъ и внимавшему Его проповѣди народу какъ бы слѣдующее: ваши учителя могутъ выдавать вамъ Мои заповѣди за незначительныя, но вы знайте, что отъ исполненія или неисполненія этихъ заповѣдей зависитъ ваше спасеніе, ваша вѣчная судьба.

Наконецъ, нельзя не обратить вниманія и еще на одно обстоятельство. Спаситель требуетъ, чтобы одни люди научали другихъ „малѣйшимъ“ заповѣдямъ, которыя на самомъ дѣлѣ

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Стран. 65 въ интересномъ и дѣльномъ сочиненіи В. П. Соколова: *Обрѣзаніе евреевъ*.

³⁾ Стран. 250 въ сочиненіи Блоша: *La foi d'Israel*.

суть важнѣйшія заповѣди. Но это требованіе всего примѣни-
мѣе къ собственнымъ Его заповѣдямъ, которыя только что
провозглашены и потому нуждаются въ особомъ распростра-
неніи среди людей. Такое требованіе со стороны Иисуса Хри-
ста всего менѣе могло относиться къ ветхозавѣтнымъ заповѣдямъ.

Такимъ образомъ, и рассмотрѣнные слова Богочеловѣка убѣж-
даютъ насъ въ одномъ и томъ же, а именно: что въ нагорной
Своей проповѣди Онъ является не обличителемъ только преврат-
ныхъ толкованій Моисеева закона, а и провозвѣстникомъ осо-
быхъ заповѣдей, новымъ законодателемъ.

Въ виду же того, что господствовавшее тогда понятіе о
праведности могло обнаруживаться и въ дѣлѣ исполненія Его
заповѣдей и принимать религіозно-нравственную жизнь чле-
новъ благодатно-духовнаго царства Его, Спаситель, вслѣдъ за
разсмотрѣнными словами, говоритъ Своимъ послѣдователямъ:
*если праведность ваша не превзойдетъ праведности книжниковъ
и фарисеевъ, то вы не войдете въ царство небесное* (Матѣ. V,
20). Напрасно утверждаетъ нашъ толкователь—новаторъ, буд-
то бы Иисусъ Христосъ, говоря это, имѣетъ въ виду исключи-
тельно неправильное пониманіе и исполненіе ветхозавѣтнаго
закона книжниками и фарисеями. Если бы онъ хотя на этотъ
разъ справился съ мнѣніемъ св. Іоанна Златоуста касательно
этихъ словъ Господа и глубже вдумался въ нихъ и вообще въ
ходъ рѣчи Спасителя, то призналъ-бы, что въ данномъ случаѣ
Спаситель не обличаетъ, а только требуетъ отъ своихъ слуша-
телей, чтобы ихъ праведность возвышалась и надъ тѣмъ, въ
чемъ поставляли ее даже лучшіе изъ ихъ руководителей, и
предъупредываетъ свойства христіанской праведности. „Говоря
о книжникахъ и фарисеяхъ, Иисусъ Христосъ, по словамъ упо-
мянутого отца и учителя церкви, разумѣетъ не преступающихъ,
но исполняющихъ законъ. Ибо если бы это были люди, не
исполняющіе закона, то Онъ не сказалъ-бы объ ихъ правдѣ, и
правду, которой нѣтъ, не сталъ-бы сравнивать съ существую-
щей правдою... Господь не оуждаетъ древней правды, но хо-
четъ только возвысить ее“ ¹⁾. Но если это безспорно, то самъ

¹⁾ Стран. 315 въ цитов. сочиненіи.

собою возникаетъ вопросъ: въ чемъ-же должна состоять праведность истинныхъ послѣдователей Иисуса Христа и чѣмъ собственно возвышается она надъ ветхозавѣтной праведностью?

Объ истинной праведности послѣдователей Спасителя не можетъ быть рѣчи, коль скоро она будетъ стоять выше праведности только тѣхъ, часто подвергающихся Его обличеніямъ, книжниковъ и фарисеевъ, которые систематически предпочитали въ дѣлѣ религиозно-нравственной жизни наружное внутреннему, форму содержанію, несущественное существенному, мелочное важному, Божескія велѣнія своимъ измышленіямъ, вообще лицедействовали и по душевному своему настроенію отличались въ сущности безбожіемъ и человѣконенавистничествомъ (Мате. XXIII, 5—31 и др.).

Праведность учениковъ Иисуса Христа должна быть другою и отъ той праведности, о которой говорятъ въ талмудѣ сравнительно лучшіе изъ іудейскихъ раввиновъ, напоминающіе собою нѣкоторыхъ изъ современныхъ Спасителю книжниковъ и фарисеевъ. Безспорно, что въ немъ, хотя и рѣдко, но встрѣчаются изреченія въ родѣ слѣдующихъ: „въ очахъ Божіихъ добрая воля имѣетъ такое же значеніе, какъ самое дѣло“ ¹⁾; „Богъ требуетъ отъ людей добраго настроенія“ ²⁾; „человѣкъ отвѣчаетъ предъ Богомъ не только за содѣланный имъ грѣхъ, но и за нечистый помыселъ“ ³⁾; „грѣховное настроеніе опаснѣе, чѣмъ грѣховный поступокъ“ ⁴⁾. Касательно этихъ и подобныхъ имъ изреченій, встрѣчающихся въ талмудѣ, многіе христіанскіе богословы думаютъ, что они суть плодъ позаимствованія не только изъ Ветхаго, но и изъ Новаго Завѣта ⁵⁾. Но какъ бы

1) Трактатъ: Kindnschin, 40; Megilla, 20 a.

2) Men, 10.

3) Raba Meziah, 44; Berach, 60 b.

4) Iota, 28.

5) Позаимствованія изъ Ветхаго Завѣта слишкомъ ясны. Въ книгѣ Товита, появившейся за 2 вѣка до Гиллеа, говорится между прочимъ, слѣдующее: *что ненавистно тебѣ самому, тою не дѣлай никому* (V, 15). Гиллеа буквально повторяетъ это изреченіе. Но путемъ позаимствованій могли проникнуть въ талмудъ и многія возвышенныя истины Новаго Завѣта. Даже съ цѣлю унижить послѣдній могли дѣлать это еврейскіе раввины.

ни привзошли въ талмудъ таковыя нравственныя сентенціи, нельзя забывать, что онѣ отнюдь не выражаютъ подлиннаго и познаго понятія всѣхъ позднѣйшихъ іудейскихъ раввиновъ о существѣ праведности. Въ талмудѣ, на ряду съ выше указанными изреченіями, встрѣчаются другія, по которымъ выходитъ, что внутреннія влеченія и движенія человѣческаго духа, хотя бы они были безнравственны, не могутъ быть вмѣняемы чловѣку въ вину и пятнать его нравственную жизнь, лишь бы они не переходили въ самое дѣло, въ поступки, и не выражали тяготѣнія чловѣка къ идолослуженію ¹⁾. Замѣчательно и то, что талмудъ во многихъ изъ находящихся въ немъ изреченій рѣшительно не признаетъ возможности истинно-благочестиваго настроенія въ людяхъ неграмотныхъ, чуждыхъ всякаго образованія ²⁾. Но если бы мы и не придавали особаго значенія этимъ антиморальнымъ сентенціямъ и имѣли въ виду только наилучшія изреченія талмуда, усвояющія особую важность въ дѣлѣ праведности внутреннему настроенію чловѣка, все таки этими изреченіями не рѣшается самый существенный въ данномъ случаѣ вопросъ: что же нужно разумѣть собственно подъ добрымъ настроеніемъ и его противоположностью? Обратившись за разрѣшеніемъ этого вопроса къ талмуду, видимъ, что даже Гиллель, съ одной стороны, относитъ къ доброму настроенію чловѣка и такія безразличныя для нравственности явленія чловѣческаго духа, каково, на примѣръ, нежеланіе съѣсть яйцо, снесенное курицею въ субботу, а, съ другой стороны, не считалъ грѣховнымъ, на примѣръ, намѣренія обмануть кого-нибудь ради избѣжанія раздора или ссоры съ нимъ ³⁾. Вообще же нужно сказать, что и лучшіе изъ іудейскихъ раввиновъ, по справедливому замѣчанію Кейля, не возвысились надъ чисто юридическимъ пониманіемъ праведности, о чемъ неопровержимо свидѣлствуютъ нескончаемыя усердныя разсужденія ихъ о дозволенномъ и недозволенномъ, о чистомъ и нечистомъ,

¹⁾ Kinduschin, 40 и друг.

²⁾ Взглядъ талмудистовъ на безграмотныхъ людей довольно обстоятельно высказанъ въ цитов. сочиненіи Фаррара (стр. 473 и друг.).

³⁾ Стр. 21 и 33 въ сочиненіи Делича: *Iesus und Hillel* (3-е изданіе).

во внѣшнемъ образѣ дѣйствій и поведеніи, человека и игнорированіе вопросовъ, касающихся внутренняго міра людей, души ихъ ¹⁾).

Праведность сыновъ и дочерей благодатнаго царства Христова должна быть выше праведности и сравнительно лучшихъ изъ современныхъ Спасителю евреевъ, изъ которыхъ одинъ говорилъ ему, что онъ отъ юности своей исполнялъ заповѣди Божіи, воспреещающія убійство, прелюбодѣяніе, хищеніе, лжесвидѣтельство и проч. и требующія почитанія родителей и любви къ ближнему (Лук. XVIII, 18—20; Матѳ. XIX, 16—20). Мало этого: праведность даже тѣхъ лицъ, жившихъ въ ветхозавѣтныя времена, таковы, напримѣръ, Захарія, Елисавета и прочіе, которые въ самомъ Новомъ Завѣтѣ именуются праведными (Лук. I, 6; II, 25), еще не то, что праведность долженствовала сдѣлаться достояніемъ истинныхъ послѣдователей Іисуса Христа. Въ чемъ состояла праведность наилучшихъ ветхозавѣтныхъ мужей и женъ на это указывается въ Новомъ же Завѣтѣ. Такъ Захарія и Елисавета названы праведными за то, что они поступали по всѣмъ заповѣдямъ и установленіямъ ветхозавѣтнаго закона (Лук. 1, 6). Но это—праведность до извѣстной степени чисто-юридическая, законная, еще не то-жественная съ совершенной чистотою или святостію внутренняго, душевнаго настроенія.

Праведность, взятая именно въ этомъ смыслѣ, и должна быть предметомъ желаній и усиленныхъ стремленій для всѣхъ вѣрныхъ учениковъ и послѣдователей Господа Іисуса Христа. Но для пріобрѣтенія ея необходимо человеку уже предварительно возродиться духомъ и всегда жить въ благодатномъ общеніи со Спасителемъ нашимъ (Іоан. 3, 5, XV, 4—5). Въ чемъ же она заключается? Праведность, какъ душевное настроеніе истинныхъ послѣдователей Іисуса Христа, состоитъ въ всецѣлой любви и преданности Ему и въ непрестанной готовности къ какому угодно самопожертвованію ради царствія Божія и блага всяческихъ ближ-

¹⁾ Стран. 261 въ 1-й части сочиненія: *Geschichte Jesu von Nazara*. Нарочито ссылаемся на мнѣніе рационалиста.

нихъ (Лук XIV, 26—27 и 33; XVII, 10; Иоан. XV, 12—13). При такомъ понятіи о праведности только то внѣшнее поведеніе или дѣйствіе христіанина, которое является естественнымъ послѣдствіемъ и выраженіемъ указаннаго душевнаго настроенія, есть истинно-доброе поведеніе и дѣйствіе (Матѳ. XII, 33—35 и др.). Требованія, предполагаемыя таковой внутренней настроенностью, Спаситель излагаетъ въ ближайшихъ частяхъ Своей нагорной бесѣды, сопоставляя Свои нравственные наставленія преимущественно съ постановленіями Моисеева закона и восполняя или усовершая нравственную сторону ихъ. Согласно съ преподаннымъ *вышшимъ* понятіемъ о праведности Господь Иисусъ Христосъ предъявляетъ человѣчеству и *вышія* заповѣди, обращенныя собственно къ внутреннему міру души человѣческой и лишь этимъ посредствующимъ, но самымъ вѣрнымъ и надежнымъ, путемъ нормирующія внѣшнее поведеніе людей.

Такимъ образомъ, послѣдовательный ходъ рѣчи Спасителя въ нагорной проповѣди, начиная съ 17-го стиха и оканчивая 20-мъ, не даетъ *никакого* основанія утверждать, будто Онъ долженъ цитовать исключительно книжническія и фарисейскія толкованія Моисеева закона и только имъ противопоставлять Свое ученіе. Послѣдовательный ходъ рѣчи Иисуса Христа, заключающійся въ указанныхъ статьяхъ, свидѣтельствуетъ совсѣмъ о другомъ. Какъ обѣтованный истинный Мессія, основатель новаго, чисто—духовнаго царства, Богочеловѣкъ, согласно пророческимъ предсказаніямъ касательно его учительной дѣятельности, долженъ былъ преподавать человѣчеству новый нравственный законъ, а для этого въ Моисеевомъ законѣ одно отстранить, а другое восполнить и усовершить. Эту-то мысль и высказываетъ Иисусъ Христосъ въ 17-мъ стихѣ V-й главы Евангелія отъ Матѳея. Въ слѣдующемъ-же стихѣ Онъ указываетъ на то, что сила и дѣйствіе ветхозавѣтнаго закона ограничиваются извѣстными предѣлами, но отнюдь не вѣчны. Въ 19-мъ стихѣ Спаситель говоритъ о томъ, что отъ исполненія же Моисеева закона, а Его заповѣдей, которыя Онъ намѣренъ преподавать, зависитъ вѣчная загробная судьба людей. Въ 20-мъ же стихѣ Иисусъ Христосъ указываетъ Своимъ слушателямъ

на то, что отнынѣ и самое понятіе о праведности должно быть иное, чѣмъ какимъ было ветхозавѣтное понятіе, что праведность Его истинныхъ послѣдователей должна быть выше праведности исполнителей Моисеева закона. Таковъ ходъ рѣчи Богочеловѣка въ нагорной проповѣди. А такъ какъ это безспорно, то уже самый ходъ рѣчи въ указанныхъ стихахъ нагорной проповѣди неизбежно заставляетъ ожидать, что Иисусъ Христосъ въ дальнѣйшихъ стихахъ ея приводитъ и постановленія Моисеева закона и съ ними—же сопоставляетъ Свои заповѣди. Что это ожиданіе оправдывается самымъ дѣломъ, постараемся показать въ слѣдующей главѣ нашего апологетическаго этюда.

А. Гусевъ.

(Продолженіе будетъ).

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

Подъ такимъ заглавіемъ мы предлагаемъ въ русскомъ переводѣ сочиненіе о. Владимира Гетте, появившееся на французскомъ языкѣ подъ названіемъ: *La Papauté hérétique, exposé des hérésies, erreurs et innovations de l'église romaine depuis sa séparation de l'église catholique au IX-e siècle*. Сочиненіе это первоначально напечатано было въ *L'Union chrétienne* и затѣмъ издано отдѣльною книгою, въ началѣ восьмидесятихъ годовъ.

Думаемъ однако же, что принятое нами заглавіе этой книги точнѣе выражаетъ основную мысль о. Владимира, развитую и доказанную имъ въ его трудѣ. О. Владимиръ, докторъ богословія русской церкви, не смѣшиваетъ папства, собственно какъ религіозно-политическаго института, съ самою римско-католическою церковію; онъ разграничиваетъ эти два рода понятій. И хотя находитъ въ римской церкви нѣкоторые еретическія мнѣнія, заблужденія и нововведенія: но усвояетъ ихъ главнымъ образомъ не столько самой римской церкви, сколько папству, постепенно развивавшемуся и формировавшемуся со времени отдѣленія отъ вселенскаго единства въ IX вѣкѣ. По его глубокому убѣжденію, именно папство образовало изъ себя источникъ, изъ котораго излились мутные потоки на всю римскую церковь, нѣкогда столь славную и знаменитую; именно оно,—ради развитія, укрѣпленія и сохраненія своего всемірнаго владычества,—роковымъ процессомъ исторіи приведено было къ необходимости освящать своимъ

авторитетомъ разныя нововведенія и заблужденія, изъ коихъ нѣкоторые по всей справедливости должны быть названы еретическими.

Эти мысли о. Владиміръ ясно излагаетъ въ началѣ своего труда, именно въ предисловіи, гдѣ говоритъ:

„Послѣ изданія книги подъ названіемъ *Схизматическое папство* (*La Papauté schismatique*)¹⁾, мы обѣщали издать: „*Папство еретическое*“ (*La Papauté hérétique*).

„Теперь исполняемъ наше обѣщаніе.

„Въ нашемъ первомъ трудѣ мы разсмотрѣли папство *въ отношеніи къ Церкви (вообще)*. Мы установили, что папы, похищая власть верховную и вселенскую, извратили божественное устройство церкви, отдѣлились отъ первоначальной и апостольской церкви, и выпали въ состояніе *схизмы*. Такъ какъ папы старались найти въ св. Писаніи и въ памятникахъ вселенскаго преданія доказательства въ защиту своего хищенія и мотивы для сообщенія ему божественной и апостольской основы, то мы послѣдовательно разсмотрѣли тексты св. Писанія и извращаемые ими историческіе факты, дабы показать ничтожество папскихъ ложныхъ толкованій и поддѣлокъ.

„Въ трудѣ, обнародываемомъ нами теперь, мы разсматриваемъ папство *по отношенію къ откровенному ученію*, сохраняемому апостольскою церковію отъ первыхъ вѣковъ до нашихъ дней.

„Учительные документы первыхъ вѣковъ, постоянная практика церквей, внѣшніе факты, составляющіе исторію въ собственномъ смыслѣ и даже самыя системы, которыя пытались противопоставить откровенному ученію, дѣлаютъ очевиднымъ составъ ученія, принятаго въ своей тождественности всѣми церквами, основанными апостолами, и сохраняемого церквами съ строгою заботливостію.

„Почти до восьмага вѣка всѣ апостольскія церкви Востока и Запада пребывали въ совершеннѣйшемъ согласіи относительно этого ученія — единого и вселенскаго.

¹⁾ Сочиненіе это въ русскомъ переводѣ по частямъ помѣщено было въ журналѣ «Вѣра и Разумъ» и затѣмъ издано отдѣльною книгою подъ заглавіемъ: „*Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію*“. 1895 г. Харьковъ.

„Фактъ весьма замѣчательный, что всѣ церкви, основанныя въ странахъ, весьма удаленныхъ другъ отъ друга, и апостолами различными, оказались обладающими однимъ и тѣмъ же ученіемъ, какъ только вошли въ сношенія однѣ съ другими. Этотъ фактъ доказываетъ, что всѣ апостолы проповѣдовали единое ученіе, которое преподавать имъ Іисусъ Христосъ, и что они проповѣдовали по вдохновенію отъ одного и того же Духа Святаго.

„Изъ этого факта необходимо вытекаетъ слѣдующее начало: всякое проповѣданіе (*enseignement*), противоположное ученію повсюду принятому и повсюду сохраняемому, *противоположно* откровенной истинѣ, возвыщенной апостолами, то есть, составляетъ *ересь* 1).

„Со временъ восьмага вѣка, западныя церкви во многихъ пунктахъ оставили ученіе, которое они исповѣдовали въ теченіи первыхъ вѣковъ, и которое восточныя церкви исповѣдуютъ единодушно до нашихъ дней. Преимущественно папство заставило ихъ идти этимъ путемъ; именно оно измыслило или освятило новыя заблужденія. Поэтому оно главнымъ образомъ должно нести отвѣтственность въ этомъ; вотъ почему этотъ трудъ названъ мною: „*Еретичество папства*“.

„Чтобы оправдать это названіе, мы должны разсмотрѣть учительные вопросы, относительно которыхъ западныя церкви перемѣнили свое проповѣданіе; должны установить, каково было первоначальное ученіе этихъ церквей, дабы точно опредѣлить смыслъ ихъ нововведеній; должны опредѣлить характеръ этихъ нововведеній; должны показать участіе, принимаемое въ этомъ папствомъ, равно какъ и мотивы, которые руководили и направляли имъ.

„Таковъ будетъ методъ, которому мы будемъ слѣдовать при каждомъ вопросѣ, подлежащемъ нашему разсмотрѣнію.

„Для установленія того, каково было первоначальное ученіе за-

1) Восточные богословы признаютъ ересью не всякое ученіе, но лишь извращающее догматъ. Впрочемъ о. Владиміръ, какъ увидитъ читатель, находитъ въ римской церкви еретическія мнѣнія и въ отношеніи къ догматамъ. *Примѣч. переводч.*

падныхъ церквей, мы ссылаемся на свидѣтельства тѣхъ, конхъ эти церкви всегда признавали своими отцами и своими учителями.

„Съ этимъ первоначальнымъ ученіемъ мы сопоставимъ ученіе, которое проповѣдуемо было въ послѣдствіи папами, епископами, писателями, которыхъ римская церковь признала святыми или одобрила.

„Этимъ путемъ извращеніе будетъ установлено очевиднымъ и неопровержимымъ образомъ.

„Историческіе факты и официальные документы, истекавшіе или отъ папства, или отъ соборовъ, которые были вдохновляемы, предсѣдательствуемы и направляемы папствомъ. изобразятъ предъ нами то положеніе, которое занимало оно при всѣхъ этихъ нововведеніяхъ.

„Такимъ образомъ мы установимъ, что учрежденіе, навязанное западнымъ церквамъ, какъ центръ единства и католической истины, сдѣлалось источникомъ раздѣленій и заблужденій.

„При всѣхъ нашихъ несогласіяхъ, которыхъ мы будемъ касаться, у насъ не найдутъ ни малѣйшихъ слѣдовъ страстности или несправедливости. Мы тѣмъ болѣе можемъ оставаться безпристрастными, что для доказательства нашего тезиса, мы встрѣтимъ затрудненіе лишь въ выборѣ текстовъ и фактовъ, къ которымъ должны будемъ обращаться. Произведенія, изъ которыхъ мы будемъ почерпнуть наши доказательства, будутъ показаны нами съ точностію; и всѣ, желающіе насъ провѣрить, могутъ сдѣлать это безъ затрудненія.

„Намъ представляется благовременнымъ обнародовать это сочиненіе въ моментъ, когда папство осмѣлилось торжественно провозгласить себя непогрѣшимымъ. Сочиненіе наше покажетъ, какова сила этого утвержденія, и докажетъ, что Ватиканскій соборъ долженъ былъ бы принять совершенно противоположное рѣшеніе, если бы захотѣлъ остаться вѣрнымъ истинѣ.

„О, если бы этотъ трудъ оказался полезнымъ членамъ римской церкви, которые по предубѣжденію, привычкѣ, или по соображеніямъ чисто человѣческимъ, еще колеблются вполне и очевиднымъ

образомъ отдѣлиться отъ папства, заблужденія котораго они уже сознають! Но они, не знаютъ ихъ всѣхъ. Мы съ несомнѣнностію удостоверяемъ ихъ, что вотъ уже около тысячи лѣтъ, какъ папство заблудилось, равно какъ заблуждается и теперь; что западныя церкви послѣдовали за нимъ въ его ересяхъ; что, слѣдовательно, надобно возвратиться къ первымъ восьми вѣкамъ, чтобы западные христіане снова могли найти чистое ученіе, какимъ оно было преподаано апостолами.

„Никто не сомнѣвается, даже въ нѣдрахъ римской церкви, что для того, чтобы заслужить названіе *каволика*, надобно исповѣдовать чистое ученіе апостольское. Если же будетъ доказано, что римская церковь не осталась вѣрною *въ храненіи божественнаго залога*, то будетъ очевидно, что ее надобно оставить, чтобы пребыть *каволикомъ*.

„Таково наше убѣжденіе съ давнихъ поръ; и именно для того, чтобы остаться *каволикомъ*, какимъ мы всегда желали быть, мы оставили церковь, съ которою нельзя находиться въ единеніи, не дѣлаясь схизматикомъ и еретикомъ.

„Мы знаемъ, что поступая подобнымъ образомъ, мы подвергаемъ себя критикѣ и несправедливостямъ. Но мы не колеблемся, мы припоминаемъ слова Господа, Который назвалъ блаженными тѣхъ, которые терпятъ преслѣдованіе за правду, которые ради Его подвергаются безчестію и презрѣнію.

„Человѣкъ съ убѣжденіями не можетъ остановиться предъ человѣческими соображеніями, когда говоритъ его совѣсть. Именно по этому поводу, а не изъ какой то благородной гордости, онъ сознаетъ, что въ дѣлахъ совѣсти онъ зависитъ только отъ Бога.

„Съ изложеніемъ ересей, заблужденій и нововведеній папства, мы представимъ опроверженіе папской системы, какою она принимается теперь на Западѣ. Мы не можемъ лучше излагать подобный предметъ, какъ опровергая въ то же время сочиненіе графа Де-Местра, подъ названіемъ: „*Папа*“. Это сочиненіе было истинною точкою отправленія новаго ультрамонтанства, каковая точка была освящена Ватиканскимъ соборомъ.

„Прежніе ультрамонтане, даже самыя неумѣренныя, сохраняли еще нѣкоторыя богословскія формальности, и полагали нѣкоторыя ограниченія власти, которую они приписывали папству. Они вели еще нѣкоторый счетъ съ исторіею и съ древними ученіями. Они старались исказать ихъ въ пользу своей системы; и ихъ усилія были какъ-бы остаткомъ покорности въ отношеніи къ истинѣ.

„Де-Местръ не отличался подобною совѣстливостію. Онъ грубо изложилъ систему политико-церковнаго абсолютизма, отождествленнаго имъ съ папствомъ, и поставилъ ни во что исторію церкви и самыя досточтимыя памятники католическаго преданія.

„Онъ создалъ школу.

„Ультрамонтанство усвоило себѣ его несдержанное направленіе и его дерзкій догматизмъ. Западныя богословы склонили свою голову; епископы не осмѣлились больше возражать.

„Опредѣленія Ватиканскаго собора и *Силлабусъ* суть торжественное освященіе теорій Де-Местра.

„И такъ опроверженіе его книги имѣетъ существенное значеніе. Съ опроверженіемъ его книги, мы въ самомъ основаніи опровергаемъ то папство, которое есть великая западная ересь и источникъ другихъ ересей“.

Такъ говоритъ о. Владиміръ въ предисловіи къ своему сочиненію. Намъ остается прибавить лишь нѣсколько словъ по поводу нашего перевода на русскій языкъ его труда. Сочиненіе это на французскомъ языкѣ появилось въ свѣтъ въ ту эпоху, когда римско-католическій міръ глубоко взволнованъ былъ провозглашеніемъ новаго догмата о папской непогрѣшимости и когда многіе богословы на Западѣ историческимъ ходомъ событій вынуждены были обратиться къ древнимъ памятникамъ и первоначальнымъ документамъ апостольской церкви, съ цѣлію проверить чистоту вѣры своей мѣстной церкви и на основаніи несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ найти ту церковь, которая во всей чистотѣ сохранила апостольское преданіе и осталась во всемъ вѣрна апостольскому ученію, устройству и управленію. Именно этими цѣлями глубоко проникнуть былъ и отецъ Владиміръ Гетте,

когда писалъ настоящее свое сочиненіе. Въ своемъ ученомъ трудѣ онъ сопоставилъ двѣ церкви: Восточную и Западную, и съ благоговѣніемъ преклонилъ голову предъ Церковью Восточною. Такимъ образомъ сочиненіе его отличается двойнымъ характеромъ: polemическимъ въ отношеніи къ Римско-католической церкви и apologetическимъ въ отношеніи къ нашей, Православной Церкви.

Полагаемъ, что знакомство съ этимъ сочиненіемъ, или даже простое распространеніе его на русскомъ языкѣ въ наше время, среди современнаго намъ общества, можетъ быть полезнымъ. Политическія условія жизни современныхъ намъ европейскихъ народовъ оживили идею союза церквей, или лучше—идею союза Римско-католической церкви съ церковію восточною. Если въ прежнія времена эти условія въ значительной степени поддерживали и даже оправдывали церковный разрывъ,—такъ какъ разрывъ этотъ главнымъ образомъ коренился и развивался на почвѣ международной, на почвѣ соперничества двухъ народностей,—латинской и греческой: то въ наше время все это значительно перемѣнилось. Нѣтъ болѣе ни Византійской, ни Римской имперіи, такъ долго враждовавшихъ другъ съ другомъ; а вмѣстѣ съ этимъ ни восточные народы, унаслѣдовавшіе преданія Византіи, ни западные народы, наслѣдники преданій Римской имперіи, не раздѣляютъ уже болѣе греко-латинскаго соперничества и относятся къ нему совершенно безучастно. Поэтому многимъ изъ нашихъ современниковъ ихъ наслѣдство представляется уже излишнимъ бременемъ. По ихъ мнѣнію, пора взглянуть на дѣло съ новой, болѣе гуманной или уступчивой точки зрѣнія, и поискать средствъ къ общецерковному примиренію. Такъ разсуждаютъ одни.

Самое направленіе жизни современныхъ народовъ, повидимому, благопріятствуетъ восстановленію общецерковнаго союза. Въ области теоріи папство достигло апогея своего величія; оно признано въ католическомъ мірѣ непогрѣшимымъ судіею религіозной совѣсти народовъ; но въ практической жизни оно испытало тяжкіе удары и понесло вознаградимыя потери. У него отнята была даже та область, которая несомнѣнно принадлежала ему по меж-

дународному праву и общему признанію всѣхъ народовъ. Папство сознало наконецъ свое безсиліе въ борьбѣ съ своими тайными и явными врагами и рѣшилось поискать союзниковъ, которые помогли бы ему среди его тяжелыхъ утратъ. Папа Левъ XIII энергически взялся за это дѣло. Въ своихъ окружныхъ посланіяхъ, или, такъ называемыхъ, энцикликахъ, онъ, съ одной стороны, въ яркихъ чертахъ сталъ изображать тѣ блага, которыя ожидаютъ народы подъ его верховнымъ владычествомъ, а, съ другой стороны, всячески старается расчислить путь для своего господства надъ восточными церквами, призывая ихъ къ уніи съ Римомъ. И вотъ къ голосу папы, прославившемуся своею мудростію повсюду, стали прислушиваться всѣ. Въ нѣдрахъ самой Римской церкви послышались голоса не только частныхъ лицъ, но даже съ епископскихъ кафедръ, — голоса уступчивые и миролюбивые, чуждые прежняго высокомерія и традиціонной гордости въ отношеніи къ восточнымъ христіанамъ. Теперь стали говорить, что церковный союзъ вызывается историческимъ ходомъ событій и такъ сказать скрывается въ самой природѣ вещей. Теперь говорятъ, что не нужно быть пророкомъ, чтобы предсказать его осуществленіе въ будущемъ. Нужны только взаимныя уступки, и восточные христіане могутъ быть увѣрены, что у папы Льва XIII найдутъ величайшую склонность къ уступчивости ¹⁾. Подобные толки невольно обращаютъ на себя всеобщее вниманіе.

Нѣтъ ничего удивительнаго, если на встрѣчу римско-католическимъ домогательствамъ, и въ нашемъ отечествѣ стали раздаваться отвѣтные голоса. Мы говоримъ не о ренегатахъ православія, которые въ римскомъ католициствѣ, или лучше въ папствѣ ищутъ средствъ для закрѣпленія своего ослабѣвшаго господства надъ темными массами народа или стремятся къ приобрѣтенію такихъ или иныхъ временныхъ выгодъ. Мы говоримъ о людяхъ, по видимому, искренно убѣжденныхъ въ томъ, что въ папствѣ, обновленномъ и усовершенствованномъ по ихъ программамъ, сокрыто счастье человѣчества или по крайней мѣрѣ всеобщее избавленіе

¹⁾ „Revue des deux mondes“ 1894. Décembre 15. *Rome et la Russie*, p. 880.

отъ мнимыхъ или дѣйствительныхъ бѣдствій. Конечно, эти мечтанія ни на чемъ не основаны; онѣ лишены твердой и неизблемой почвы. Но во всякомъ случаѣ онѣ высказываются и въ нашемъ отечествѣ; ихъ можно встрѣчать и въ литературѣ и въ жизни, такъ что, говоря словами одной русской духовной газеты, теперь не секретъ, что приходится считаться съ призракѣмъ папскаго пга, нависшаго надъ головами нѣкоторыхъ довѣрчивыхъ людей, увлекшихся проповѣдью объ универсальномъ христіанствѣ, съ универсальнымъ или великимъ главою Церкви ¹⁾.

Когда говорить о союзѣ съ кѣмъ бы то ни было, то первый, самъ собою возникающій вопросъ есть слѣдующій: кто же таковъ этотъ союзникъ? Что общаго между нами и предполагаемымъ нашимъ союзникомъ? и въ чемъ состоитъ существенное отличіе его отъ насъ? Полагаемъ, что на всѣ подобные вопросы въ отношеніи къ нашему союзу съ папствомъ всего лучше можетъ отвѣтить о. Владиміръ Гетте. Воспитанный въ нѣдрахъ римской Церкви, усвоившій себѣ ея воззрѣнія съ молокомъ матерн, самъ принадлежавшій первоначально къ составу римскаго клира, онъ отказался однако же отъ этой Церкви, когда понялъ ее ясно и когда созналъ ея погрѣшности и заблужденія. Но онъ сдѣлалъ это послѣ мучительной и тяжелой внутренней борьбы и послѣ глубокихъ научныхъ изслѣдованій, которыя лишь постепенно приводили его въ ограду Православной Церкви. Онъ самъ говоритъ о себѣ: „Всѣ мои научныя изысканія, приводя меня къ православію, утверждали меня въ истинныхъ принципахъ *каѳоличества*, и я нашелъ эти принципы. во всей ихъ чистотѣ, въ православной Церкви. Я всегда считалъ себя исключительно *каѳоликомъ* въ нѣдрахъ папства. Но мои научныя занятія доказали мнѣ, что я ошибался и что папство, вмѣсто того, чтобы быть *каѳолическимъ* въ подлинномъ смыслѣ этого слова, создало расколъ въ Церкви Іисуса Христа. И такъ я долженъ былъ сдѣлаться православнымъ, чтобы достигнуть истиннаго *каѳоличества*“ ²⁾. Такимъ образомъ о. Владиміра никакъ

¹⁾ „Церк. Вѣдом.“ 1895 г., № 3, стр. 78.

²⁾ Souvenir d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe. 1889. С. XII, p. 354.

нельзя упрекнуть въ недостаточномъ знакомствѣ съ римскою церковію, или въ поверхностномъ отношеніи къ ней; онъ знаетъ ее не только теоретически, на основаніи своихъ глубокихъ, научныхъ изслѣдованій и изысканій, но и практически, на основаніи своего собственнаго, жизненнаго опыта. Это такое его преимущество сравнительно съ восточными богословами, которое исключительно принадлежит о. Владиміру; потому что восточныхъ богослововъ всегда могли заподозрѣвать и всегда дѣйствительно укоряли въ теоретичности, въ книжномъ и, слѣдовательно, недостаточномъ знакомствѣ съ современнымъ папствомъ, или даже въ традиціонныхъ, язтари сложившихся среди нихъ воззрѣніяхъ на Римско-католическую Церковь,—воззрѣніяхъ, съ которыми они сжились или сроднились. О. Владиміръ свободенъ отъ всѣхъ подобныхъ упрековъ. Это онъ доказалъ настоящимъ своимъ трудомъ. Еще при первомъ изданіи своей книги: „*La Papauté schismatique*“ онъ, между прочимъ, писалъ: „если, какъ надѣмся, мы издадимъ специальное сочиненіе о пунктахъ разногласія, которые существуютъ между церковію римскою и церковію западною: то изложимъ подробно папскую политику въ этомъ отношеніи“¹⁾. Черезъ десять лѣтъ послѣ этого онъ дѣйствительно издалъ это специальное сочиненіе свое и выполнилъ свою задачу не только безупречно и честно, но и съ глубокимъ знаніемъ дѣла. Во всякомъ случаѣ, его безпристрастный, правдолюбивый и авторитетный голосъ,—какъ полагаемъ мы,—долженъ быть выслушанъ нами среди современныхъ намъ обстоятельствъ.

Предпославши эти общія замѣчанія, приступаемъ къ самому переводу его сочиненія.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. „Папство какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. 1895 г., стр. 317.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1895 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1895 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковского Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія ливніи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 65 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1895 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 28 Февраля 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Отвѣтъ Господа нашего Иисуса Христа на искусительный вопросъ фарисеевъ о дани Кесарю.

(Мѡ. 22, 15—22; Мр. 12, 13—17; Лк. 20, 20—26).

Во вторникъ послѣдней недѣли жизни Своей на землѣ Господь вашъ Иисусъ Христосъ училъ народъ въ храмѣ. Въ числѣ слушателей Христа были первосвященники, книжники и фарисеи, — члены верховнаго іудейскаго судилища—синедріона, не задолго передъ тѣмъ рѣшившаго убить Его (Іоан. 11, 53). Изъ устъ учившаго Спасителя они слышали рѣшительное утвержденіе, что царство Божіе, прямыми и достойными сынами котораго они себя только считали, будетъ отнято отъ нихъ (Мѡ. 21, 43); и злоба ихъ противъ Христа, и безъ того сильная, теперь еще болѣе возгорѣлась; гордость ихъ была раздражена въ высшей степени; они не могли остаться равнодушными къ нанесенному имъ оскорбленію и оставить въ покоѣ Иисуса,—имъ нужно было такъ или иначе скорѣе добиться Его гибели, Его смерти. Но такъ какъ схватить Его въ виду тѣснившагося вокругъ него народа они боялись, потому что народъ почиталъ Его за пророка (Мѡ. 21, 46; Мр. 12, 12; Лк. 20, 19), то они составили другой планъ къ Его погубленію, о чемъ рассказываютъ евангелисты—синоптики.

Фарисеи, говоритъ св. Матѳей, пошли и совѣщались, какъ бы уловить Его въ словахъ (Мѡ. 22, 15). По мнѣнію нѣкоторыхъ толковниковъ, фарисеями, составившими совѣтъ относительно погубленія Христа, были не члены синедріона, выполнявшіе его порученіе, какъ его представители, а частныя лица изъ враждебной Спасителю фарисейской партіи, дѣйствовавшія сами по себѣ, въ интересахъ этой партіи ¹⁾, но какъ изъ пред-

¹⁾ Meyer. Krit. exeget. Handb. iib. Evang. d. Matth., Aufl. 5-e; Göttingen, 1864 г., с. 447.

шествующей рѣчи самого евангелиста Матѳея (Мѳ. 21, 23 и 45), такъ преимущественно изъ сказанія другихъ евангелистовъ (Мр. 11, 27 и 12. 12; Лк. 20, 19) видно, что замыселъ противъ Христа исходилъ отъ синедріона.

Если же св. Матѳей говорить только о фарисеяхъ, то, несомнѣнно, потому, что они были душею замысла, какъ составлявшіе въ синедріонѣ самую вліятельную партію, которая управляла его дѣлами и рѣшеніями ¹⁾.

Члены синедріона предъ тѣмъ пытались „привести Спасителя въ затрудненіе и уловить“ ²⁾ Его своимъ вопросомъ по поводу власти, въ силу которой Онъ распоряжался въ храмѣ совершенно безбоязненно и свободно, но не только не достигли своей цѣли, а сами были Имъ посрамлены (Мѳ. 21, 23—27). Желая избѣжать такой неудачи и дѣйствовать навѣрняка, они теперь и совѣщались (συμβούλιον ἔλαβον), какъ бы имъ мудро и осторожно *уловить Его въ словахъ*, т. е. направить Его рѣчь такъ, чтобы Онъ высказалъ что-нибудь противное правительству, чѣмъ бы они могли воспользоваться для обвиненія Его и *преданія*, по сказанію св. Луки, *начальству и власти правителя* (Лук. 20, 20). Выраженіе: какъ бы *уловить Его въ словахъ* въ подлинномъ текстѣ евангелія Матѳея передается словами: ὅπως αὐτὸν παγιδεύσωσιν ἐν λόγῳ. Глаголь παγιδεύω, не употребляющійся у греческихъ классиковъ, но часто встрѣчающійся у LXX, собственно значить: *ставитъ западню, ловитъ въ западню, въ сѣти*. Враги Господа, слѣдовательно, придумывали предложить Христу такой вопросъ, при рѣшеніи котораго Онъ бы поставилъ себя въ безвыходное положеніе, попалъ какъ бы въ сѣти.

Результатомъ совѣщаній фарисеевъ было то, что они послали къ Иисусу учениковъ своихъ съ иродіанами (Мѳ. 22, 16).

Христосъ хорошо зналъ фарисеевъ, какъ своихъ враговъ, искавшихъ Его погибели и направлявшихъ къ этому всю свою хитрость и коварство, и потому они, опасаясь, что Онъ уразу-

¹⁾ Lange: Theolog — homil. Bibelwerk. Des. N. Testam.—Aufl. 3-e, 1868 г., Th. I, s. 323; Olshausen: Biblisch. Comment. iib. des N. Test., erste Band, Aufl. 4-e, Königsberg. 1853 г., s. 808.

²⁾ Теофилактъ: Толков. на евангеліе отъ Марка. Казань, 1857 г., стр. 171.

иѣть ихъ цѣль и намѣреніе, не сами идутъ искушать Его, а посылаютъ своихъ учениковъ, которые не были извѣстны Христу и не могли, по мнѣнію фарисеевъ, быть заподозрѣны Имъ ни въ какомъ лукавствѣ, ни въ какихъ противъ Него коварныхъ замыслахъ. Для Господа, думалось имъ, должна была показаться рѣчь посланныхъ вполне искреннею и желаніе ихъ слышать отъ Него мнѣніе о занимавшемъ ихъ вопросѣ, каковымъ, какъ увидимъ, былъ вопросъ о платежѣ ненавистой для іудеевъ подати римлянамъ, подъ рабствомъ которыхъ они находились, естественнымъ и правдоподобнымъ уже по тому одному, что она высказывалась пылкими, не умѣющими сдерживать порывы своихъ чувствъ, юношами: имъ болѣе свойственно было возмущаться чужеземнымъ рабствомъ и ратовать за свободу и теократическую независимость, чѣмъ возмужалымъ и потому болѣе благоразумнымъ людямъ ¹⁾).

Для большаго успѣха въ дѣлѣ, для вѣрнѣйшаго осуществленія своего замысла, фарисеи даютъ въ спутники своимъ ученикамъ иродіанъ. Кто такіе были иродіане—мнѣнія толковниковъ объ этомъ разнятся. Тертуліанъ ²⁾, св. Епифаній ³⁾, блаж. Теофилактъ ⁴⁾ и Евф. Зигабенъ ⁵⁾ считаютъ иродіанъ за религиозную секту, которая почитала Ирода за Мессію и усвоила себѣ саддукейскія воззрѣнія. Это мнѣніе раздѣляютъ и нѣкоторые изъ новѣйшихъ толковниковъ, какъ напр. Евальдъ ⁶⁾. Блаж. Иеронимъ ⁷⁾, св. Іоаннъ Златоустъ ⁸⁾ и блаж. Теофилактъ ⁹⁾ отождествляютъ иродіанъ съ воинами Ирода ¹⁰⁾.

¹⁾ Lange, s. 328; Meyer, s. 447.

²⁾ Онъ говоритъ: „qui Christum Herodem esse dixerunt“. Praescr. 45.

³⁾ „Иродіане по всему были іудеи, но Христомъ признавали Ирода и сему послѣднему воздавали честь и приписывали имя Христа“. Твор. Св. Отц. въ русск. пер. т. 50, Москва, 1882 г. стр. 371.

⁴⁾ Толков. на Еванг. отъ Матѳея, Казань, 1855 г. стр. 272.

⁵⁾ Толков. на Еванг. отъ Матѳея, перев. съ греческ., Кіевъ, 1886 г., стр. 181.

⁶⁾ Geschich. Crist. und Seiner Zeit, Göttingen, 1867 г. s. 46. То же мнѣніе раздѣляютъ: Филастрий, Гитцигъ, Гейгеръ и друг. См. Schanz: Comment. Lib. das evang. Matt., Freiburg im Bressgau, 1879 г. s. 452.

⁷⁾ Comment. in Matth., in Opp. ed. 1694, tom. 9, p. 54.

⁸⁾ Opera ed. Montfaucon, Parisiis, 1727 г. tom. 7, pag. 687.

⁹⁾ Толков. на Еванг. отъ Матѳея. стр. 272.

¹⁰⁾ Мальдонатъ говорить, что это мнѣніе, если принять во вниманіе одно только имя „иродіане“, можно было бы признать правдоподобнымъ, потому что и воины

Изъ новѣйшихъ толковниковъ одни думаютъ, что иродіанами назывались слуги и придворные Ирода ¹⁾; другіе, слѣдуя Оригену ²⁾, Иерониму ³⁾ и Кириллу Александрійскому ⁴⁾, утверждаютъ, что иродіане составляли партію евреевъ, преданную римскому владычеству и подчинившуюся ему въ силу необходимости и неизбѣжныхъ обстоятельствъ ⁵⁾; третьи полагаютъ, что они составляли собой партію, всецѣло преданную Ироду, главною цѣлью которой было поддерживать домъ Ирода посредствомъ сохраненія его добрыхъ отношеній къ римскому двору, для чего необходимо было подавлять всѣ національныя движенія среди іудеевъ ⁶⁾; по мнѣнію четвертыхъ, наконецъ, иродіане были политическая партія іудеевъ, которая, пользуясь народнымъ недовольствомъ и раздраженіемъ по поводу несправедливаго управленія Пилата, агитировала въ пользу національнаго правленія Ирода. Это была партія національных роялистовъ въ противоположность принципу чисто теократической партіи. Какъ таковая, партія иродіанъ была враждебна фарисеямъ, которые власть Ирода считали для себя наказаніемъ отъ Бога, но какъ раздѣлявшая общую всѣмъ іудеямъ злобу противъ чужеземнаго ига Ремлянъ, она была единомышленна съ фарисеями, сторону которыхъ, смотря по политическимъ обстоятельствамъ, и держала ⁷⁾.

Цезаря назывались цезаріанами, но этому препятствуетъ то, что Иродъ уже умеръ, сынъ же его, Иродъ Антипа, управлялъ Галилеею, а не Іудеею, и войны его не могли быть въ Іерусалимѣ и называться иродіанами. *Commentar. in quatuor evang. ed. Mussiponti, 1596 г., I, pag. 460.*

¹⁾ Lighntfoot: *Horae Hebraicae et talmudicae, Cantabrigiae, 1638 г., pag. 240; Olshausen, I, s. 809; Фарраръ Жизнь Иисуса Христа, перев. Лопухина С.-Петербургъ 1885 г. стр. 348.*

²⁾ *Tract. in Matthaeum, 21.*

³⁾ *Comment. p. 54.*

⁴⁾ *In. Esaiaim lib. II, c. 11.*

⁵⁾ Maldonat: *Comment. pag. 460.* Этого же мнѣнія держатся: де Ветте, Вьеръ, Неандеръ, и др. См. у Мейеръ'а, s. 447. Мейеръ замѣчаетъ, что самое уже названіе „Иродіане“ не говоритъ въ пользу этого мнѣнія.

⁶⁾ Maldonat: *Comment., p. 460; Фарраръ: Жизнь Иисуса Христа, стр. 348; Горскій: Истор. Еванг. и Церкви Апост., Москва, 1883 г., стр. 292.*

⁷⁾ Meyer, s. 447; Schanz, s. 453; Keil: *Comment. iib. das Evang. d. Matth., Leipzig. 1877, s. 433; Lange, s. 323; Schegg: Evang. nach. Matth. München, 1863 г. Къ этой группѣ толковниковъ принадлежатъ: Ветштейнъ, Кеймъ, Вейсъ. См. у Schanz, стр. 453.*

Изъ всѣхъ перечисленныхъ мнѣній болѣе правдоподобными признаются два послѣднія; вообще же за несомнѣнное нужно только признать, что иродіане, вопреки мнѣнію фарисеевъ, въ тѣхъ или другихъ видахъ признавали возможнымъ и законнымъ платить подать римскому правительству. Фарисеевъ, желавшихъ во что бы то ни стало погубить Христа и въ достиженіе этой цѣли, не пренебрегавшихъ никакими средствами, такой взглядъ иродіанъ на платежъ податей и побудилъ сблизиться съ иродіанами и послать ихъ вмѣстѣ съ своими учениками ко Христу. Въ этомъ взглядѣ, радикально противоположномъ взгляду фарисеевъ, послѣдніе видѣли самое надежное средство къ уловленію и къ погубленію Господа; въ желаніи же погубить Его сходились съ фарисеями и иродіане: первые съ признаніемъ Его за Мессію опасались лишиться своего могущества и власти надъ народомъ, а вторые боялись паденія династіи Ирода.

Фарисейскіе ученики, согласно съ планомъ замысла своихъ учителей, подходятъ къ Господу, какъ совершенно частныя и чуждыя всякихъ злонамѣренныхъ видовъ и цѣлей лица, у которыхъ возникъ споръ съ иродіанами, и съ видимымъ почтеніемъ и вѣжливостію, *притворившись*, по выраженію св. Луки, *благочестивыми* (Лк. 20, 20), говорятъ: *Учитель! мы знаемъ, что Ты справедливъ и истинно пути Божію учитель и не заботишься объ упоженіи кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лице.* (Мѡ. 22, 16). Эта рѣчь была внушена имъ самими фарисеями, что видно изъ подлиннаго контекста рѣчи евангелія Матѡея, гдѣ причастіе *λέγοντες*, стоящее безъ члена, относится къ употребленному въ предшествующемъ стихѣ—*οἱ φαρισαῖοι* (ст. 15), какъ къ своему подлежащему. Посланные были только исполнителями и выразителями намѣреній и замысловъ пославшихъ ихъ.

Словами: *Учитель! мы знаемъ* (*διδάσκαλε, οἵδαμεν*) говорящіе итро намекаютъ, что они видятъ во Христѣ посланника Божія, что они готовы признать Его за Мессію. Подобно имъ говорилъ ранѣе Христу тайный Его послѣдователь Никодимъ, признававшій Его за божественнаго посланника и желавшій вызвать Его на открытое исповѣданіе себя Мессіею (Іоан. 3, 2).

Но тогда какъ послѣдній говорилъ искренно, съ истиннымъ убѣжденіемъ въ божественное посланничество Христа и съ добрымъ и честнымъ намѣреніемъ вывѣдать отъ Господа, какое Онъ имѣетъ отношеніе къ ожидавшемуся всѣми царству Мессіи, первые видѣли въ своемъ обращеніи къ Нему только надежное средство уловить Господа въ разставленные Ему сѣти: рѣчь ихъ была каварна и злонамѣренна ¹⁾).

Называя, далѣе, Христа справедливымъ (*Ты справедливъ—ἀληθὺς εἶ*), посланные фариисеями опредѣляютъ, въ чемъ обнаруживалась Его справедливость. Положительно она, по ихъ мнѣнію, проявлялась въ томъ, что Онъ истинно учитъ пути Божію, а отрицательно—въ томъ, что Онъ не заботится объ угожденіи кому-либо.

Путь Божій—это установленный Богомъ путь, которымъ люди должны идти ко спасенію, путь, начертанный въ законѣ Божіемъ, въ Его заповѣдяхъ. Учить этому пути—значитъ научать людей вести жизнь добродѣтельную и богоугодную, сообразовать свою дѣятельность съ Божіими повелѣніями и Его святою волею,—научать ихъ искать прежде царствія Божія и правды Его (Мѡ. 6, 33). „Путемъ Божіимъ называютъ добродѣтель, по которой кто-либо идетъ къ Богу“, говоритъ Евф. Зигабенъ ²⁾. „Область этого (Божія) пути составляетъ ученіе о всемъ томъ, что должно быть воздаваемо Богу“, говоритъ Бенгель ³⁾. Учить пути Божію истинно (*ἐν ἀληθείᾳ*)—значитъ научать всему тому, что причастствуетъ этому пути, что соотвѣтствуетъ его существу.

При наученіи людей истинному пути Божію не заботиться объ угожденіи кому-либо (*οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός*)—значитъ не брать во вниманіе тѣхъ личностей, которымъ предлагается ученіе, не принаровляться къ ихъ положенію, ихъ взглядамъ и мнѣніямъ,—стараться не о томъ, чтобы угодить кому-нибудь своимъ ученіемъ и тѣмъ расположить ихъ къ себѣ, а имѣть цѣлію преподавать одинаково всѣмъ, безъ различія званія и состоянія, истину и правду.

¹⁾ Lange, s. 324, Meyer. стр. 447.

²⁾ Толков. на Евангеліе отъ Матѡ., стр. 327.

³⁾ Gnomon Novi Testamenti, Tubingae, 1759 г., pag. 139.

Въ подтвержденіе своего мнѣнія о Христѣ, какъ безпристрастномъ и справедливомъ въ своихъ сужденіяхъ, посланные отъ фарисеевъ ссылаются на то, что онъ *не смотритъ на лице людей* (οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων) по выраженію евр. Матвея и Марка (Мѡ. 22, 16; Мр. 12, 14), или, по выраженію св. Луки: οὐ λαμβάνεις πρόσωπον (Лк. 20, 21). То πρόσωπον собственно значитъ *наружность, внѣшній видъ, внѣшнее положеніе*, а πρόσωπον ἀνθρώπων—*внѣшній видъ, внѣшнее явленіе*, въ какомъ представляются люди. Отсюда не смотрѣть на лице людей значитъ не обращать вниманія при своихъ сужденіяхъ о людяхъ на ихъ положеніе въ обществѣ,—на ихъ власть, могущество, богатство, ученость и т. п.,—словомъ, быть безпристрастнымъ, нелицепріятнымъ въ своемъ сужденіи ¹⁾. Тоже въ сущности означаетъ и употребленное св. Лукою οὐ λαμβάνεις πρόσωπον; это выраженіе указываетъ только на большую и высшую степень безпристрастія сравнительно съ выраженіемъ, употребленнымъ свв. Матвеемъ и Маркомъ ²⁾. Ап. Павелъ, говоря объ абсолютной правдѣ и нелицепріятіи Бога, выражается: *Богъ не взираетъ на лице человека*—πρόσωπον Θεοῦ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνει (Гал. 2, 6) ³⁾. Бенгелъ въ объясненіе οὐ βλέπεις εἰς πρόσωπον говоритъ: „Онъ (Христосъ) справедливо оцѣниваетъ и истину, и дѣянія, и лица; кто же смотритъ на лица, тотъ легко предаётъ истину“ ⁴⁾.

О нелицепріятіи Иисуса фарисейскіе ученики говорятъ съ тою цѣлію, чтобы побудить Его въ гордомъ сознаніи своей правоты возвыситься надъ боязнію римской власти при рѣшеніи имѣющаго быть предложеннаго ими Ему вопроса. Евф. Зиганбенъ въ объясненіе словъ: *не зриши бо на лице челоукомъ* замѣчаетъ: „это говорятъ, побуждая Его не стѣсняться Кесаря

1) У Греков βλέπειν εἰς πρόσωπον употреблялось для обозначенія неприличнаго и беззастѣнливаго смотрѣнія кому-нибудь въ лице,—точно также, какъ у насъ смотрѣть пристально въ лице считается неприличнымъ и не скромнымъ. См. Schanz., стр. 453.

2) Lange, стр. 324.

3) У ЛXX для обозначенія безпристрастія въ судѣ въ отношеніи къ подсудимымъ лицамъ употребляются выраженія: οὐκ ἐπιγινώσκει πρόσωπον (Втор. 1, 17; 16, 19), αἰθερδα: πρόσωπον (Прим. 24, 23).

4) Gnomon, pag. 139.

и изъ страха предъ нимъ не оставитъ безъ отвѣта вопросъ ¹⁾, а Бенгель говоритъ: „хотятъ, чтобы Иисусъ отвергнулъ, что должно платить дань Кесарю“ ²⁾. „Все, что фарисейскіе ученики свидѣтельствовали о Христѣ, была, по замѣчанію Евф. Зигабена, правда, но высказали они это не добровольно, а чтобы осуществить замыселъ“, т. е., предварительно обращенія своего съ искусительнымъ къ Господу вопросомъ они своими льстивыми рѣчами хотѣли расположить Его въ свою пользу, снять у него къ себѣ довѣріе и благоволеніе (*captatio benevolentiae*) и тѣмъ вынудить отвѣтъ смѣлый и правдивый. Увѣренные, что своею льстивою рѣчью они вполнѣ обезпечили именно такой отвѣтъ на имѣвшійся быть предложеннымъ Ему вопросъ,—отвѣтъ положительный или отрицательный, но во всякомъ случаѣ рѣшительный и категорическій, ученики фарисеевъ приступаютъ къ изложенію и самого вопроса. *Итакъ, говорятъ они, скажи намъ: какъ Тебѣ кажется: позволительно ли (ἐξουσι) давать подати кесарю, или нѣтъ* (Мѡ. 22, 17; Мр. 12, 14; Лк. 20, 22)? *давать ли намъ или не давать* (Мр. 12, 14)? „Настойчиво требуютъ рѣшительнаго, опредѣленнаго (*rotundum*) отвѣта“, замѣчаетъ Бенгель ³⁾.

Въ 64-мъ году до христіанской эры Іудея была покорена Римлянами; съ этого времени іудеи сдѣлались данниками римскихъ императоровъ,—платили имъ подати. Относительно этой подати фарисейскіе ученики и предлагаютъ вопросъ Господу. *Καίσαρ* въ подлинномъ текстѣ стоитъ безъ члена и, слѣдовательно, указываетъ не на бывшаго только тогда кесаря (Тиверія), а вообще на всѣхъ римскихъ императоровъ. Блаж. Іеронимъ говоритъ, что подъ Цезаремъ нужно разумѣть не Августа, а его преемника и пасынка Тиверія, при которомъ страдалъ Господь, и что всѣ цари римскіе отъ Каія Цезаря, насильно захватившаго въ свои руки власть, назывались Цезарями ⁴⁾. „Посмотри на коварство ихъ, говоритъ св. Златоустый по поводу предложеннаго Христу вопроса: не говорятъ: скажи

¹⁾ Толков. на Еванг. отъ Матѡ. стр. 327.

²⁾ Gnomon, pag. 139.

³⁾ Gnomon, pag. 139.

⁴⁾ Comment. pag. 54.

намъ, что хорошо, что полезно, что законно, но какъ Тебѣ кажется" ¹⁾). И дѣйствительно въ словахъ: *какъ Тебѣ кажется* заключалось все коварство фариисеевъ и вся сила искусительности ихъ вопроса. Если бы совопросники судили о взиманіи съ нихъ римскимъ правительствомъ податей безпристрастно и непредубѣжденно, отрѣшившись отъ своихъ ложныхъ воззрѣній и мнѣній, то, несомнѣнно, пришли бы къ заключенію, что платить подати своимъ покорителямъ законно. Въ законѣ Моисеевомъ не было никакихъ основаній къ отрицанію таковыхъ податей и исторія еврейскаго народа вполне подтверждала ихъ законность. Правда, не признавая надъ собою законности чужеземнаго владычества вообще и взиманія имъ въ свою пользу подати въ частности, евреи основывались на словахъ Господа Бога: *поставь надъ собою царя, котораго избересть Господь, Богъ твой; изъ среды братьевъ твоихъ поставь надъ собою царя; не можешь поставить надъ собою (царемъ) иноземца, который не братъ тебѣ* (Втор. 17, 15), но эти слова не исключали того, чтобы чужеземецъ могъ господствовать надъ Израилемъ: они запрещали только самовольно избирать себѣ чужеземца въ цари, между тѣмъ какъ Богъ въ наказаніе могъ подчинить ихъ иноземной власти. Пророки ясно раскрывали народу іудейскому истинный взглядъ на чужеземное владычество: они возвѣщали, что онъ за невѣріе и нечестіе подпадаетъ подъ иноземное иго (Іерем. 25, 1—12; 46, 28), а пророкъ Осія даже ясно предрекъ, что за невѣрность Богу долгое время сыны Израилевы будутъ оставаться *безъ царя и безъ князя, безъ жертвы и безъ жертвенника* (Ос. 3, 4). Предсказанія пророковъ сбылись и на дѣлѣ: сыны Израиля рабствовали Вавилонянамъ, Персамъ и Грекамъ и всѣмъ имъ они платили подати (1 Ездр. 7, 24) ²⁾. Въ наказаніе за нечестіе Богъ подвергъ народъ іудейскій и римскому игу, а потому съ покорностію и терпѣніемъ они должны были подчиняться и ему и безпрекословно платить подати римскому Кесарю. Если же они отказывались уплачивать эти подати, то отказъ ихъ былъ возстаніемъ не только противъ власти Кесаря, но и противъ Самого Бога, покорившаго ихъ

¹⁾ Opp., ed. Montfaucon, tom. 7, pag. 687.

²⁾ Иосиф. Флавій: Antiqu. 10, 6, 1; 11 5, 2; 8, 3.

Римлянамъ. Но фарисейскіе ученики въ основу своего вопроса Христу полагали ложное воззрѣніе іудейскаго народа на свое политическое состояніе, которымъ и пользуются, какъ надежнымъ средствомъ къ погубленію Господа. Іудеи, составлявшіе нѣкогда самостоятельный народъ, теократическое царство, царемъ котораго былъ Богъ, и теперь лишившись этой самостоятельности, находясь въ политической зависимости отъ Римлянъ, не хотѣли признавать надъ собой никакого иноземнаго владычества и рабства и теперь представляли себя подвластными одному только Богу. Вслѣдствіе сего все, что напоминало имъ о ихъ несамостоятельности, что свидѣтельствовало о ихъ рабствѣ, было для нихъ ненавистно; съ особою силою объ этомъ рабствѣ говорила имъ, конечно, поголовная подать, которую они платили Римлянамъ, а потому они ею особенно и тяготились,—она особенно и была имъ ненавистна. Они признавали законною одну только подать, вносившуюся каждымъ евреемъ, достигшимъ двадцатилѣтняго возраста, какъ выкупъ за его душу (λότρα τῆς ψυχῆς) и предназначавшуюся первоначально на текущія издержки на скинію, а въ послѣдствіи на храмъ (Исх. 30, 11—16; 4 Цар. 12, 4; 2 Пар. 14, 9) ¹⁾, а римляне незаконно и насильственно, по ихъ мнѣнію, собирали еще поголовную подать въ пользу Кесаря,—подать, несомнѣстную съ служеніемъ Богу. Бенгель говоритъ: „говорятъ, позволительно ли? Кромѣ той, которая дается Богу“ ²⁾. Евреи всегда готовы были возстать противъ сбора этой подати и такія возстанія бывали. Современники Спасителя Іуда Галилеянинъ и фарисей Садокъ, наприм., возбуждали народъ къ сопротивленію римскому сенатору Квиринію, посланному римскимъ императоромъ для описанія имѣній евреевъ и для сбора въ пользу императора денегъ, оставшихся послѣ Архелая. Іуда и Садокъ говорили народу, что описаніе имѣній влечетъ за собою явное рабство, что для защиты своей свободы іудеямъ необходимо взяться за оружіе и свергнуть съ себя ненавистное римское иго и что самъ Богъ поможетъ имъ только въ томъ случаѣ,

¹⁾ Императоръ римскій Титъ позволялъ іудеямъ собирать эту подать во время своего владычества надъ ними въ видѣ привилегіи. Иосифъ Флавій: *Antiqu.* 6, 6, 2.

²⁾ *Gnomon.* pag. 139.

если они сами будутъ о себѣ заботиться ¹⁾. Такимъ же возмутителемъ, по свидѣтельству св. І. Златоуста, былъ Ѳевда, выдававшій себя за кого-то великаго (Дѣян. 5, 36) ²⁾. Освободить еврейскій народъ отъ чужеземнаго, ненавистнаго ему рабства, возстановить теократическое земное царство въ прежнемъ его видѣ, по мнѣнію этого народа, долженъ былъ Мессія; Онъ же, слѣдовательно, долженъ былъ положить конецъ и податному игу. И вотъ, имѣя въ виду такое народное мнѣніе объ отношеніи Мессіи къ подати чужеземнымъ царямъ, фарисейскіе ученики и думали, что Христось, выдающій себя за Мессію, отвѣтитъ на ихъ вопросъ отрицательно, скажетъ, что евреямъ, какъ членамъ теократическаго государства, не слѣдуетъ платить подать римскому правительству. Имъ, несомнѣнно, хотѣлось вложить въ уста Спасителя и слышать отъ Него именно такой отвѣтъ. А такъ какъ этотъ отвѣтъ былъ бы равенъ совѣту и внушенію не признавать надъ собою власти римскаго императора, возмутиться противъ него, то Іисусъ тотчасъ же и былъ бы схваченъ иродіанами, какъ возмутитель народа противъ правительства, и былъ бы преданъ суду за оскорбленіе царскаго величества. Но если бы послѣдовалъ отъ Христа и утвердительный отвѣтъ, который Его искуителямъ представлялся менѣе возможнымъ, Онъ не избѣжалъ бы опасности: народъ, слыша, какъ Онъ явно и открыто признаетъ законной ненавистную власть римлянъ и собираніе въ пользу ея подати, не только потерялъ бы въ него всякую вѣру, какъ въ Мессію, но и въ пылу страстнаго негодованія рѣшился бы на насиліе противъ Него и во всякомъ случаѣ не воспрепятствовалъ бы фарисеямъ схватить и погубить Его. Мальдонатъ говоритъ: „если бы Іисусъ сказалъ, что не слѣдуетъ платить дань Кесарю, то былъ бы осужденъ въ оскорбленіи величества, а если бы сказалъ, что слѣдуетъ, то показалъ бы, что Онъ, не Христось, посланный царь іудейскій, на Котораго они надѣялись, что Онъ освободитъ ихъ отъ податей, но Который, вмѣсто того, дѣлаетъ ихъ данниками языческаго тирана“ ³⁾.

¹⁾ Іосифъ Флавій: Antiqu. 18, 61.

²⁾ Опр. р. 687.

³⁾ Comment. pag. 460.

Таковъ, по мнѣнію враговъ Христа, долженъ былъ быть результатъ ихъ посольства къ нему,—при отвѣтѣ на вопросъ своихъ посланныхъ они не ожидали отъ Него ничего средняго между да и нѣтъ, а потому и были вполнѣ увѣрены въ успѣхъ своего замысла.

Но Тотъ, предъ очами Котораго все обнажено и открыто (Евр. 4, 13), Кто *зналъ* *всплз* и не имѣлъ нужды, чтобы кто засвидѣтельствовалъ о человѣкѣ, ибо *Самъ* *зналъ*, что въ *человѣкѣ* (Іоан. 2, 24—25), постигъ замыслы вопрошавшихъ и, видя *лукавство ихъ*, сказалъ: что *искушаете Меня, лицемеры* (Мѡ. 22, 18; Мр. 12, 15; Лк. 20, 23)?

Подъ *лукавствомъ* (τῆν πονηρίαν) Господь разумѣлъ тѣ злыя намѣренія, которыя совопросники скрывали при постановкѣ своего вопроса, повидимому, простодушнаго и благонамѣреннаго. Онъ уразумѣлъ, что цѣлью этого вопроса было не узнать истину, не разъяснить представлявшееся имъ будто бы недоумѣніе, а испытать (πράξετε), не дастъ ли Онъ имъ возможности искусить Себя, подвести Себя подъ обвиненіе и осужденіе ¹⁾. Въ этомъ обнаружилось *лицемѣріе* фарисейскихъ учениковъ, и потому Спаситель называетъ ихъ *лицемѣрами* (ὕποκριται). Ὑποκριταί служатъ въ данномъ мѣстѣ не вообще характеристикой фарисеевъ, каковое употребленіе его обычно въ Евангеліяхъ (см. напр. Матѡ. гл. 23), но обозначеніемъ ихъ поведенія только въ это именно время ²⁾. Св. І. Златоустъ въ объясненіе вопроса Господа: *Что искушаете Меня, лицемеры?* говоритъ: „Такъ какъ злоба ихъ уже созрѣла и открыто обнаружилась, то Спаситель глубже разсѣкаетъ ихъ рану, открываетъ ихъ тайныя мысли, обнаруживаетъ предъ всѣми, съ какимъ намѣреніемъ они пришли къ Нему“ ³⁾. Бенгель по поводу того, что Христосъ называлъ вопрошавшихъ Его *лицемѣрами*, совершенно вѣрно и удачно замѣчаетъ: „по истинѣ Онъ показалъ имъ Себя такимъ, какимъ они Его называли“ ⁴⁾, т. е., не смотря на ихъ лести, на ихъ видимое уваженіе и

¹⁾ Meyer, s. 448.

²⁾ Schanz. s. 454.

³⁾ Opp. ed. Montfaucon, tom. 7., pag. 688.

⁴⁾ Gnomon, pag. 139.

почтеніе къ Нему, Онъ называлъ ихъ такимъ именемъ, какого они заслуживали, произнесъ о нихъ вполне правдивое и нелицепріятное сужденіе,—словомъ, въ сужденіи о нихъ самихъ, обнаружилъ тѣ самыя свойства и качества, которыя они только что Ему приписали.

Обличивъ фарисейскихъ учениковъ въ лицемеріи, давъ имъ понять, что Онъ проникъ въ ихъ злонамѣренные замыслы и тѣмъ уже самымъ показавъ ихъ безуспѣшность, недостижимость предполагавшейся ими цѣли, Господь переходитъ къ отвѣту на предложенный Ему вопросъ. Онъ не возвращается въ кругъ отвлеченныхъ понятій и сужденій о политическомъ положеніи государствъ и народовъ, ихъ отношеніи къ своимъ царямъ и покорителямъ и отсюда не дѣлаетъ отвлеченныхъ выводовъ относительно долга и обязанностей іудейскаго народа къ своимъ покорителямъ—римлянамъ, а чрезъ чувственный и наглядный образъ, ясно представлявшій дѣйствительное политическое положеніе іудейскаго народа, научаетъ вопрошателей истинѣ и долгу. *Покажите мнѣ, говоритъ Онъ, монету, которою платится подать* (τὸ νόμισμα τοῦ χήνου). *Они принесли Ему динарій* (Мѡ. 22, 19). *Τὸ νόμισμα τοῦ χήνου* называлась монета, которою обыкновенно уплачивалась подать римскому правительству ¹⁾, въ отличіе отъ монеты, которой уплачивалась подать на храмъ, или выше упомянутый „выкупъ за душу“. Последняя подать уплачивалась еврейскою монетою (Исх. 30, 12; Мѡ. 17, 27), первая же—монетою римскою. Въ пользу римлянъ евреи вносили подушную и поземельную подать; первая обыкновенно равнялась римскому динарію, вторая же уплачивалась или in natura, или же серебряною монетою большей сравнительно съ динаріемъ цѣнности ²⁾. Такъ какъ Спасителю принесли динарій, то *Τὸ νόμισμα τοῦ χήνου* и было собственно названіемъ его, какъ монеты, которой платилась подушная дань римскому правительству. Евреи постоянно носили въ своихъ поясахъ храмовые сикли, но нужно думать, никогда не имѣли при себѣ ненавистныхъ римскихъ

¹⁾ „Nummum aliquem ejus monetae in qua tributum exigi solet“—говорятъ Грошіи. См. у Meyer—а, s. 448.

²⁾ Schanz, s. 454.

монетъ, а потому, прежде чѣмъ показать Христу динарій, посланные фарисеями, какъ говоритъ Евангелистъ, *принесли его*. Они, вѣроятно, достали динарій у находившихся на дворѣ язычниковъ мѣновщиковъ, которые размѣнивали обыкновенную ходячую монету на священные сикли или дидрахмы ¹⁾.

Во время существованія римской республики на римскихъ монетахъ чеканились головы римскихъ боговъ, но Юлій Цезарь велѣлъ выбить на всѣхъ монетахъ свое собственное изображение ²⁾; съ тѣхъ поръ и вошло въ обыкновеніе выбивать на монетахъ изображеніе царствовавшихъ римскихъ императоровъ. На принесенномъ Христу динаріѣ было также изображеніе цезаря Тиверія и надпись: *Ti. Caesar* ³⁾. Указывая на это изображеніе и надпись, Господь спросилъ своихъ совопросниковъ: *чье это изображеніе и надпись? Ты говоришь ему: Кесарево. Тогда Господь говоритъ имъ: отдавайте Кесарево Цезарю* (Мѡ. 22, 20 и 21; Мр. 12, 16 и 17; Лк. 20, 24 и 25). Изображеніе и надпись Кесаря, наглядно говорившія о дѣйствительномъ политическомъ состояніи евреевъ и фактическомъ правѣ римскаго правителя собирать подати съ подвластныхъ себѣ, были такими основаніями, изъ которыхъ само собою съ совершеннѣйшею очевидностію слѣдовало заключеніе не только о позволительности и возможности, но и о необходимости и долгѣ уплачивать Цезарю то, что ему принадлежало, что ему подобало. (*Τὰ Καίσαρος*). Изъ того, что евреи принимали монету римскаго императора, само собою уже слѣдовало, что они должны были признавать и свое податное положеніе въ отношеніи къ нему: если они принимали монету Кесаря, то должны были и возвращать ее ему; онъ былъ въ правѣ потребовать отъ нихъ возвращенія того, что далъ имъ, чѣмъ они пользовались потому только, что находились подъ его покровительствомъ. Такое отношеніе еврейскаго народа къ уплатѣ податей Кесарю Господь и утвердилъ въ своемъ отвѣтѣ на вопросъ своихъ искуателей. Они спрашивали: позволительно ли

¹⁾ Фарраръ: Жизнь Иисуса Христа, стр. 349; Tholuck: Comment. z. Evang. Iohan. Hamburg. 1837 г., s. 86.

²⁾ Schanz. s. 454.

³⁾ Фарраръ: Жизнь Иисуса Христа, прим. 1130.

давать (δοῦναι)“, а Онъ отвѣчалъ: „отдавайте (ἀποδοτε)“, т. е., хотѣлъ имъ сказать, что они имѣютъ неправильный взглядъ на уплату податей,—они ихъ не даютъ Кесарю, а возвращаютъ ему, отдаютъ назадъ, такъ какъ получаютъ монету отъ него. „Не сказалъ: давайте, но отдавайте, какъ ему принадлежащее“, говорилъ Евф. Зигабенъ ¹⁾. Ἀποδιδόναι обыкновенно употребляется въ томъ случаѣ, когда бываетъ рѣчь о выполнении должниками своихъ обязанностей по долгу (Мѡ. 20, 8; 21, 41; Рим. 13, 7) ²⁾. Въ своемъ отвѣтѣ Христосъ не сказалъ своимъ совопросникамъ ничего новаго, а только утвердилъ непреложность истины, которая была имъ извѣстна. Величайшіе изъ еврейскихъ раввиновъ ближайшаго къ христіанской эрѣ времени учили, что принимать монету какого-нибудь государя значитъ признавать его владычество. Такъ Маймондъ говоритъ: „Гдѣ находится въ употребленіи монета какого-нибудь царя, тамъ жители признаютъ того царя за владыку“ ³⁾, что яснѣе и кратче можно выразить такъ: „чья монета, того и царство“ ⁴⁾. Въ другомъ раввинскомъ трактатѣ передается такой разговоръ Авигеи съ Давидомъ: „Авигея сказала Давиду: „что я, или сыновья мои, или мой скотъ сдѣлали худаго?“ Давидъ отвѣчалъ: „мужъ твой не уважаетъ царства Давида“. Авигея сказала: „Въ такомъ случаѣ ты царь?“ Давидъ возразилъ: „Развѣ Самуилъ не помазалъ меня на царство?“ Авигея замѣтила: „монета господина нашего Саула до сихъ поръ въ употребленіи народа“, т. е., не Саула ли должно считать за царя, когда монета его доселѣ во всеобщемъ употребленіи ⁵⁾?

Итакъ, явившіеся къ Господу съ монетою въ рукѣ, какъ явники Кесаря, враги Его сами себѣ прочитали приговоръ, сами отвѣтили на первую часть своего вопроса. Св. І. Златоустый говорить: „когда они показали Ему монету, то Онъ ихъ собственными устами произноситъ приговоръ, и заставляетъ ихъ сознаться, что должно платить дань Кесарю;—въ этомъ

¹⁾ Толков. на Еванг. Матѡ. стр. 329.

²⁾ Schanz, s. 454.

³⁾ Lightfoot: *Horae Hebraicae et talmud.* p. 241.

⁴⁾ Христ. чтен. 1830 г., кн. 1, стр. 284.

⁵⁾ Lightfoot: *ibid.*

состояла главная и торжественная Его надъ ними побѣда¹⁾. Но Спаситель не удовлетворяется этимъ: Онъ далѣе утверждаетъ, что плата іудеями подати Кесарю, подчиненіе ему въ политическомъ отношеніи ни сколько не стоитъ въ противорѣчій съ подчиненіемъ и служеніемъ ихъ Богу, не препятствуетъ имъ выполнять свой долгъ въ отношеніи къ Нему, какъ полагали это іудеи. *А Божія Богу* (τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ, — Мѡ. 22, 21; Мр. 12, 17; Лк. 20, 25), говоритъ Христосъ. Подъ τὰ τοῦ θεοῦ многіе толковники разумѣютъ храмовыя подати, а нѣкоторые (напр. Еблардъ)—покаяніе, которое Господь хотѣлъ пробудить въ еврейскомъ народѣ чрезъ подчиненіе его иноземному игу²⁾, но естественнѣе разумѣть здѣсь все то, что потребовалъ Богъ отъ еврейскаго народа, какъ его владыка, въ религіозномъ, нравственномъ и гражданскомъ отношеніи. Какъ τὰ Καίσαροςъ обозначалась не одна плата податей, а выполненіе всего того, къ чему евреи обязывались въ отношеніи къ Кесарю, какъ законному своему мірскому властителю, такъ и τὰ τοῦ θεοῦ обнимало всѣ обязанности ихъ къ Богу. Тѣ и другія обязанности по самому существу своему, сообразно съ тѣмъ, кому они воздавались, были совершенно различны и потому могли быть всецѣло выполняемы совмѣстно, не исключая другъ друга, не отрицая одни другихъ. Кесарю, какъ мірскому правителю, которому евреи были обязаны своимъ земнымъ благополучіемъ, своимъ матеріальнымъ благосостояніемъ, они и должны были оказывать свое повиновеніе и послушаніе чрезъ соблюденіе гражданскихъ законовъ и исходившихъ отъ него законныхъ требованій; Богу же, царю небесному, они должны были воздавать, по выраженію Евф. Зигабена, „почитаніе и соблюденіе заповѣдей“³⁾. Онъ, какъ Духъ, требуетъ и поклоненія Себѣ духовнаго (Іоан. 4, 23—24), требуетъ отъ человѣка, въ которомъ Онъ напечатлѣлъ Свой образъ и подобіе (Быт. 1, 26), посвященія Себѣ всего его сердца, всего духовнаго его существа (Мѡ. 22, 37), которымъ человѣкъ всецѣло Ему обязанъ⁴⁾.

¹⁾ Opp. ed. Montfaucon, p. 688.

²⁾ Meyer. s. 449.

³⁾ Толков. на еванг. Матѡ. стр. 329.

⁴⁾ Olshausen, I, s. 811; Еразмъ Роттердамскій говоритъ: Reddite igitur Cae-

Такой божественно-мудрый отвѣтъ далъ Господь на вопросъ своихъ противниковъ. Онъ не только обезоружилъ имъ своихъ искусителей, но и навсегда установилъ христіанское ученіе о долгѣ подчиненія и послушанія гражданской власти,—ученіе, съ большею ясностію раскрытое Его апостолами. Апостолы учили, что государственная власть устанавливается Самимъ Богомъ, а потому противящіеся этой власти противятся Божію установленію и тѣмъ навлекаютъ на себя осужденіе; что повиноваться власти должно не изъ за страха наказанія, но и по совѣсти; что за царя и начальствующихъ должно совершать молитвы, прошенія и моленія; что земнымъ властямъ, какъ Божіимъ служителямъ, нужно платить и подати (Рим. 13, 1—7; 1 Тим. 2, 1; 1 Петр. 2, 13 и 17; Іуды ст. 8). Совмѣщая подчиненіе и послушаніе государственной власти съ послушаніемъ Богу, апостолы, какъ видимъ, обуславливали первое послѣднимъ и тѣмъ самымъ ясно указали, что подъ требованіемъ: *воздадите Кесарево Кесарю*, нужно разумѣть, какъ замѣчаетъ св. І. Златоустъ, „только то, что ни мало не вредитъ благочестію; ибо все противное благочестію не есть уже дань Кесарю, но дань и оброкъ діаволу“ ¹⁾. Когда синедріонъ запретилъ апостоламъ проповѣдывать о распятомъ Христѣ, они не послушались этого запрещенія и въ отвѣтъ на обвиненіе ихъ въ этомъ непослушаніи говорили: *должно повиноваться больше Богу, нежели человекамъ* (Дѣян. 5, 29).

По мнѣнію де Ветте Иисусъ Христосъ первою частію своего отвѣта на предложенный Ему вопросъ, т. е., словами: *воздадите Кесарево Кесарю*, хотѣлъ указать не на необходимый долгъ платить дань Кесарю, а на то, что рѣшеніе вопроса о дани, какъ вопроса мірскаго и государственнаго, не входитъ въ область Его мессіанскаго назначенія, что Онъ, Мессія, пришелъ на землю не для того, чтобы заниматься

sari, si quid ad Caesaris ejus pertinet. Neque enim hoc mea refert, quid exigant hujus mundi principes. Caeterum illud magis ad rem pertinet, ut reddatis Deo, quod illi debetis. Agnoscite illius imaginem expressam in animis vestris, agnoscite titulum illius et inscriptionem. Totus animus illi debetur, nec alii servire debet, quam ei qui condidit et corpus et animam. Paraphrasis N. Tistam., Hannover, 1668 г., pag. 267.

¹⁾ Opp. ed. Montfaucon, tom. 7, p. 688.

внѣшними политическими и гражданскими отношеніями людей (ср. Лк. 12, 14), а второю частію, т. е., словами: *Божіе Богу*, какъ бы такъ говорилъ: „Вы прежде всего должны служить Богу съ нравственно-религіознымъ благомысліемъ и не смѣшивать съ служеніемъ Ему того, что относится къ мірскому владычеству“¹⁾. Но такое пониманіе не оправдывается прямымъ смысломъ контекста евангельской рѣчи. Въ основѣ предложеннаго Спасителю вопроса лежала, несомнѣнно, та общая мысль, что должно ли признавать власть Кесаря, или же только нужно признавать власть одного Бога? На этотъ вопросъ и послѣдовалъ прямой и ясный отвѣтъ Господа: должно признавать ту и другую власть, должно совмѣщать служеніе и подчиненіе Кесарю съ служеніемъ и подчиненіемъ Богу.

Услышавъ отвѣтъ Іисуса Христа, *враги Его удивились, и оставивъ Его, ушли* (Мѡ. 22, 22; Мр. 12, 17), а по сказанію св. Луки, *замолчали* (Лк. 20, 26). Удивились фарисейскіе ученики потому, что отвѣтъ былъ имъ данъ неожиданный и истинно мудрый и убѣдительный. Онъ не только, какъ они ожидали, не попалъ въ разставленныя ими Ему сѣти, но и заставилъ ихъ въ сознаніи своего безсилія съ Нимъ состязаться умолкнуть и отойти. „*Mirati sunt conspicuo modo, ob responsum tutum et verum*“, говорятъ Бенгель²⁾; Евфимій же Зигабенъ замѣчаетъ: „удивлялись, но не увѣровали“³⁾,—не увѣровали, потому что *огрубѣло сердце людей сихъ* (Мѡ. 13, 15; ср. Ис. 6, 10).

Ив. Перовъ.

¹⁾ Kuzzget. exeget. Handb. z. N. T.,—evang. Matt. 4 Aufl. 1857 г.

²⁾ Gnomon, pag. 139.

³⁾ Толков. на еванг. Матѡ., стр. 329.

Отношеніе евангельскаго правоученія къ закону Моисееву и въ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа.

(Продолженіе *).

IV.

Въ III—VIII главахъ своей брошюры нашъ толкователь-новаторъ употребляетъ всевозможныя усилія къ тому, чтобы доказать, что Спаситель дѣйствительно приводитъ въ нагорной проповѣди исключительно книжническія и фарисейскія лжетолкованія закона, что между послѣднимъ и цитуемыми Господомъ изреченіями въ сущности нѣтъ ничего общаго и что Богочеловѣкъ противопоставляетъ свои заповѣди только этимъ лжетолкованіямъ, „исполняя и утверждая“ Моисеевъ законъ. Въ видахъ достиженія своей цѣли толкователь-новаторъ старается сообщить и нѣкоторымъ нравственнымъ правиламъ, преподаваемымъ Іисусомъ Христомъ, такой смыслъ, какого они не имѣютъ и даже не могутъ имѣть. Наконецъ, мѣстами вдается онъ въ такія богословскія разсужденія и высказываетъ такія идеи, которыя, какъ увидимъ, не свойственны не только православному богослову, но и вообще просвѣщенному, а тѣмъ болѣе философски развитому, человѣку. Все это обяываетъ насъ по возможности подольше остановиться на вышеуказанныхъ главахъ брошюры. Такъ какъ авторъ ея разсматриваетъ въ особой главѣ каждое изреченіе, которое приводитъ Іисусъ Христосъ и съ коимъ Онъ сопоставляетъ Свои заповѣди, то и мы вынуж-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 3, за 1895 г.

даемъ раздѣлить настоящую главу нашего апологетическаго этюда на шесть особыхъ отдѣловъ, изъ которыхъ въ первомъ будетъ рѣчь о ветхозавѣтной заповѣди, воспреещающей челоуѣкоубійство, и новозавѣтной заповѣди, воспреещающей напрасный гнѣвъ.

А) Вслѣдъ за указаніемъ на необходимость для Его послѣдователей наивысшей праведности Спаситель въ 21—22 стихахъ V главы евангелія отъ Маттея говоритъ слѣдующее: *Вы слышали, что сказано древнимъ: не убивай; кто же убьетъ, подлежитъ суду* (Исх. 20, 13). *А Я говорю вамъ, что всякій, гнѣвающийся на брата своего напрасно, подлежитъ суду; кто же скажетъ брату своему: рака* (пустой челоуѣкъ), *подлежитъ синедріону* (верховному судилищу); *а кто скажетъ: безумный, подлежитъ гееннѣ огненной*. Относительно этихъ словъ Иисуса Христа толкователь-новаторъ разсуждаетъ такъ:

По его увѣренію цитуемая здѣсь Господомъ заповѣдь ни по буквѣ, ни по содержанію не можетъ быть названа подлиннымъ постановленіемъ Моисеева законодательства, ибо относительно убійцъ тамъ находится слѣдующее постановленіе: *иже еще ударитъ челоуѣка, и умретъ смертію, да умретъ* (Лев. XXIV, 21). Законъ Моисея, какъ данный первоначально народу грубому, озлобленному долговременнымъ и невыносимымъ рабствомъ и привыкшему къ кровавой расправѣ за всякую обиду, чрезвычайно строго ограждалъ жизнь челоуѣка и немилосердо каралъ намѣреннаго убійцу. Послѣдній, кого бы онъ ни убилъ, неминуемо наказывался смертію. Такой казни подвергался даже и тотъ, кто лишь въ силу своей неосторожности или небрежности былъ косвеннымъ виновникомъ въ смерти ближняго. Но законъ каралъ за убійство не само по себѣ, а за убійство по ненависти, злобѣ и мстительности. Этимъ внушалось, что предъ очами Божиими является преступнымъ не внѣшнее дѣйствіе, какъ такое, но лежащее въ основѣ его чувство ненависти къ ближнему. Ветхозавѣтный законъ не ограничивалъ своихъ требованій запрещеніемъ только физическаго убійства: онъ велъ еврея къ тому, чтобы у него не могла возникнуть и самая мысль объ убійствѣ. Многія мѣста законодательныхъ книгъ Моисея дышатъ глубокою любовью и состраданіемъ не только къ природному еврею, но и къ пришельцу (Исх. XXII, 21—28; Лев.

XIX, 13—18). Развѣ это не тотъ-же евангельскій законъ? Христосъ говоритъ: „не гнѣвайся напрасно“ и Моисей говоритъ *то же самое*: „не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоёмъ“. Христосъ запрещаетъ оскорблять челоуѣка унижительнымъ прозвищемъ. Точно также и Моисей запрещаетъ злословить даже несчастнаго слѣпца и глухого. Между тѣмъ, книжники и фарисеи не пошли дальше одной юридической правды: внѣшность для нихъ составляла все. Они дерзнули даже измѣнить подлинное постановленіе закона касательно убійцъ (Лев. XXIV, 21) и сообщили ему такой смыслъ: *иже аще убіетъ, повиненъ есть суду* (Матѣ. V, 21). Эта прибавка несомнѣнно, увѣряетъ авторъ, была сдѣлана книжниками и фарисеями. Выраженіе: „повиненъ“ было самымъ употребительнымъ у нихъ, а по свидѣтельству Вюнше оно весьма обычно и у талмудистовъ. Кромѣ того, указанное измѣненіе соответствуетъ и обстоятельствамъ времени: находясь подъ римскимъ владычествомъ ко времени Иисуса Христа, іудеи потеряли право наказывать смертью преступниковъ собственной властью. О принадлежности книжникамъ и фарисеямъ цитованнаго Господомъ изреченія говорить и то, что они ослабили ветхозавѣтное возмездіе за убійство. Тогда какъ Моисеевъ законъ присуждалъ къ наказанію даже и тѣхъ, кто былъ лишь косвенно повиненъ въ челоуѣкоубійствѣ, талмудисты стали снисходительно относиться и къ явному убійцѣ. Далѣе, книжники и фарисеи сѣзуили широкій смыслъ заповѣди объ убійствѣ, почитая его преступнымъ, какъ фактъ только, а не какъ обнаруженіе преступной настроенности въ челоуѣкѣ. Если же въ талмудѣ воспрещается даже и гнѣвъ, то-лишь потому, что онъ унижаетъ, въ глазахъ другихъ, величіе сыновъ Авраама. Вотъ противъ этого-то грубаго пониманія закона Моисеева и возставалъ Спаситель въ нагорной проповѣди. Обращаясь къ Своимъ слушателямъ, Онъ какъ бы такъ говоритъ имъ: „Вы слышали отъ своихъ слѣпыхъ вождей—книжниковъ и фарисеевъ, будто Моисей всю сущность заповѣди, запрещающей убійство, полагалъ въ томъ, что совершившій это страшное преступленіе подлежитъ суду. Но Я, какъ исполнитель Моисеева закона, требую большаго: подлежать суду долженъ даже гнѣвающийся на брата своего напрасно“ ¹⁾).

¹⁾ Стран. 21—31 въ разсматриваемой брошюрѣ.

Вотъ сущность всего того, чѣмъ нашъ толкователь-новаторъ доказываетъ, будто бы Иисусъ Христосъ цитуетъ исключительно книжническое и фарисейское воззрѣніе на убійство и только съ этимъ воззрѣніемъ сопоставляетъ „Свою“ заповѣдь о негнѣвливости, повторяя въ этой заповѣди одно изъ постановленій Моисеева закона. На сколько-же вѣски и основательны приведенныя авторомъ доказательства? Сперва рассмотримъ то, чѣмъ онъ доказываетъ, будто бы цитуемое Спасителемъ изреченіе есть исключительно толкованіе Моисеева закона, а за тѣмъ обсудимъ то, чѣмъ доказываетъ толкователь-новаторъ, будто заповѣдь Христа о негнѣвливости не представляетъ собою ничего новаго.

Первымъ и самымъ главнымъ вопросомъ, естественно представляющимся всякому толкователю занимающихъ наше вниманіе мѣстъ нагорной проповѣди, есть вопросъ о томъ, цитуемые Господомъ заповѣди находятся-ли въ Моисеевомъ законѣ? Коль скоро онѣ значатся въ немъ, то для толкователя становится обязательнымъ признаніе той истины, что Иисусъ Христосъ цитуетъ подлинныя постановленія Моисеева закона. Тутъ толкователь можетъ только задаваться вопросомъ развѣ еще о томъ, почему вниманіе Богочеловѣка остановилось именно на такихъ-то ветхозавѣтныхъ заповѣдяхъ, а не на иныхъ? При этомъ, никѣмъ и ничѣмъ не возбраняется дѣлать предположеніе, что Спаситель побуждался къ этому и преобладавшими среди книжниковъ и фарисеевъ толкованіями Моисеева закона, господствовавшими у этихъ еврейскихъ учителей этическими воззрѣніями. Требуется только, чтобы, допуская такое предположеніе, толкователь нагорной проповѣди не противорѣчилъ тому представленію объ ученіи или воззрѣніяхъ большинства книжниковъ и фарисеевъ, какое представленіе выносится само собою изъ евангельскаго повѣствованія (Матѣ. XXIII, 24—28 и друг.). Сказать этого мало. Даже и допустивъ указанное предположеніе, толкователь долженъ поставить предъ собою вопросъ: если Спаситель, вмѣстѣ съ Моисеевыми постановленіями, имѣлъ въ виду и толкованія ихъ со стороны книжниковъ и фарисеевъ, то не потому ли, что эти толкованія находили для себя ту или иную поддержку, то или другое основаніе или просто

хоть поводъ, въ Моисеевомъ-же законодательствѣ? Такой способъ обращенія съ истолковываемымъ евангельскимъ текстомъ есть единственно научный. Кромѣ того, практикованіе такого способа свидѣлствуетъ объ уважительномъ отношеніи толкователя къ Слову Божию. Между тѣмъ, нашъ толкователь-новаторъ ради *своей предвзятой* идеи совершенно пренебрегъ указаннымъ способомъ изясненія и обращается съ словами Спасителя такъ, какъ не позволительно и грѣшно обращаться даже съ словами какого угодно человѣка.

Въ выше приведенныхъ нами 21—22 стихахъ V-й главы евангелія отъ Матѣя Иисусъ Христосъ не только приводитъ заповѣдь, воспрещающую челоуѣкоубійство, но и указываетъ, гдѣ именно въ Пятюкнижіи Моисея значится эта заповѣдь (Исх. XX, 13). Справляясь съ указаннымъ Спасителемъ мѣстомъ, каждый увидитъ, что здѣсь дѣйствительно изложена Моисеева заповѣдь, буквально такъ, какъ привелъ ее Богочеловѣкъ. Между тѣмъ толкователь-новаторъ упорно настаиваетъ на томъ, будто бы Спаситель цитуетъ исключительно книжническое и фарисейское толкованіе заповѣди Моисеева закона противъ челоуѣкоубійства. Что эта заповѣдь дѣйствительно есть въ Моисеевомъ законодательствѣ и что она въ разныхъ мѣстахъ Пятюкнижіи раскрывается обстоятельно въ примѣненіи къ различнымъ случаямъ жизни, на это неоднократно указываетъ самъ же авторъ ¹⁾. Не смотря и на это, онъ, съ безпримѣрнымъ поправіемъ логики и съ полнымъ пренебреженіемъ даже къ собственнымъ словамъ, упрямо утверждаетъ, что Иисусъ Христосъ въ данномъ случаѣ имѣетъ дѣло лишь съ книжническими и фарисейскими объясненіями ветхозавѣтнаго закона. Для оправданія-же своей явно ложной мысли онъ прибѣгаетъ къ софистикѣ, къ казуистическимъ аналогіямъ и вообще къ самымъ недопустимымъ въ научныхъ работахъ приемамъ.

Чтобы доказать по существу своему недоказуемую мысль о томъ, что Спаситель приводитъ не Моисееву заповѣдь, ведется длинное и не нужное разсужденіе о другихъ заповѣдяхъ ветхозавѣтнаго законодательства, воспрещающихъ не челоуѣкоубій-

¹⁾ Стран. 11, 21 и друг. въ разсматрив. брошюрѣ.

ство только, но и внутреннее враждебное настроеніе человѣка по отношенію къ ближнимъ.

Слѣдуя такой логикѣ, авторъ долженъ заподозрить принадлежность и Иисусу Христу многихъ нравственныхъ наставленій Его, о которыхъ ясно говорится въ евангельскомъ повѣствованіи. Для этого требовалось-бы только указать на то, что Онъ училъ относиться съ любовью даже къ злѣйшимъ нашимъ врагамъ и всячески благодѣтельствовать имъ, а за тѣмъ вывести отсюда заключеніе, что если Спаситель преподавалъ такую заповѣдь, то Ему уже не было надобности учить людей тому, чтобы они наприм. подавали милостыню нуждающимся изъ своихъ собратьевъ (Лук. XI, 41). Разсуждая такъ, какъ разсуждаетъ нашъ толкователь—новаторъ, придется отвергать принадлежность какому угодно моралисту многого, чему онъ несомнѣнно училъ. Для этого нужно только остановиться вниманіемъ на какомъ-нибудь, съ нашей точки зрѣнія, высшемъ моральномъ правилѣ какого-либо моралиста и за тѣмъ доказывать ненужность такихъ-то и такихъ-то иныхъ правилъ въ его ученіи. Нужно-ли разъяснять, что такой пріемъ умѣстенъ лишь тогда, когда хотятъ не разъяснить что-нибудь, а побольше затемнить и запутать? Это, полагаемъ, очевидно для cadaго. Всякій понимаетъ, что коль скоро моралистъ говоритъ не о томъ только, чтобы люди избѣгали враждебныхъ чувствъ по отношенію къ ближнимъ, но и о томъ, чтобы они наприм. не позволяли себѣ лишать ближняго жизни, то, значитъ, онъ побуждался къ этому моральнымъ состояніемъ людей. Что касается Моисеева законодательства, то самъ толкователь—новаторъ призналъ, что въ немъ необходимо было не только выдвинуть на видное мѣсто заповѣдь, воспреещающую челоуѣкоубійство, но и угрожать сильными карами за неисполненіе ея ¹⁾).

Но и независимо отъ этого, во всякомъ моральномъ ученіи нужно различать указаніе нравственнаго идеала, къ коему стремиться призывается челоуѣкъ, отъ изложенія правилъ поведенія, воспреещающихъ болѣе или менѣе грубое уклоненіе отъ идеала въ нашихъ поступкахъ и дѣйствіяхъ. Разсуждать мы

¹⁾ Ibid. стр. 21.

можемъ какъ о достоинствѣ нравственнаго идеала, съ коимъ выступилъ какой-либо моралистъ, такъ и о достоинствѣ указываемыхъ имъ правилъ доступнаго внѣшнему наблюденію человѣческаго образа жизни и дѣйствій. Отсутствие вражды къ ближнему, любовь къ нему, было для ветхозавѣтнаго человѣка указываемо въ качествѣ идеала, къ достиженію коего онъ долженъ былъ стремиться, а правило, воспрещавшее наприм. челоуѣкоубійство, указывало ему, какого рѣзкаго и грубаго уклоненія онъ обязанъ былъ непремѣнно избѣгать, если не хочетъ понести тяжкой казни за свою вину. Такъ какъ Господь чрезъ Моисея въ десятословіи *прежде всего* требовалъ отъ ветхозавѣтнаго человѣка, согласно моральному состоянію послѣдняго, чтобы онъ падалъ и берегъ жизнь ближняго, то и Спаситель *прежде всего* обращается къ заповѣди „не убій“. А поелику *въ концѣ всего* и Моисеево законодательство указывало, какъ на идеалъ, на необходимость любовныхъ отношеній между людьми, на отсутствіе вражды между ними въ самомъ сердцѣ ихъ, то и Иисусъ Христосъ *въ концѣ всего* обращается къ ветхозавѣтной заповѣди о любви къ ближнимъ, какъ къ идеалу ихъ взаимныхъ отношеній (Матѣ. V, 43). Сколько въ этомъ, если такъ можно выразиться, божественной глубины разумнѣя дѣла! какъ безусловно естественно идетъ у Богочеловѣка противопоставленіе Его собственныхъ нравственныхъ требованій ветхозавѣтнымъ постановленіямъ! Между тѣмъ, ничего этого не видитъ нашъ толкователь—новаторъ изъ-за своей предвзятой идеи.

Такимъ образомъ, изъ того обстоятельства, что въ Моисеевомъ законѣ воспрещалась даже гнѣздящаяся въ сердцѣ вражда къ ближнимъ, ни коимъ образомъ не слѣдуетъ, будто бы цитуемая Спасителемъ заповѣдь, воспрещающая челоуѣкоубійство, не есть подлинная заповѣдь этого закона. Нашъ толкователь-новаторъ могъ-бы говорить только о томъ, что книжники и фарисеи, судя по тому, какъ они обрисовываются въ Евангеліи, останавливались преимущественно на этой заповѣди, обращенной къ внѣшнему поведенію человѣка. Утверждать же, будто Спаситель цитуетъ не подлинную ветхозавѣтную заповѣдь, а

книжническое и фарисейское толкованіе закона, онъ не имѣлъ никакого права и въ виду указанныхъ имъ соображеній.

Другое доказательство своей мысли авторъ усматриваетъ въ томъ, что въ цитуемомъ Иисусомъ Христомъ изреченіи за словомъ: *не убій* слѣдуютъ слова: *кто же убьетъ, подлежитъ суду*. Онъ утверждаетъ, что „эта прибавка несомнѣнно была сдѣлана книжниками и фарисеями“; и приходитъ къ тому заключенію, что и всѣ, цитуемыя Господомъ, слова суть слова этихъ еврейскихъ учителей.

Прежде всего нельзя не отмѣтить нелогичности такого заключенія. Допустимъ, что слова: *кто же убьетъ, подлежитъ суду* суть слова книжниковъ и фарисеевъ. Но развѣ слѣдуетъ изъ этого непременно, что и слово: *не убій* выражаетъ лишь толкованіе этими людьми Моисеева закона? Слово это передаетъ только заповѣдь этого закона и не заключаетъ въ себѣ никакого толкованія ея. Съ другой стороны, вся сущность дѣла находится въ словѣ: *не убій*, а не въ послѣдующихъ за нимъ словахъ. Спаситель преподаетъ въ нагорной проповѣди свои заповѣди, противопоставляя ихъ собственно *заповѣдямъ*-же инымъ. Вопросъ же о томъ, какому наказанію подвергались люди за нарушеніе цитуемыхъ Господомъ постановленій, не есть вопросъ о существѣ этихъ послѣднихъ. Значитъ, хотя бы и удалось доказать, что слова: *кто же убьетъ, подлежитъ суду* суть слова книжниковъ и фарисеевъ, это нисколько не свидѣтельствовало бы, что Иисусъ Христосъ во всемъ, приведенномъ Имъ изреченіи, видѣлъ только книжническія и фарисейскія лже-толкованія Моисеева закона.

Между тѣмъ, далеко еще не доказано, что вышеупомянутыя слова принадлежатъ этимъ учителямъ еврейскаго народа. Вѣдь нельзя же усматривать одно изъ доказательствъ этого въ словѣ: *повиненъ*, употребленномъ въ цитуемомъ въ нагорной проповѣди изреченіи. Пусть не только Вюнше, но всѣ основательные знатоки талмудической письменности свидѣлствуютъ, что выраженіе *повиненъ* самое обычное у талмудистовъ. Но развѣ слѣдуетъ изъ этого, что и все изреченіе: *иже аще убьетъ, повиненъ есть суду* есть не иное что, какъ изреченіе современныхъ Спасителю книжниковъ и фарисеевъ? То же самое слово:

повиненъ находимъ и въ собственной заповѣди Иисуса Христа, которую Онъ противопоставляетъ ветхозавѣтному постановленію. Если при рѣшеніи вопроса, кому принадлежитъ такое-то изреченіе, опираться на слово: *повиненъ*, въ такомъ случаѣ нужно и въ заповѣди Спасителя видѣть по меньшей мѣрѣ отголосокъ книжническихъ и фарисейскихъ воззрѣній. Однако, нашъ толкователь-новаторъ не дѣлаетъ-же этого. Не только талмудисты, но и всякій другой не можетъ избѣжать употребленія этого слова тамъ, гдѣ оно требуется самымъ содержаніемъ рѣчи. А потому видѣть въ немъ нѣчто специфически характеризующее не только стиль, но и самое воззрѣніе талмудистовъ по меньшей мѣрѣ нераціонально.

Не доказывается принадлежность книжникамъ и фарисеямъ изреченія: *кто же убьетъ, подлежитъ суду* и тѣмъ обстоятельствомъ, что во время земной жизни Богочеловѣка синедріонъ могъ только совершать судъ надъ преступникомъ, а не подвергать его смертной казни (Іоан. XVIII, 31).

Не ограничиваясь ссылкой на Евангеліе, авторъ обращается къ талмуду за доказательствами того, что синедріонъ въ указанное время лишенъ былъ права подвергать преступниковъ смертной казни. Но приведенныя изъ талмуда „доказательства“ подтверждаютъ мысль, высказанную нами въ концѣ второй главы нашего апологетическаго этюда, что весьма рискованно и бесполезно обращаться за доказательствами къ этому хаотическому источнику. По однимъ даннымъ, приведеннымъ у автора изъ талмуда, выходитъ, что за сорокъ лѣтъ до опустошенія Іерусалима были отняты у Ізраиля уголовные суды ¹⁾, а по другимъ даннымъ, именно: изъ разсужденій Маймонда, этого не видно ²⁾. Полагаясь, само собою разумѣется, только на свидѣтельства Евангелій и вообще Новаго Завѣта, а не на талмудическія показанія, каждый долженъ признать, что во времена Спасителя синедріонъ дѣйствительно не могъ казнить преступниковъ смертью. Но отъ этого признанія далеко еще до признанія справедливою и той мысли, будто из-

¹⁾ Стран. 26.

²⁾ Стран. 27.

реченіе: *кто же убьетъ, подлежитъ суду* принадлежитъ исключительно книжникамъ и фарисеямъ.

Это изреченіе мы въ правѣ усвоить и Самому Спасителю. Вѣдь Онъ звалъ, что смертная казнь уже изъята изъ полномочій синедріона, а потому Самъ могъ измѣнить ветхозавѣтное изреченіе, предписывавшее подвергать убійцъ смертной казни, въ изреченіе, указывающее лишь на ихъ подсудность. Но къ такому измѣненію прежде всего могли побуждать Спасителя постановленія-же Моисеева законодательства. Въ немъ говорится, между прочимъ, слѣдующее: *если кто убьетъ человека: то убійцу должно убить по словамъ свидѣтелей; но одного свидѣтеля не достаточно, чтобы осудить на смерть* (Числ. XXXV, 30). Въ другой книгѣ Моисея читаемъ слѣдующее: *Недостаточно одного свидѣтеля противъ кого-либо въ какой-нибудь винѣ и въ какомъ-нибудь преступленіи и въ какомъ-нибудь грѣхѣ, которыми онъ согрѣшилъ: при словахъ двухъ свидѣтелей, или при словахъ трехъ свидѣтелей, состоится всякое дѣло. Если выступитъ противъ кого свидѣтель несправедливый, обвиняя его въ преступленіи: то пусть предстанутъ оба сѣи чело-вѣка, у которыхъ тяжба, предъ Господа, предъ священниковъ и предъ судей, которые будутъ въ тѣ дни. Судьи должны хорошо изслѣдовать, и если свидѣтель тотъ свидѣтель ложный, ложно донесъ на брата своего: то сдѣлайте ему то, что онъ умышлялъ сдѣлать брату своему* (Второз. XIX, 17—19). Изъ приведенныхъ постановленій Моисеева закона видно, что заподозрѣнный въ убійствѣ и вообще всякій, совершившій его, прежде всего подлежалъ суду и что отъ результатовъ судебного дознанія зависѣло подвергнуть обвиняемаго такому-то наказанію или не подвергнуть. Вотъ на это-то и указываетъ Иисусъ Христосъ изреченіемъ: *кто же убьетъ, подлежитъ суду*. Оно соотвѣтствуетъ не только духу, но и буквѣ Моисеева законодательства ¹⁾, только что приведенной нами. Эта мысль пред-

¹⁾ Въ своей ожесточенной борьбѣ противъ „общепринятаго“ мнѣнія о цѣнтахъ Господа о. А. В. Смирновъ доходитъ до того, что нападаетъ на толкователей Слова Божія даже за различіе нѣм духа и буквы въ законѣ Моисеевомъ (стр. 19 въ брошюрѣ). Свою филиппику онъ направляетъ и противъ нашей книги: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстаго* (стр. 53, 119 и друг.). Между тѣмъ, само слово Божіе различаетъ букву и духъ закона не только въ

ставляется тѣмъ болѣе несомнѣнною, что, какъ не измѣнялось государственно-политическое положеніе евреевъ, убійца всегда подлежалъ у нихъ суду, начиная съ того времени, когда судъ только еще началъ организоваться у нихъ (Исх., XVIII, 13—26). Если же и допускались иногда исключенія изъ этого общаго правила, то—лишь въ силу особыхъ причинъ, предусмотрѣнныхъ и ясно опредѣленныхъ закономъ-же. Изъ сказаннаго ясно, что нашъ толкователь-новаторъ безъ достаточныхъ основаній приписываетъ исключительно книжникамъ и фарисеямъ слова: *кто же убьетъ, подлежитъ суду*.

Но если бы Онъ и имѣлъ причины сдѣлать это, все таки и тогда былъ бы не въ правѣ видѣть въ этомъ изреченіи произвольную прибавку къ Моисееву закону со стороны книжниковъ и фарисеевъ: она вполне выражаетъ не только духъ, но и букву важнѣйшихъ его постановленій, относящихся къ дѣламъ объ убійцахъ. А если все это такъ, то не должно-бы быть и рѣчи о томъ, что Господь приводитъ въ 21-мъ стихѣ не заповѣдь Моисеева закона, а исключительно толкованіе ея книжниками и фарисеями.

Нисколько не доказываетъ этой мысли и ссылка нашего толкователя-новатора на такіа разсужденія талмуда, по которымъ считается заслуживающимъ смертной казни только непосредственный, но не косвенный, убійца ближняго. По взгляду автора выходитъ, что въ основѣ такихъ разсужденій лежитъ именно то снисходительное отношеніе къ преступному челоѣкоубійству, которое, будто бы, выразилось въ цитуемомъ Господомъ изреченіи. Но если бы и безусловно справедливою была мысль, что въ *талмудѣ* замѣчается менѣе, чѣмъ въ Моисеевомъ законодательствѣ, строгій взглядъ на преступное чело-

вѣчествомъ пониманіи ихъ, но и въ ихъ собственномъ соотношеніи (Рим. II, 29 и друг.). Отцы и учителя церкви часто разсуждаютъ о духѣ и буквѣ закона. Различеніе того и другого представляется не только неизбѣжнымъ, но и желательнымъ по самому существу дѣла. Конечно, въ законѣ всѣ постановленія находятъ себѣ буквальное выраженіе, но вѣдь дѣло—не въ этомъ, а въ уразумѣніи мотива и цѣли различныхъ постановленій, въ пониманіи существующей между ними связи и въ оцѣнкѣ сравнительнаго значенія каждаго изъ нихъ. Тутъ-то и подвигается *самъ собою* вопросъ о духѣ и буквѣ закона. Не могъ избѣжать этого вопроса и самъ о. Смирновъ (стр. 29—125 и друг.).

вѣкоубійство, все таки изъ этого никакъ не слѣдовало-бы, что Иисусъ Христосъ въ 21-мъ стихѣ цитуетъ исключительно фарисейское и книжническое воззрѣніе. Вѣдь изъ указанія, что убившій человѣка подлежитъ суду, еще не вытекаетъ мысль о неизбѣжно снисходительномъ отношеніи этого суда къ дѣйствительно-виновному: судъ могъ приговорить послѣдняго къ смертной казни. Что касается евангельскаго повѣствованія, на которое собственно и обязанъ былъ опираться авторъ, то оно нисколько не уполномочивало его навязывать книжникамъ и фарисеямъ непремѣнно снисходительное отношеніе къ строго осуждавшимся въ Моисеевомъ законѣ преступленіямъ. Изъ Евангелія видимъ, что книжники и фарисеи считали достойною-же смерти женщину, обличенную въ прелюбодѣянніи (Іоан. VIII, 5). Самое обращеніе Пилата къ книжникамъ и фарисеямъ съ предложеніемъ освободить, ради праздника, разбойника отъ смертной казни (Мате, XXVII, 15—17) свидѣтельствуетъ, что они, сколько отъ нихъ зависѣло, сперва не пощадили разбойника и поступили съ нимъ сообразно предписанію Моисеева закона касательно возмездія убійцѣ. Между тѣмъ, толкователь-новаторъ, ради своей предвзятой мысли, не обратилъ никакого вниманія на эти евангельскія свидѣтельства, предпочтя имъ въ сущности ничего не доказывающія и даже ненужныя ссылки на талмудъ. Но сказать это—мало. Пусть можно было-бы доказать, что воззрѣнія современныхъ Иисусу Христу книжниковъ и фарисеевъ на вѣкоубійство были одинаковы съ взглядами талмудистовъ. Но развѣ давалось-бы и этимъ основаніе утверждать, что коль скоро въ цитуемомъ Спасителемъ изреченіи говорится лишь о подсудности убійцы, то этимъ предуказывается смягченіе ему наказанія. Римскіе судьи могли перерѣшить всякое постановленіе синедріоннаго суда и даже подвергнуть членовъ его взысканію за снисходительное отношеніе къ незаслуживавшему снисхожденія проступку. При чемъ-же тутъ разсужденія талмудистовъ, изъ которыхъ если не всѣ, то многія жили, быть можетъ, спустя цѣлыя столѣтія послѣ Иисуса Христа и существовавшихъ въ Его время порядковъ? Ссылки на эти разсужденія со стороны автора го-

ворять только о томъ, что онъ ради оправданія ложной идеи идетъ ложнымъ-же путемъ.

Разсмотрѣвъ всѣ доказательства, коими обставлена мысль, будто цитуемое Иисусомъ Христомъ въ 21-мъ стихѣ изреченіе принадлежитъ исключительно книжникамъ и фарисеямъ, приходимъ къ тому заключенію, что эта мысль безусловно произвольная, ни на чемъ не основанная. Что же касается общепринятаго мнѣнія, что Спаситель приводитъ въ указанномъ стихѣ постановленіе Моисеева закона, хотя при этомъ могъ имѣть въ виду и отношеніе книжниковъ и фарисеевъ къ этому постановленію, то это мнѣніе оказывается безусловно вѣрнымъ. Теперь мы должны разяснить, что сравнительно съ ветхозавѣтною заповѣдью, воспрещающею человекоубійство, противопоставленная ей заповѣдь Самого Богочеловѣка есть дѣйствительно восполненіе и усовершеніе Моисеева закона и что она представляетъ собою тѣмъ болѣе новое этическое воззрѣніе сравнительно съ талмудическою моралью. Но сперва скажемъ два три слова о томъ, что преподанная Спасителемъ заповѣдь о негнѣвливости не есть поправленіе или отмѣненіе Моисеевой заповѣди, воспрещающей преступное человекоубійство.

Касательно этого приведемъ прекрасныя по своему глубоко-мыслию слова св. Іоанна Златоустаго. „Возставшему противъ закона, говоритъ онъ, надлежало бы позволить убійство, ибо заповѣди: *не убій* противоположно позволеніе убійства. Когда же Иисусъ Христосъ запрещаетъ даже и гнѣваться, то тѣмъ еще болѣе утверждаетъ то, чего требовалъ законъ. Вѣдь не такъ легко воздерживаться отъ убійства человѣку, имѣющему въ мысляхъ только то, чтобы не убивать, какъ тому, кто истребилъ въ себѣ и самый гнѣвъ“ ¹⁾.

Не отвергая заповѣди Моисея, воспрещающей убійство, Спаситель въ своей рѣчи о негнѣвливости несомнѣнно восполняетъ и усовершеняетъ ее. Для христіанина уже не достаточно того, чтобы удерживаться отъ такихъ поступковъ, какъ убійство ближняго или нанесеніе ему побоевъ, ранъ, увѣчий. Христіанинъ по

¹⁾ 319 и 320 стран. въ первой части *Бесѣды на евангелиста Матвея*. Сказанное св. Іоанномъ Златоустомъ приложимо и къ заповѣдямъ касательно цѣломудрія и проч.

своемо душевному настроенію долженъ быть *не способенъ* даже къ тому, чтобы безъ уважительныхъ религіозно-нравственныхъ причинъ волноваться гнѣвомъ по отношенію къ кому-либо изъ своихъ ближнихъ и выражать этотъ гнѣвъ въ какихъ-нибудь обидныхъ и горькихъ для ближняго знакахъ и словахъ. Но и этого мало: одушевляющее христіанина миролюбивое и благожелательное настроеніе не можетъ не побуждать его къ тому, чтобы тушить это чувство и возбуждать противоположное ему и въ тѣхъ, кто почему-нибудь разгнѣвался на него самого и можетъ впасть чрезъ то въ больший и больший грѣхъ (Мате. V, 23—24). Будучи восполненіемъ и усовершенствованіемъ ветхозавѣтной заповѣди, воспрещающей убійство, разсчитываемая заповѣдь Иисуса Христа есть несомнѣнно новая заповѣдь ¹⁾.

Что мы не встрѣчаемъ ея въ Моисеевомъ Пятокнижьи, это не подлежитъ сомнѣнію. Нашъ толкователь-новаторъ, долженствующій съ своей точки зрѣнія сглаживать различіе между постановленіями Моисеева закона и заповѣдями Спасителя и не видѣть въ Богочеловѣкѣ новаго нравственного законодателя, увѣряетъ, будто слова Моисея: *не враждуй на брата твоего изъ сердца твоего* и заповѣдь Иисуса Христа о негнѣвливости суть одно и то же по своему нравственному смыслу. Но это — неправда. Вражда и гнѣвъ далеко не одно и то же. Вражда представляетъ постоянную злобную настроенность по отношенію къ ближнему, соединенную съ непріязненнымъ взглядомъ на всѣ его дѣйствія и съ крайней подозрительностью и побуждающую непрестанно такъ или иначе вредить ему. Между тѣмъ, гнѣвъ представляетъ собою явленіе сравнительно — мимолетное и не коренящееся непремѣнно въ общемъ душевномъ нерасположеніи къ ближнему. Частыми вспышками гнѣва, вспыльчивостью, нерѣдко отличаются добрые и благотворительные по своему характеру люди, но не сдержанные, не при-

¹⁾ Въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого* мы обязаны были выдвигать на первый планъ все, что въ этическомъ отношеніи сближаетъ Новый Завѣтъ съ Вѣтхимъ Завѣтомъ, такъ какъ къ послѣднему графъ Толстой относится съ крайнимъ предубѣжденіемъ и усматриваетъ непроходимую пропасть между нимъ и Новымъ Завѣтомъ. Въ настоящемъ-же нашемъ трудѣ мы должны поддерживать превосходство послѣдняго предъ ветхозавѣтнымъ закономъ въ этическомъ отношеніи.

вышшіе къ самообладанію. Отсюда запрещать вражду съ этической точки зрѣнія не столь возвышенно, какъ запрещать даже и мимоетный гнѣвъ. Между тѣмъ, въ Моисеевомъ законодательствѣ не находимъ заповѣди, направленной противъ такого гнѣва. Если послѣдній и осуждается въ Пятокнижіи Моисея, то лишь въ *жестокихъ* своихъ проявленіяхъ и послѣдствіяхъ (Быт. XLIX, 4.). Равнымъ образомъ, нельзя усматривать чего то совершенно тождественнаго между запрещеніемъ Моисея злословить начальниковъ, судей, слѣпыхъ, глухихъ и прочихъ людей и запрещеніемъ Иисуса Христа оскорблять человѣка унижительнымъ прозвищемъ въ состояніи гнѣва. Сопоставляя одно съ другимъ постановленія закона Моисеева, убѣждаемся въ томъ, что онъ направляетъ ихъ противъ господствующей въ людяхъ страсти издѣваться даже надъ несчастными слѣпцами и глухими, тогда какъ Спаситель запрещаетъ намъ и во время случайной вспышки негодованія бросать въ лицо ближнему оскорбительное прозвище. Главное же дѣло—въ томъ что Онъ обязываетъ насъ самоотверженно и смиренно искать и домогаться мира даже съ тѣми, кто сами оскорбляютъ и обижаютъ насъ (Матѣ. V, 23—24). Сравнительная высота евангельскаго нравоученія состоитъ и здѣсь, вопреки мнѣнію нашего толкователя—новатора, не въ томъ только, что Иисусъ Христосъ выставляетъ на первый планъ внутреннюю настроенность человѣка, но и въ томъ, что Онъ *возвышаетъ* и самую эту внутреннюю настроенность человѣка.

Но не выражается-ли преподанное Спасителемъ нравственное внушеніе по крайней мѣрѣ въ другихъ книгахъ Ветхаго Завѣта, какъ толкованіе Моисеева закона или основанныя на немъ разсужденія о нравственныхъ обязанностяхъ человѣка. На этотъ вопросъ приходится дать отрицательный отвѣтъ. Такъ, Соломонъ говоритъ, что *не нужно ссориться съ чело-
вомъ безъ причины, когда онъ не сдѣлалъ намъ зла* (Притч. III, 30). Въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что у *глупаго тотчасъ же выкажется гнѣвъ его, а благоразумный скрываетъ оскорбленіе* (XII, 16). Въ третьемъ мѣстѣ читаемъ у Соломона слѣдующее: *вспылчивый можетъ сдѣлать глупость* (XIV, 17). Въ четвертомъ мѣстѣ значится: *вспылчивый чело-
вѣкъ возбуж-*

даетъ раздоръ, а терпимый утишаетъ распрю (XV, 18). Въ пятомъ мѣстѣ читаемъ слѣдующее: *какъ толчокъ въ носъ производитъ кровь, такъ и возбужденіе гнѣва производитъ ссору* (XXX, 33). Нужно-ли разъяснять, что въ этихъ правилахъ житейскаго благоразумія было бы напрасно искать какого-либо тождества съ возвышенной заповѣдью Иисуса Христа о негнѣвливости? Въ книгѣ *Иова* находимъ касательно гнѣва слѣдующія слова: *гнѣвъ убиваетъ гнѣвливостъ и несмысленнаго убиваетъ раздражительность* (V, 21). Здѣсь осуждается лишь наклонность ко гнѣву и указываются вредныя послѣдствія ея для гнѣвающагося съ точки зрѣнія его личныхъ житейскихъ интересовъ. Въ книгѣ *Екклѣзіаста* преподается слѣдующее наставленіе касательно гнѣва: *не будь духомъ твоимъ поспѣшенъ на гнѣвъ, потому что гнѣвливостъ гнѣдится въ сердцѣ гнѣвныхъ* (VII, 9). Здѣсь видимъ тоже въ сущности лишь совѣтъ житейскаго благоразумія, направляющійся собственно противъ частаго обнаруженія гнѣва. Сравнительно съ этими совѣтами болѣе возвышенную точку зрѣнія на разсматриваемый предметъ, повидимому, находимъ въ книгѣ *Премудрости Иисуса, сына Сирахова*. Въ одномъ ея мѣстѣ читаемъ слѣдующее: *не можетъ быть оправданъ несправедливый гнѣвъ, ибо самое движеніе гнѣва есть паденіе для человека. Терпимый до времени удержится и послѣ вознаграждается веселіемъ. До времени онъ скроетъ слова свои, и уста вѣрныхъ разскажутъ о благоразуміи его* (I, 22—24). Въ другихъ мѣстахъ находятся слѣдующія изреченія: *кто роетъ яму, самъ упадетъ въ нее, и кто ставитъ стѣну, самъ будетъ уловленъ ею. Кто дѣлаетъ зло, на того обратится оно, и онъ не узнаетъ, откуда оно пришло къ нему. Злоба и гнѣвъ—то же мерзости, и мужъ грѣшный будетъ обладаемъ ими* (XXVII, 29—30 и 33). *Удерживайся отъ ссоры, и ты уменьшишь грѣхи. Если подуешь на искру, она разгорится, а если плюнешь на нее, уяснетъ* (XXVIII, 9 и 14). Вдумываясь во взаимную связь и во взаимный смыслъ выраженныхъ здѣсь нравственныхъ сентенцій, не откроемъ и въ нихъ того возвышеннаго ученія о негнѣвливости, о миролюбіи, какое изложено Спасителемъ въ нагорной проповѣди. Здѣсь гнѣвъ разсматривается въ сущности съ

утилитарной, житейски невыгодной или вредной, точки зрѣнія. Въ приведенныхъ изреченіяхъ гнѣвливость, вспыльчивость, разсматривается собственно, какъ унижающая человѣка и влекущая за собою вредныя послѣдствія невыдержанность характера, какъ недостатокъ благоразумной тактичности въ словахъ и дѣйствіяхъ. Какъ далекъ такой взглядъ на гнѣвъ отъ выраженнаго Иисусомъ Христомъ воззрѣнія на него, по которому даже гнѣвъ ближняго на насъ есть препятствіе къ нашему надлежащему общенію съ Богомъ, а внушенныя нашимъ личнымъ гнѣвнымъ состояніемъ оскорбительныя для ближняго выраженія являются своего рода челоуѣкоубійственнымъ дѣяніемъ! До такого воззрѣнія не возвышался никто изъ ветхозавѣтныхъ библейскихъ писателей. Къ челоуѣкоубійству Иисусъ, сынъ Сираховъ, приравниваетъ лишь отнятіе пропитанія у ближняго и лишеніе наемника заслуженной имъ платы (XXXIV, 22). Достаточно знать одно это, чтобы видѣть, что Спаситель дѣйствительно возвѣстилъ челоуѣчеству новую по своей возвышенности заповѣдь.

Не желающіе признать Иисуса Христа Божественнымъ учителемъ, преподавшимъ челоуѣчеству новый, по своей высотѣ и чистотѣ, нравственный идеалъ, преимущественно останавливаются на словахъ св. пророка Давида о негнѣвливости, о кротости и миролюбіи и находятъ ихъ совершенно тождественными съ нравственными внушеніями Богочеловѣка. Несомнѣнно, въ псалмахъ св. Пророка мы встрѣчаемъ весьма высокія нравственныя наставленія, касающіяся негнѣвливости, кротости, миролюбія, но по своему содержанію и духу они не тождественны съ разсматриваемой заповѣдью Спасителя. Чтобы каждому было видно это, приведемъ потребныя слова Псалмопѣвца сперва о негнѣвливости и кротости, а затѣмъ о миролюбіи. *Не ревнуй, говоритъ онъ, устъающему въ пути своему, челоуѣку лукавнующему. Перестань гнѣваться и оставь ярость; не ревнуй до того, чтобы дѣлать зло. Еще не много, и не станетъ нечестиваго; посмотришь на его мѣсто, и нѣтъ его. А кроткіе насладятся землею и насладятся множествомъ мира* (Псал. XXXVI, 7--11). Относительно же заботливости о мирѣ вотъ что говорится у Псалмопѣвца: *Хочетъ ..и челоуѣкъ*

жить и любить-ли до младенства, чтобы видѣть благо? Удерживай языкъ свой отъ зла и уста свои отъ коварныхъ словъ; уклоняйся отъ зла и дѣлай добро; ищи мира и сподвижи за нимъ (Псал. XXXIII, 13—15). Различіе между заповѣдью Богочеловѣка и этими словами Псалмопѣвца не только замѣтное, но, если угодно, даже существенное. Псалмопѣвецъ, подобно Соломону и Иисусу, сыну Сирахову, высказываетъ собственно правила высокаго житейскаго благоразумія. Въ первомъ цитованномъ псалмѣ онъ говоритъ, что человѣкъ, терпя притѣсненія и скорби отъ нечестивца (ст. 12—15), не долженъ разгораться гнѣвомъ противъ него до такой степени, чтобы вступать съ нимъ въ борьбу и предпринимать противъ него какія-либо дурныя мѣры. Все это, по словамъ Псалмопѣвца, не нужно потому, что, во-первыхъ, дурныя мѣры противны Богу, а во-вторыхъ, Онъ самъ скоро низложитъ нечестивца и вознаградитъ потерпѣвшаго зло. Въ другомъ цитованномъ псалмѣ св. Давидъ говоритъ, что человѣкъ долѣе и благополучнѣе проживетъ на землѣ, если будетъ миролюбивъ, уклоняясь отъ зла и дѣлая добро. Въ приведенныхъ словахъ Псалмопѣвецъ не только не касается вопроса о значеніи для нашего общенія съ Богомъ склоненія самихъ гнѣвающихся на насъ къ примиренію съ нами и не указываетъ въ словесныхъ проявленіяхъ нашего гнѣва на ближнихъ нѣкоего человѣкоубійственнаго посягательства, но и не разсуждаетъ о гнѣвѣ вообще. А если обратимся къ другимъ псалмамъ Давида, то увидимъ, что онъ нерѣдко выражаетъ сильный гнѣвъ на своихъ враговъ въ самыхъ молитвахъ своихъ къ Богу (Псал. XXXIV, 1—8; LXVIII, 23—29; CXXXIX, 10—11). Несомнѣнно, гнѣвъ св. пророка Давида направленъ противъ лицъ, безусловно заслуживавшихъ негодованія, но нельзя не видѣть, что пожеланія, высказывающіяся подъ влияніемъ этого гнѣва по отношенію къ вызвавшимъ его людямъ, не выражаютъ всей возвышенности душевнаго настроенія, указываемой и заповѣдуемой Богочеловѣкомъ (Мат. V, 23—24; Лук. XI, 4; XXIII, 34; IX, 54—55).

Обращаясь къ талмуду, въ послѣднемъ еще менѣе находимъ существенно похожее на разсматриваемую заповѣдь Спасителя. Въ талмудѣ похвально выставляется примѣръ одного раввина,

который прежде, чѣмъ лечь въ постель на ночь, въ душѣ своей прощалъ вину обидѣвшимъ его и молилъ Бога о прощеніи ихъ ¹⁾). Въ талмудѣ же находимъ такія, напримѣръ, изреченія: *кто одо-мѣваетъ свой гнѣвъ, тому прощаются его грѣхи* ²⁾ и проч. Мы нарочито привели лучшее изъ талмуда. Но и оно далеко от-стаетъ отъ заповѣди Иисуса Христа. Она заповѣдуетъ не только то, чтобы мы преодолевали свой гнѣвъ, но и то, чтобы не до-пускали самой возможности напраснаго гнѣва въ нашей душѣ, каковымъ можетъ быть гнѣвъ и на нашихъ обидчиковъ. Спа-ситель говоритъ не только то, чтобы мы снисходительно отно-сились къ нашимъ обидчикамъ, сами прощали имъ и молили Бога объ ихъ прощеніи (Матѣ. V, 44), но рѣшительно не до-пускаетъ возможности угодной Богу молитвы, коль скоро есть гнѣвающійся на насъ, и требуетъ, чтобы мы сами, предъ на-шей молитвою, склонили его къ полному примиренію съ нами (ст. 23—24). Но если бы мы взяли другія, разсѣянные въ талму-дѣ, изреченія касательно гнѣва, то нашли бы, что въ самомъ ученіи о немъ проглядываетъ эгоизмъ и надмѣнность, а не сми-реніе и самоотверженіе.

Итакъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что размот-рѣнная заповѣдь Богочеловѣка, противопоставленная Имъ от-нюдь не исключительно книжническимъ и фарисейскимъ тол-кованіямъ Моисеева закона, но прежде всего дѣйствительному постановленію этого закона, есть, по своей высотѣ и чистотѣ, новая заповѣдь даже сравнительно съ ученіемъ ветхозавѣтныхъ книгъ Свящ. писанія о томъ же предметѣ, не говоря уже о талмудическихъ нравственныхъ правилахъ.

Б) Преподавши заповѣдь о негнѣвливости, Иисусъ Христосъ возвѣщаетъ другую заповѣдь, предписывающую цѣломудріе. Вотъ подлинныя слова Его касательно этой добродѣтели: *Вы слышали, что сказано древнимъ: не прелюбодѣйствуй* (Исх. XX, 14). *А Я говорю вамъ, что всякій, кто смотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ* (ст. 27—28). Не отвергая заповѣди закона Моисеева, воспре-щающей прелюбодѣяніе, Иисусъ Христосъ восполняетъ и усо-

¹⁾ Mugilla, 28.

²⁾ Ioma, 23.

вершаетъ ее. Тогда какъ послѣдняя направлена собственно противъ вѣшняго нарушенія цѣломудрія, Спаситель требуетъ отъ Своихъ послѣдователей безусловно цѣломудреннаго душевнаго настроенія. Христіанинъ долженъ быть до такой степени чистъ въ своихъ помыслахъ, чувствованіяхъ и желаніяхъ, чтобы самая соблазнительная женская красота не возбуждала въ немъ никакого похотливаго или грѣховнаго душевнаго движенія. Для христіанъ—мужчинъ всякая посторонняя дѣвица и женщина должна быть только человѣкомъ, составляющимъ предметъ братскій во Христѣ любви, а не существомъ иного пола, вызывающимъ сладострастныя влеченія ¹⁾. Чтобы выработать въ себѣ такое чистое душевное настроеніе, христіанинъ не долженъ останавливаться ни предъ какимъ разумнымъ или цѣлесообразнымъ самообузданіемъ и самсоотверженіемъ. Кто же не оказывается такъ настроеннымъ, что не можетъ видѣть какой-либо дѣвицы или женщины безъ похотливыхъ помысловъ и влеченій и поддерживаетъ ихъ въ себѣ, тотъ, по Слову Иисуса Христа, является уже повиннымъ въ прелюбодѣяніи и подлежитъ карѣ (ст. 29—30). Таковъ смыслъ заповѣди Спасителя о цѣломудріи. Ею ветхозавѣтная заповѣдь, воспрещающая прелюбодѣяніе, дѣйствительно восполняется и усовершенствуется. Заповѣдь Богочеловѣка по этому самому должна быть названа новой заповѣдью.

Но нашъ толкователь-новаторъ не думаетъ такъ. Не смотря даже на то, что онъ самъ въ приведенномъ Иисусомъ Христомъ изреченіи видитъ „точное выраженіе заповѣди Моисеева десятословія“, все таки дерзаетъ утверждать, будто бы и въ данномъ случаѣ Господь имѣетъ въ виду не подлинный законъ Моисея. Если бы Господь, резонируетъ авторъ, цитовалъ именно его, то Онъ не могъ-бы противопоставлять ему Своего собственнаго ученія о грѣховности даже нескромнаго взгляда на женщину съ нечистыми пожеланіями, какъ ученія новаго и особеннаго, такъ какъ и Моисей рѣшительно осуждалъ прелюбодѣяніе въ сердцѣ ²⁾. Вслѣдъ за этими словами приводятся въ

¹⁾ О бракѣ и супружескихъ отношеніяхъ см. въ нашей брошюрѣ: *Бракъ и безбрачіе* (противъ „Крейц. Сонаты“ и „Послѣсловія“ къ ней графа Л. Толстого). 2-е изданіе.

²⁾ Стран. 31 въ разсматрив. брошюрѣ.

разсматриваемой брошюрѣ, не идущія въ данномъ случаѣ къ дѣлу и нисколько не доказывающія мнѣнія автора, ссылки на разные постановленія закона Моисеева, воспрещавшія и каравшія прелюбодѣяніе (Лев. XX, 10; Второз. XXII, 22—26 и 28—29; XXIII, 2). Этими ссылками автору хотѣлось доказать, что постановленія Моисея касательно прелюбодѣянія имѣли цѣлію привести народъ къ святости и въ помыслахъ о женщинѣ. „Замѣчательно, по словамъ автора, что заповѣди Моисея, запрещающія прелюбодѣяніе, излагаются, между прочимъ, въ числѣ законовъ, которые извѣстны подъ именемъ законовъ о свободѣ (Лев. XVIII—XX гл.) и сущность которыхъ выражена въ словахъ: „святъ будьте, ибо святъ Я, Господь Богъ вашъ“ (Лев. XIX, 1) ¹⁾. Казалось-бы, тутъ-то авторъ и приведетъ изъ постановленій Моисеева закона такое, которое прямо доказывало бы его мысль. Между тѣмъ, онъ опять излагаетъ постановленія, которыя никоимъ образомъ не доказываютъ ея и снова и снова свидѣтельствуютъ лишь о строгомъ отношеніи Моисея къ грубымъ нецѣломудреннымъ поступкамъ (Лев. XX, 18; Второз. XXV, 11—12). Вмѣсто того, чтобы добросовѣстно и съ уваженіемъ къ Моисееву Пятокнижію признать, что, сообразно съ особымъ характеромъ еврейскаго народа, и самая святость его нѣкогда поставлялась, между прочимъ, лишь въ свободѣ отъ нецѣломудренныхъ дѣйствій, авторъ, вынуждаемся сказать, продолжаетъ усиленно идти въ сторону отъ истины и потому говорить слѣдующее: „Само собою понятно, что Моисей въ силу необходимости не могъ настаивать съ *особенною* силою на требованіи чистоты желаній и помысловъ, такъ какъ ему нужно было бороться прежде всего съ самыми грубыми проявленіями ничѣмъ не сдерживаемой страсти“ ²⁾. Не приведя ни одного постановленія, которое свидѣтельствовало-бы, что Моисеево законодательство настаивало на чистотѣ желаній и помысловъ, касающихся отношенія между мужчинами и женщинами, авторъ увѣряетъ, что оно настаивало на этомъ лишь не въ особой силую. Что Моисею предносился идеалъ цѣломудрія, тождественный съ указаннымъ въ нагорной пропо-

¹⁾ Ibid. стр. 32—33.

²⁾ Стр. 33 тамъ-же.

вѣди идеаломъ, авторъ видитъ доказательство этого въ заповѣди десятизаконія: *не пожелай жены искренняго твоего*. „Въ существѣ дѣла, говоритъ онъ, это *та же самая* заповѣдь, которая изречена и Спасителемъ въ нагорной проповѣди“ ¹⁾. Послѣ этого толкователь-новаторъ еще рѣшительнѣе утверждаетъ, будто бы Иисусъ Христосъ, приводя слова: *не прелюбодѣйствуй*, видѣлъ въ нихъ *несомнѣнно* не заповѣдь Моисеева закона, но только ученіе книжниковъ и фарисеевъ. А что эти еврейскіе учителя признавали грѣховность только факта прелюбодѣянія, авторъ усматриваетъ доказательство этого въ талмудическихъ изреченіяхъ, благопріятныхъ его тенденціозной мысли, не обращая вниманія на изреченія противоположнаго характера ²⁾.

Вотъ какимъ образомъ обосновывается у нашего толкователя-новатора мысль, будто въ 27--30 стихахъ V-й главы евангелія отъ Матоея Спаситель приводитъ не постановленіе Моисеева закона, а ученіе книжниковъ и фарисеевъ, и будто бы Своей заповѣдью о цѣломудріи Онъ не сказалъ ничего новаго, но повторилъ только требованіе ветхозавѣтнаго законодательства.

Уже изъ изложенія аргументаціи въ пользу этой мысли каждый могъ видѣть, что авторъ, благодаря только *полному* своему *пренебреженію* къ *яснымъ* словамъ какъ Новаго, такъ и Ветхаго Завѣта, не признаетъ заповѣди Моисеева закона въ цитуемомъ Иисусомъ Христомъ изреченіи. Что въ десятизаконіи есть заповѣдь, воспрещающая прелюбодѣяніе, это извѣстно и автору. Что цитата Спасителя самымъ точнымъ образомъ соотвѣтствуетъ цитуемому мѣсту изъ Пятокнижія Моисеева, это очевидно для всякаго. Что всѣ, указанныя авторомъ, постановленія ветхозавѣтнаго законодательства направлены исключительно противъ прелюбодѣянія и противъ видимаго обнаруженія половой похотливости и полового безстыдства со стороны израильтянъ, это тоже не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Уже одни такого рода постановленія свидѣтельствуютъ, что Моисеевъ законъ долженъ былъ бороться только противъ проявленій чувственной необузданности. Умѣстно-ли и плодотворно-ли было преподавать уроки высшаго, духовнаго,

¹⁾ Стран. 33—34 тамъ-же.

²⁾ Стран. 34—37 тамъ-же.

цѣломудрія народу, многіе изъ среды коего доходили до противоестественныхъ половыхъ сношеній даже съ животными? А что таковыя возмутительныя явленія были среди израильтянъ, для мыслящаго человѣка служатъ достаточнымъ доказательствомъ уже одни постановленія Моисеева закона, воспрещанія *протівоестественные* половые пороки (Лев. XVIII, 22—23 и др. мѣста). Всякій знаетъ, что можно судить по законодательнымъ воспрещеніямъ дурныхъ дѣйствій о предшествовавшихъ этимъ воспрещеніямъ порочныхъ явленіяхъ. Не даромъ-же и св. апостоль Павелъ говоритъ, что законъ положенъ не для праведника, но для грѣшниковъ, каковы въ частности, по его указанію, мужеложники и скотоложники (1 Тимое. 1, 9—10). Само собою разумѣется, апостоль имѣетъ въ виду Моисеевъ законъ и въ данномъ случаѣ. Независимо и отъ этого каждый, кто внимательно прочитывалъ ветхозавѣтныя книги свящ. писанія, вѣдаетъ, что евреи дѣйствительно заходили слишкомъ далеко въ половыхъ грѣхахъ (Лев. XVIII, 30; Суд. XIX, 22; Ис. III, 9 и друг.). Можно-ли же было предъявлять такому народу требованія внутренней чистоты,—чистоты помысловъ и желаній?! По этому—то, не только не находимъ, но и не въ правѣ ожидать такихъ постановленій въ Моисеевомъ законодательствѣ, которыя были бы обращены къ тайникамъ души человѣческой по вопросу о цѣломудріи. А если это такъ, то выходитъ, что если бы Іисусъ Христосъ прямо и не ссылался на 14-й стихъ XX-й главы книги *Исходъ*, содержащій заповѣдь, воспрещающую прелюбодѣяніе, то и въ такомъ случаѣ была-бы совершенно—произвольною мысль автора, будто бы Спаситель цитуетъ исключительно книжническое и фарисейское воззрѣніе.

Но коль скоро безспорно, что Богочеловѣкъ приводитъ не иное что, а заповѣдь Моисеева закона, то уже отсюда очевидна новизна преподаннаго Имъ ученія о цѣломудріи. Нашъ толкователь-новаторъ, однако, увѣряетъ, будто бы заповѣдь десятословія: *не пожелай жены ближняго твоего* (Исх. XX, 17) въ существѣ дѣла есть то же, что и заповѣдь Христа о цѣломудріи. Но такъ говорить, какъ говоритъ авторъ, можно только при полномъ пренебреженіи къ яснымъ словамъ Іисуса Христа и св. апостоловъ и къ мнѣнію авторитетныхъ богосло-

вовъ и наконецъ при неспособности или нежеланіи понять сущность только что приведенной заповѣди десятословія. Въ самомъ дѣлѣ, если бы эта заповѣдь заключала въ себѣ мысль о духовномъ цѣломудріи, то развѣ сталъ бы Спаситель приводить иную заповѣдь и противопоставлять ей Свое ученіе? Приведенная заповѣдь десятословія содержитъ въ себѣ запрещеніе даже и мысленно посягать на чужую собственность. Что мы вполне вѣрно передаемъ смыслъ этой заповѣди, это видно изъ словъ св. апостола Павла о ней. Онъ говоритъ, что разсматриваемая заповѣдь воспрещаетъ желать *чужаго* (Римл. XIII, 9). Потому-то и авторитетнѣйшіе изъ нашихъ богослововъ видятъ въ этой заповѣди запрещеніе *желанія* вредить ближнему покушеніемъ на его собственность ¹⁾. Иначе и *нельзя* понимать сущность этой заповѣди. Вотъ какъ она изложена въ полномъ своемъ видѣ: *не желай дома ближняго твоего; не желай жены ближняго твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякаго скота его, ни чего, что у ближняго твоего* (Исх. XX, 17). Для всякаго человѣка ясно, что Моисей, воспрещая здѣсь пожеланіе жены ближняго, разсматриваетъ ее, только какъ существо, составляющее извѣстнаго рода собственность другого человѣка на ряду съ различными другими предметами имущественнаго обладанія: домомъ, полемъ и проч. Ни какимъ здравымъ и „честнымъ“ усиленіемъ мысли невозможно открыть въ приведенныхъ словахъ ученія о духовномъ цѣломудріи уже и потому, между прочимъ, что цѣломудренное настроеніе распространяется и должно распространяться не на чужихъ только женъ. А коль скоро все это несомнѣнно, то становится очевиднымъ и то, что Иисусъ Христосъ возвѣстилъ человѣчеству *новую* заповѣдь о цѣломудріи, восполнивъ и усовершенствовавъ ею ветхозавѣтное законодательное постановленіе.

Но не находится-ли въ остальныхъ книгахъ Вѣтхаго Завѣта чего-либо тождественнаго съ заповѣдью Спасителя о духовномъ цѣломудріи? Изъ того, что, повидимому, болѣе напоминаетъ

¹⁾ Стран. 123 и друг. въ сочиненія высокопреосвящ. Макарія: *Введеніе въ православное богословіе* (4—е изданіе).

собою заповѣдь Христову, приведемъ слѣдующее. *Отвращай око твое отъ женщины благообразной, говоритъ Иисусъ, сынъ Сираховъ, и не засматривай на чужую красоту: многіе со-
вертились съ пути чрезъ красоту женскую; отъ ней, какъ
онъ, загорается любовь* (Кн. прем. IX, 8—9). Въ этихъ
словахъ имѣется въ виду уже нечистое душевное настроеніе,
при которомъ женская красота представляетъ большую опас-
ность для мужчинъ. Для избѣжанія этой опасности Иисусъ,
сынъ Сираховъ, и совѣтуетъ дальше держаться отъ красивыхъ
женщинъ и не останавливаться взоромъ на ихъ прелестяхъ.
Приведенный совѣтъ Сираха по своему смыслу и по своей
дѣли тождественъ съ другими его совѣтами подобнаго рода,
каковы слѣдующіе: *Отнюдь не сиди съ женой замужней и не
оставайся съ ней на пиру за виномъ, чтобы не склонилась къ
ней душа твоя и чтобы ты не пополнился духомъ въ погибель*
(ст. 10—11); *не смотри на красоту человека и не сиди среди
женщинъ, ибо какъ изъ одежды выходитъ моль, такъ отъ жен-
щины—лукавство женское* (XLII, 12—13); *не ухаживай за
своей служанкою и не подходи къ постели ея* (XLI, 26—27).
Кромѣ таковыхъ—то внушеній, имѣющихъ цѣлю предупред-
ить фактическое нарушеніе Моисеевой заповѣди: *не прелю-
бодѣйствууй*, ничего другого по существу не находимъ во всѣхъ
книгахъ Ветхаго Завѣта. Какъ далеки эти совѣты отъ запо-
вѣди Господа! Онъ вмѣняетъ намъ въ непремѣнную обязан-
ность, чтобы мы воспитали въ себѣ такое настроеніе, при ко-
торомъ мужчина можетъ относиться къ женской красотѣ, толь-
ко какъ къ проявленію или созданію Абсолютной красоты,
Бога—Творца и Промыслителя, и возноситься мыслію къ Нему,
и способенъ оставаться душевно чистымъ при разнообразныхъ,
неизбѣжныхъ въ жизни, сношеніяхъ или встрѣчахъ съ самыми
кокетливыми женщинами, добивающимися особаго къ себѣ рас-
положенія. Такимъ образомъ, заповѣдь Спасителя безконечно
возвышается надъ практическимъ совѣтомъ Сираха и предста-
вляетъ собою новое и безмѣрно высокое слово о цѣломудріи.

Что въ талмудѣ нѣтъ ничего, тождественнаго съ заповѣдью
Богочловѣка, объ этомъ излишне и распространяться. Въ немъ
находимъ не мало такихъ наставленій касательно рассматри-

ваемаго предмета, которыя представляютъ собою собственно различныя варіаціи практическихъ совѣтовъ Сираха. Что же касается до болѣе, повидимому, возвышенныхъ, встрѣчаемыхъ въ талмудѣ, сентенцій касательно половыхъ отношеній, то и эти сентенціи далеки отъ мысли, выраженной въ заповѣди Іисуса Христа. Дѣло—въ томъ, что эти сентенціи отзываются уже крайнимъ аскетизмомъ и въ сущности враждебны самому цѣломудренному браку. Противорѣча преобладающимъ въ талмудѣ понятіямъ и въ особенности присущимъ ему нескромностямъ во взглядѣ на половыя отношенія, указанныя сентенціи, очевидно, навѣяны свойственнымъ неоплатонической философіи взглядомъ на матерію вообще и въ частности на тѣло съ половымъ инстинктомъ, какъ на зло. Нѣкоторые изъ талмудистовъ, подпавшихъ, очевидно, вліянію такого взгляда, старались выставить свою нечувствительность къ увлеченію женскими прелестями даже въ самой безобразной формѣ, нерѣдко, напримѣръ, садясь близъ мѣстъ, гдѣ женщины мылись и купались ¹⁾. Во всемъ этомъ трудно видѣть проявленіе истиннаго цѣломудрія: оно скорѣе отрицается здѣсь.

А. Гусевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Стран. 272 у Ляйтфута въ сочиненіи, выше цитованномъ нами.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

Первая ересь папства, или его ученіе относительно божественнаго устройства Церкви.

Какому слѣдовали ученію въ первые восемь вѣковъ западныхъ церкви относительно божественнаго устройства Церкви?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны обратиться къ твореніямъ отцевъ, признаннымъ этими церквами православными. Между этими отцами трое по обязанности (*ex professo*) трактовали объ устройствѣ Церкви: Это Кипріанъ, епископъ Карфагенскій, Аугустинъ, епископъ Иппонійскій, и Викентій, монахъ Лириискій.

Изложимъ ихъ ученіе.

Въ сочиненіи объ *Единствѣ Церкви*, св. Кипріанъ выражается слѣдующимъ образомъ: ¹⁾

„Господь сказалъ Петру: „Говорю тебѣ ты Петръ и на семь камнѣ создамъ Церковь Мою и врата адовы не одолѣютъ ее, и дамъ тебѣ ключи царствія небеснаго; и что ты свяжешь на

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 3, 1895 г.

¹⁾ Св. Кипріанъ *De Unitate Ecclesiae* § 4. Писатель, въ первыхъ трехъ параграфахъ, говоритъ, что скрытыхъ враговъ вѣры надобно бояться болѣе, чѣмъ враговъ открытыхъ. Первые еретики и схизматики могли быть легко открываемы посредствомъ точнаго понятія о единствѣ Церкви,—понятія, которое онъ излагаетъ за-тѣмъ въ § 4.

земли, будетъ связано на небѣ, и что ты разрѣшишь на земли, будетъ разрѣшено на небѣ". Онъ снова сказалъ ему послѣ Своего воскресенія: „Паси овцы Мои“, и создалъ Свою Церковь на немъ одномъ и ему вручилъ Свои овцы для пасенія. Хотя, послѣ Своего воскресенія, Онъ даровалъ всѣмъ апостоламъ ту же власть и сказалъ имъ: „Какъ послалъ Меня отецъ, такъ и Я посылаю васъ: примите Духа Святаго; если вы отпустите кому-либо грѣхи, будутъ отпущены ему; если удержите, будутъ удержаны“; однако, во свидѣтельство единства, *Онъ учредилъ одну кафедру* ¹⁾, и Своею властію установилъ, чтобы это единство, по своему началу, происходило отъ одного. Конечно и прочіе апостолы были тѣмъ же, чѣмъ былъ Петръ и раздѣляли вмѣстѣ съ нимъ ту же честь и ту же власть: но эта власть въ началѣ появилась въ единствѣ, дабы Церковь Христа представлялась *единою*, и чтобы кафедра была *единою*. Поэтому всѣ суть пастыри; и стадо является *единымъ*; его пасутъ всѣ апостолы въ общемъ согласіи, такъ что Церковь Христа обнаруживается въ своемъ единствѣ“.

Такимъ образомъ, по ученію св. Кипріана, власть и достоинство были тождественными у всѣхъ апостоловъ; всѣ они вмѣстѣ обладали единою властію, или единою кафедрою и св. Петръ не былъ въ Церкви большимъ, чѣмъ другіе. Если бы его апостольство было особеннымъ, то онъ обладалъ бы двумя кафедрами; своею и кафедрою другихъ апостоловъ; но существуетъ только одна кафедра, въ которой Петръ и другіе апостолы принимаютъ *одинаковое* участіе; и только посредствомъ этой единой кафедры является единство стада Церкви.

Слова, обращенныя къ Петру прежде воскресенія, не были произнесены для сообщенія ему особенной власти, и еще менѣе — власти высшей; но они были обращены къ нему *одному*,

¹⁾ Текстъ св. Кипріана испещренъ во многихъ мѣстахъ вставками, и рукописи не согласны однѣ съ другими. Такимъ же образомъ и въ текстѣ, переведенномъ нами, вставлены слѣдующія слова: *первенство даровано Петру*. Слова эти очевидно внесены въ текстъ и нарушаютъ смыслъ выраженій св. Кипріана. Лучшія рукописи не содержатъ также словъ: *учредилъ одну кафедру*. Тѣмъ не менѣе мы соглашаемся признать ихъ подлинными, потому что они могутъ быть внесены въ общій смыслъ выраженій св. учителя.

чтобы быть символомъ единства, долженствовавшаго существовать въ единой кафедрѣ, занимаемой по одинаковому праву Петромъ и другими апостолами.

Такимъ образомъ, св. Кипріанъ даетъ евангельскимъ словамъ относительно св. Петра толкованіе, совершенно противоположное толкованію, усвоенному затѣмъ папствомъ. Въ этомъ же, указанномъ имъ смыслѣ, онъ присовокупляетъ:

„Эта единая Церковь обозначена Духомъ Святымъ въ слѣдующихъ словахъ *Письни Пьсней*, произнесенныхъ Господомъ: „Моя голубка одна, моя совершенная есть единственная у своей матери, она обладаетъ у ней преимуществами. Кто не принадлежитъ къ этой единой Церкви, можетъ ли обладать вѣрою? Кто отвергаетъ Церковь и противится ей, кто оставляетъ кафедру Петра, на которой основана Церковь, можетъ ли надѣяться на пребываніе въ Церкви?“

Выраженіе *кафедре Петра* не можетъ представлять никакой темноты, послѣ объясненія, даннаго прежде самимъ св. Кипріаномъ. Очевидно также, — что онъ представляетъ эту кафедру основаніемъ Церкви только въ томъ смыслѣ, что единство апостольской кафедры, служащее ея истинною основою, первоначально *символизировано* было въ лицѣ Петра. Въ чемъ состоитъ это единство, писатель, согласно съ св. Павломъ, выражаетъ свои сужденія въ слѣдующихъ краткихъ словахъ: „Единое тѣло, единый Духъ, единое упованіе, единый Господь, единая вѣра, единое крещеніе, единъ Богъ“.

Онъ совершенно не думаетъ о единствѣ, вытекающемъ изъ единенія съ верховнымъ и вселенскимъ папствомъ; онъ даже совершенно исключаетъ идею подобнаго понтификата, представляя всѣхъ апостоловъ *единою кафедрою*, единымъ тѣломъ, одареннымъ общею властію, общимъ достоинствомъ.

Апостольство въ своемъ единствѣ продолжается въ *единомъ* епископатѣ. Св. Кипріанъ такъ излагаетъ это ученіе ¹⁾:

„Мы должны твердо сохранять и защищать это единство, преимущественно мы — епископы, предсѣдательствующіе въ Церкви, дабы доказать, что епископство тоже есть единое и не-

¹⁾ Кипр. тамъ-же, § 5.

раздѣльное. Пусть никто не обольщаетъ братскаго общества ложью, пусть никто не извращаетъ истину вѣры вѣроломною измѣною! Епископство единое, и каждый въ немъ совмѣстно принимаетъ участіе. Церковь тоже есть единая, какъ бы ни была далека страна, куда ее привелъ бы прогрессъ ея плодородія,—подобно солнцу, коего лучи многочисленны, а свѣтъ одинъ,—или дереву, коего вѣтви многочисленны, но обладаютъ лишь однимъ стволомъ, на которомъ они утверждаются,—или подобно источнику, коего ручьи, вытекающіе изъ него, сохраняютъ съ нимъ единство, не смотря на свою численность и свое изобиліе. Отдѣли лучъ отъ тѣла солнца, этотъ лучъ не будетъ болѣе участвовать въ единствѣ свѣта; отдѣли ручей отъ источника, онъ иссохнетъ. Такъ и Церковь Божія, очагъ свѣта, шлетъ свои лучи свѣта во всю вселенную; но единый свѣтъ распространяется во всѣхъ странахъ, и единство свѣтоноснаго тѣла не раздѣляется. По своему плодородію, Церковь распространяетъ свои вѣтви по всей земли, и изъ ней далеко текутъ изобильные ручьи; но источникъ одинъ и стволъ одинъ; она есть плодоносная мать; мы рождены ею; мы питаемся ея молокомъ; мы живемъ ея духомъ“.

По ученію св. Кипріяна, Церковь есть *единая*, подъ предсѣдательствомъ *единого* епископата. Въмѣсто признанія въ епископствѣ какихъ-либо іерархическихъ степеней, онъ утверждаетъ, что въ немъ пользуются равною степенью всѣ тѣ, которые призваны къ нему. Такимъ образомъ, единство и равенство существуетъ въ апостольствѣ; единство и равенство существуетъ и въ епископствѣ; таково ученіе, изложенное св. Кипріяномъ и признанное, со временъ его, всею западною церковію, которая считаетъ его православнѣйшимъ учителемъ, и столько же чтитъ его творенія, какъ и его личность. Хотя раздавались нѣкоторыя возраженія противъ его мнѣнія о крещеніи еретиковъ, но никогда не было ни малѣйшаго возраженія противъ его ученія о Церкви. Переписчики, сознавая на сколько это ученіе было противоположно папству и не имѣя возможности оспорить его силу, исказили творенія Кипріяна; но ученые открыли и обозначили ихъ искаженіе. Наконецъ, исказители не были искусны, ибо ихъ вставки или толкованія

производить на самомъ дѣлѣ такую несообразность во всей совокупности сужденій св. учителя, что невозможно съ перваго взгляда не замѣтить ихъ лживости. Не смотря на усилія нѣкоторыхъ богослововъ, естественно было, что ученіе о равенствѣ въ апостольствѣ и въ епископствѣ по необходимости исключало всякое различіе между апостолами и епископами. Очевидно было, что св. Кипріанъ вовсе не хочетъ говорить о почетныхъ различіяхъ или о преимуществахъ, которыя Церковь могла установить между епископами. Онъ имѣлъ въ виду лишь апостольство и епископство въ ихъ божественномъ установленіи.

Если бы св. Петръ пользовался верховною честію и верховною властію между апостолами, то св. Кипріанъ сказалъ бы объ этомъ, приводя евангельскіе тексты относительно его. Но выѣсто извлеченія изъ нихъ подобной идеи, онъ утверждаетъ *равенство апостоловъ*.

Если бы римскій епископъ пользовался въ епископствѣ какимъ-либо верховенствомъ, то св. Кипріанъ упомянулъ бы объ этомъ, говоря о епископствѣ. Но онъ утверждаетъ противное, уча о *единствѣ епископовъ*. Знаменитый учитель, основываясь на текстахъ: *Ты еси Петръ и наси овцы Мои*, не допускаетъ чтобы св. Петръ обладалъ высшими преимуществами сравнительно съ преимуществами другихъ апостоловъ. Слѣдовательно онъ не допускаетъ, чтобы эти мнимыя преимущества были перенесены на одного епископа въ частности; свидѣтельствуя о равенствѣ епископовъ, онъ отвергаетъ преимущества, требуемые въ пользу одного какого-либо епископа.

При концѣ своего творенія, Кипріанъ старается выяснить условія и необходимость единства въ Церкви.

Вотъ гдѣ представлялся ему поводъ указать на видимый центръ единства, если бы на самомъ дѣлѣ онъ признавалъ подобный центръ. Но центръ еще не былъ измышленъ въ его время. По этому онъ даже не упоминаетъ объ епископѣ римскомъ, какъ и о римской церкви. Центръ единства церкви, по ученію св. учителя, состоитъ въ единствѣ всѣхъ членовъ въ исповѣданіи той же вѣры, всегда сохраняемой въ церквахъ. Всѣ, удаляющіеся отъ этой вѣры, становятся еретиками и схизматиками, и не принадлежать болѣе къ Церкви.

Епископатъ, предсѣдательствующій въ Церкви, обязанъ *утверждать это единство и защищать его*, когда оно подвергается нападенію; долженъ содержать и охранять древнюю и апостольскую вѣру Церкви.

Если остается еще нѣкоторое сомнѣніе въ толкованіи, данномъ св. Кипріаномъ евангельскимъ текстамъ относительно св. Петра, и относительно вставокъ, коихъ предмстомъ была его книга, то достаточно прочесть слѣдующую страницу его двадцать седьмага письма:

„Господь нашъ, Коего заповѣди и наставленія мы должны сохранять, устанавливая епископскую честь и полагая основаніе (или причину *ratio*) своей Церкви, слѣдующимъ образомъ выражается въ евангеліи, обращаясь къ Петру: „говорю тебѣ, что ты еси Петръ, и на семъ камнѣ создамъ церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ее; и Я дамъ тебѣ ключи царствія небеснаго; и что ты свяжешь на землѣ, будетъ связано на небѣ; и что разрѣшишь на землѣ, будетъ разрѣшено на небѣ“. Отсюда, не смотря на перемѣнчивость временъ и на преемственность, происекали: и посвященіе епископовъ, и основаніе (*ratio*) Церкви, такъ что Церковь установлена (*établie*) на епископахъ и всякое дѣйствіе Церкви направляется тѣми же начальствующими лицами“.

Этотъ текстъ извлеченъ изъ одного письма, въ которомъ Кипріанъ защищаетъ права епископата въ дѣлѣ управленія Церковію. Онъ не могъ болѣе открыто заявить, что въ евангельскихъ текстахъ относительно св. Петра нѣтъ ничего *личнаго* для этого апостола; что слова, обращенныя къ нему, были сказаны столько же къ его сотоварищамъ, какъ и къ нему самому. Такимъ образомъ, св. Кипріанъ самъ объяснилъ свой трактатъ *о единствѣ* и отвергаетъ римскія вставки.

Таково было ученіе св. Кипріана и всей западной Церкви въ третьемъ столѣтіи. Въ вѣкъ предшествующій, Тертулліанъ, первый отецъ (*père*) западной Церкви, не исповѣдывалъ другаго ученія. Хотя онъ не написалъ нарочитаго сочиненія о Церкви, но нельзя читать его книгъ и въ частности книгу подъ заглавіемъ: *О давности*, не встрѣчая страницъ, содержащихъ ученіе, преподаваемое *ex professo* св. Кипріаномъ.

Блаженный Августинъ всегда пользовался въ Западной церкви высокимъ авторитетомъ. Его неоспоримый гений, его званія, его провидательность доставили ему выдающееся положеніе не только между богословами, но и между философами, учеными и литераторами. Его творенія составляютъ сборникъ столько же значительный, какъ и разнообразный. Мы преимущественно обратимъ вниманіе на его творенія, въ которыхъ онъ трактуетъ *ex professo* о Церкви, чтобы точно опредѣлить его наставленіе по этому пункту.

Первое изъ этихъ твореній есть *О единствѣ Церкви*. Въ немъ онъ выражается слѣдующимъ образомъ:

„Между нашими противниками и нами ¹⁾ возникаетъ слѣдующій вопросъ: гдѣ Церковь? Существуетъ ли она среди насъ или среди ихъ? Эта Церковь есть единая; наши предки называли ее каѳолическою, дабы самымъ именемъ показать, что она есть цѣлою (*per totum*). Таковъ въ дѣйствительности смыслъ слова, согласно съ его этимологическимъ значеніемъ: *καθ' ὅλον*. Эта Церковь есть тѣло Христа, примѣнительно къ слѣдующимъ апостольскимъ словамъ: „За тѣло Его, которое есть Церковь (Колос. I, 24)“. Отсюда очевидно, что кто не составляетъ части членовъ Христа, тотъ не можетъ получить христіанскаго спасенія. Члены же тѣла Христова соединены благодатію единства, и ею же соединены съ своимъ главою, которая есть Иисусъ Христосъ. Все, что проповѣдано о Христѣ, относится или къ главѣ или къ тѣлу: глава есть едиnorodный сынъ Бога живаго, Иисусъ Христосъ; *Онъ есть спаситель тѣла* (Ефес. V, 23); *Онъ преданъ за наши грѣхи, и воскресъ ради нашего оправданія* (Римл. IV, 25). Тѣло—это Церковь, о которой сказано: *Дабы показать, что Онъ имѣетъ славную Церковь, безъ пятна, безъ порока или инаго недостатка* (Ефес. V, 27). Между донатистами и нами возникаетъ слѣдующій вопросъ: гдѣ же это тѣло, то есть, гдѣ существуетъ Церковь? Какъ отвѣчать на это? Захотимъ ли мы отвѣчать нашими собственными словами, или словами главы этого тѣла, Господа нашего Иисуса Христа? Мы думаемъ, что лучше на-

¹⁾ Блаж. Августинъ, *Unit. eccles.*, с. II.

добно поискать рѣшенія въ словахъ Того, Кто есть истина и Кто знаетъ свое тѣло; потому что Господь *знаетъ тѣхъ, которые принадлежатъ Ему* (2 Тим., II, 19)“.

Церковь разсматривается здѣсь блаженнымъ Августиномъ въ своей всеобщности и въ своемъ видимомъ существованіи. Въ самомъ дѣлѣ, дѣло шло объ опредѣленіи—составляютъ ли или не составляютъ донатисты истинную Церковь, Церковь *каatholicкую*, тѣло Христа?

Если бы подобный вопросъ возникъ въ Римской церкви теперь, то какъ рѣшили бы его? При посредствѣ папы. Отвѣчали бы: папа есть вождь и глава Церкви, центръ единства. Если вы не съ центромъ, то вы внѣ Церкви, вы еретики, схизматики.

Этимъ ли путемъ идетъ блаж. Августинъ? Нѣтъ. Онъ выступаетъ изъ слѣдующаго начала: Церковь есть тѣло Христа; это тѣло имѣетъ главу, имѣетъ вождя. Кто же это есть? Самъ Христосъ. Каково было ученіе Христа о Церкви? Онъ излагаетъ его, и этимъ ученіемъ приводитъ въ смущеніе донатистовъ.

Что касается ученія о видимомъ вождѣ, викаріѣ и представителѣ Христа, ахъ Его ученія, то блажен. Августинъ не дѣлаетъ объ этомъ даже намека. Однако же здѣсь представлялся поводъ изложить это. Если бы Римскій епископъ пользовался по божественному праву преимуществами, усвояемыми имъ себѣ теперь, то блаж. Августину надобно было бы сказать донатистамъ только слѣдующее одно слово: Нашъ оракулъ въ Римѣ, слушаемъ его и подчинимся его рѣшенію. Онъ могъ равнымъ образомъ сказать имъ: вы не соединены съ Римомъ, итакъ вы находитесь внѣ Церкви. Или же могъ сказать: центръ *каatholicства* въ Римѣ; вы отдѣлились отъ него, слѣдовательно вы не *каоолики*.

Нѣтъ же, онъ не разсуждаетъ подобнымъ образомъ. Церковь *каatholicская*, говоритъ онъ, есть та, которая сохраняетъ откровенное ученіе *во всей ея цѣлости* (*per totum, καὶ ὅλον*). Эта Церковь есть тѣло Христа; Христосъ есть единственный его вождь. Изслѣдуемъ Его наставленіе и посмотримъ—обладаете ли вы *полнымъ* ученіемъ, или. обладаемъ имъ мы. Если мы обладаемъ имъ, то мы *каоолики*; мы составляемъ истинную

Церковь, а вы — вы еретики, вы не составляете членовъ тѣла, коего глава есть Христосъ.

Можно ли понять, что бл. Августинъ излагалъ бы подобное ученіе о Церкви, если бы въ его время была извѣстна папская теорія? Мы предлагаемъ подобный вопросъ всѣмъ искреннымъ людямъ. Для бл. Августина, какъ и для св. Кипріяна, опредѣляющій признакъ истинной Церкви состоитъ въ обладаніи *всѣмъ откровеннымъ ученіемъ*. Церковь ничего не умалившая, ничего не измѣнившая, ничего не прибавившая къ божественному залогоу есть истинная Церковь, есть *каatholicская Церковь*, Церковь Иисуса Христа, признаваемая Его тѣломъ.

Каatholicство не состоитъ въ большей или меньшей величинѣ распространенія. Даже тогда, когда бы не сохраняющіе истиннаго ученія были распространены по всѣмъ мѣстамъ, гдѣ существуетъ Церковь, присовокупляетъ Августинъ ¹⁾, они не принадлежали бы поэтому къ Церкви. Такимъ образомъ, многочисленность не служитъ признакомъ истинности Церкви; этотъ признакъ состоитъ лишь въ истинномъ ученіи. Но это истинное ученіе, какимъ образомъ можетъ быть узнано? Посредствомъ *вселенскаго* свидѣтельства всѣхъ Церквей, образующихъ новый избранный народъ, предуказанный въ пророческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта, равно какъ и въ апостольскихъ книгахъ.

Такова идея, вытекающая изъ толкованій, которыя бл. Августинъ противопоставляетъ толкованіямъ своихъ противниковъ, на различные тексты св. Писанія ²⁾. Церковь есть великое общество Божіе, живущее божественною жизнію; коль скоро ей оказываютъ сопротивленіе, то уже не принадлежатъ болѣе къ избранному народу Новаго Завѣта. или къ Церкви; это видно изъ собственной ея жизни, а не изъ той общей жизни, которая служить жизнію членовъ тѣла Христа.

Цѣлю бл. Августина, въ его сочиненіи, было только раскрытіе этой идеи, а не изложеніе полной системы церковной организаціи. Однако же мимоходомъ онъ указываетъ, что догматисты преимущественно своимъ сопротивленіемъ *епископамъ*

¹⁾ Бл. Августинъ, Unit. eccl. c. IV.

²⁾ Тамъ-же, а cap. V, ad 11.

нарушаютъ единство Церкви ¹⁾. Что же касается частнаго епископа, который специально былъ бы средствомъ или центромъ единства: то онъ не дѣлаетъ объ этомъ ни малѣйшаго упоминанія. Можно ли повѣрить, что онъ, при подобномъ спорѣ, не указалъ бы на него, если бы Церковь признавала тогда подобный центръ единства? Чѣмъ болѣе этотъ центръ видимъ, тѣмъ болѣе онъ доставляетъ удобное доказательство, и тѣмъ менѣе понятно молчаніе отцевъ, которые, въ теченіи восьми вѣковъ, не имѣли даже идеи ссылаться на это при своихъ спорахъ по поводу Церкви и ея ученія. Мы можемъ привести большее число текстовъ бл. Августина объ епископатѣ. Повсюду онъ, подобно Кипріану, учитъ только *о единомъ* епископатѣ и указываетъ на всѣхъ тѣхъ, которые облечены епископскою властію. Его молчаніе по поводу преимуществъ Римскаго епископа равносильно положительному отрицанію. Ему достаточно было бы указать на Римъ противъ своихъ противниковъ, если бы Римъ былъ эхомъ истины и центромъ единства. Но онъ не поступаетъ подобнымъ образомъ, а обращается къ свидѣтельству всѣхъ апостольскихъ Церквей, которыя образуютъ избранный народъ новаго завета. Онъ перечисляетъ ²⁾ всѣ церкви Азіи и Греціи, основанныя апостолами; онъ утверждаетъ предъ своими противниками, въ доказательство истинности своего ученія, что находится въ общеніи съ этими церквами; и онъ *даже не упоминаетъ о церкви римской!* Что означаетъ подобное молчаніе, какъ не то, что въ глазахъ его критерій христіанской истины не состоитъ въ свидѣтельствѣ одной церкви, но въ свидѣтельствѣ всѣхъ апостольскихъ церквей! Онъ не исключаетъ свидѣтельства римской церкви, но онъ не соединяетъ съ ея свидѣтельствомъ большаго значенія, чѣмъ съ свидѣтельствомъ другихъ церквей, основанныхъ апостолами; но и это свидѣтельство обладаетъ силою лишь постольку, поскольку оно есть эхо проповѣданія апостоловъ, а не потому, что обладаетъ частнымъ авторитетомъ, вѣвселенскаго свидѣтельства.

Изложивши свидѣтельство апостольскихъ церквей, блаж. Ав-

¹⁾ Тамъ-же, с. XI § 28.

²⁾ Тамъ-же, с. XII.

густинъ ¹⁾ восклицаетъ: „Евангелизируетъ иначе тотъ, кто говоритъ, что Церковь исчезла въ мірѣ и сохранилась только въ Африкѣ, именно въ партіи Донатистовъ. Поэтому да будетъ онъ анаѡема! Если же онъ не хочетъ подпасть анаѡемѣ, пусть докажетъ мнѣ, что его утвержденіе подтверждается св. Писаніемъ“. Блаженный учитель преслѣдуетъ своихъ противниковъ чрезъ всѣ ихъ возраженія о мнимомъ исчезновеніи Церкви, нашедшей свое убѣжище лишь въ ихъ партіи, и при этомъ спорѣ, гдѣ значеніе (пом) Рима и его епископа указывалось бы въ каждой строкѣ, если бы это значеніе принадлежало тогда римской церкви, онъ тоже не дѣлаетъ ни малѣйшаго упоминанія ни о томъ, ни о другомъ. Онъ видитъ одну только Церковь, распространенную по всей вселенной, съ которою надобно быть въ общеніи, если хотятъ принадлежать къ истинному христіанскому обществу.

Эта католическая Церковь, говоритъ онъ ²⁾, *есть истинная мать христіанъ*. Для управленія ими она имѣетъ епископовъ, священниковъ, діаконовъ и другихъ служителей при совершеніи божественныхъ священнодѣйствій“ ³⁾. Въ этомъ перечисленіи, епископатъ представляется въ своемъ единствѣ; епископъ исключительный и верховный не находитъ здѣсь себѣ мѣста. Какъ въ трактатѣ своемъ *О единствѣ Церкви*, такъ и въ сочиненіи *О нравахъ католической Церкви*, Августинъ не знаетъ повиновенія Риму и его епископу. Въ послѣдней главѣ своей, онъ говоритъ о Римѣ лишь для упоминанія о преступленіяхъ, совершенныхъ тамъ манихеями, а не для указанія источника власти и единства Церкви.

Въ двухъ другихъ своихъ догматическихъ сочиненіяхъ: *О христіанскомъ ученіи* и *Объ истинной религіи*, самымъ предметомъ своимъ Августинъ приведенъ былъ къ разсужденію объ учительной власти. Гдѣ помѣщается она? Въ церквахъ апостольскихъ ⁴⁾, которыя сообщаютъ намъ знаніе св. Писанія, источника христіанской истины.

¹⁾ Тамъ-же, с. XIII.

²⁾ Тамъ-же, de *Moribus Eccl. catholicae*, lib. I, с. XXX.

³⁾ Тамъ-же, с. XXXIII.

⁴⁾ Блаж. Августинъ, *Unit. eccl., de Doct. Christ.* lib. II, с. VIII; *de Vera Relig.*, с. VIII.

Въ своемъ объясненіи символа ¹⁾, онъ упоминаетъ ту же *ка-толическую* Церковь, коей еретики и схизматики не составляютъ части. Если бы существовала папская власть, то она преимущественно была бы полезна для невѣдущихъ, которые въ папскомъ наставленіи имѣли бы легкое средство для своего просвѣщенія. Блаженный Августинъ написалъ сочиненіе о способѣ просвѣщенія невѣдущихъ. И папская власть не упоминается въ немъ, равно какъ и въ многочисленныхъ книгахъ, въ которыхъ Иппонійскій епископъ возстаетъ прогивъ еретиковъ и философовъ своего времени. Творенія Августина составляютъ собою самые значительные сборники, завѣщанные намъ первоначальною Церковію. Но въ нихъ невозможно указать ни единой страницы, въ которой писатель дѣлалъ бы не только прямое указаніе, но и простой намекъ на учительную власть римской церкви, или на римскаго епископа. Онъ преподаетъ ученіе о Церкви, только вышеуказанное, которое положительно исключаетъ власть одной церкви или одного въ частности епископа, и которое было бы тождественно съ ученіемъ св. Кипріяна.

Тѣмъ не менѣе римскіе богословы претендуютъ, будто блаж. Августинъ благопріятствуетъ папской системѣ. Для подтвержденія этого положенія своего, они прибѣгаютъ къ поддѣлкамъ. Представимъ нѣсколько примѣровъ. Почт. патеръ іезуитъ Баррюэль ²⁾ выражается слѣдующимъ образомъ: „Что касается св. Августина, то поостерегитесь въ присутствіи этого учителя нападать на кафедру Римской Церкви. „Что сдѣлала она вамъ, отвѣтитъ онъ вамъ съ негодованіемъ, что сдѣлала вамъ эта кафедра, гдѣ возсѣдалъ Петръ, гдѣ теперь возсѣдаетъ *перво-священникъ, управляющій нами*“?

Мы подчеркиваемъ эти послѣднія слова, которыя не находятся въ текстѣ, какъ приводятся они самимъ Баррюэлемъ по латыни: *Cathedra tibi quid fecit Ecclesiae romanae in qua Petrus sedit, et in qua hodie Anastasius sedet*. По всей справедливости можно ли переводить слово: *Anastasius* словами.

¹⁾ *De fide et symb.*, с. X.

²⁾ *Du pape et de ses droits religieux*, t. 1-er., 2-e partie, ch. III. Это сочиненіе приводится и восхваляется повѣйшими и самыми учеными римскими богословами, и патеромъ Церконе въ частности.

первосвященникъ, управляющій нами? Имя епископа Анастасія есть ли синонимическое въ отношеніи къ выраженію, которымъ римскій богословъ замѣняетъ его?

Но это не все. Текстъ бл. Августина совершенно искаженъ въ своемъ естественномъ смыслѣ, и сокращенъ преднамѣренно. Баррюэль не указалъ сочиненія, откуда онъ заимствовалъ его. Безъ сомнѣнія, онъ имѣлъ на это свои причины. Мы нашли этотъ текстъ во второй книгѣ сочиненія подъ названіемъ: *противъ писемъ Петиліана*, въ главѣ LI, § 118 (издан. Бенедикт.). Петиліанъ, возстановивши противъ себя епископское общество, осмѣлился говорить, что оно образуетъ собою ту зачумленную кафедру, о которой говоритъ Псалмопѣвецъ. По этому поводу Августинъ отвѣчаетъ ему: „Но если всѣ кафедры во всѣй вселенной таковы, какими ты ихъ порицаешь столь высокомѣрно: то скажи же мнѣ, что сдѣлала тебѣ кафедра Римской церкви, на которой возсѣдалъ Петръ и на которой теперь возсѣдаетъ Анастасій; или кафедра церкви Іерусалимской, на которой возсѣдалъ Іаковъ и на которой теперь возсѣдаетъ Іоаннъ,—кафедры, съ которыми мы находимся въ католическомъ единеніи и отъ которыхъ вы преступно отдѣлились“?

Что можно находить въ этомъ текстѣ, что бы не относилось къ церкви Іерусалимской и ко всѣмъ апостольскимъ церквамъ столько же, какъ и церкви Рима? Если бы текстъ приведенъ былъ Баррюэлемъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существуетъ въ дѣйствительности: то текстъ этотъ ничего не говорилъ бы въ пользу папства; *искаженный* же во французскомъ переводѣ, онъ имѣетъ нѣкоторую важность. Будучи же приведенъ вполнѣ, онъ говоритъ противъ папской системы и благопріятствуетъ только ученію о католическомъ единствѣ, вытекающемъ изъ общенія со всѣми апостольскими церквами. Совокупность всѣхъ этихъ церквей, бл. Августинъ называетъ *апостольскою кафедрою*, по примѣру Кипріана и всѣхъ древнихъ отцевъ. Въ самомъ дѣлѣ, онъ заключаетъ слѣдующимъ образомъ, обращаясь къ Петиліану: „Почему ты называешь *апостольскую кафедру*, кафедрою зачумленную? Если по причинѣ людей, на которыхъ ты смотришь, какъ на проповѣдниковъ закона и какъ на не исполняющихъ его: то развѣ Господь Іисусъ Христосъ высказы-

валъ подобное порицаніе каедрѣ, на которой возсѣдали фарисеи, учившіе и не исполнявшіе своего ученія? Не восхвалялъ ли Онъ каедру Моисея и не укорялъ ли Онъ фарисеевъ, оказывая честь этой каедрѣ? Если бы вы имѣли подобныя мысли, то вы не богохульствовали бы изъ-за людей обвиняемыхъ вами, на ту каедру, съ которою не находитесь въ общеніи“.

Въ этой страницѣ дѣло идетъ только о всѣхъ церквахъ, составляющихъ апостольскую каедру. Представлять доказательствомъ въ пользу папства то, что служить прямымъ и положительнымъ отрицаніемъ этого ученія, не значить ли это совершать постыдный подлогъ?

Баррюэль приводитъ еще два другихъ текста бл. Августина, не указывая твореній, откуда онъ заимствуетъ ихъ. Но если мы захотимъ обратиться ко второму роду (classe) писемъ блажен. Августина, то въ письмѣ 43, главѣ III § 8, найдемъ пѣсколько строкъ, которыя повидимому подали іезуитскому богослову поводъ къ приведенію значительнѣйшей части его цитатъ; а если мы захотимъ прочесть весь параграфъ, или еще лучше—все письмо: то будемъ поражены безстыдствомъ фальсификатора.

Третій, приводимый имъ текстъ, есть пресловутая аксіома: *Римъ сказалъ, дѣло кончено*,—аксіома, никогда не принадлежавшая Иппонійскому епископу. Противники, которыхъ онъ поражалъ, послѣдовательно апеллировали ко всѣмъ восточнымъ церквамъ и даже къ императорской власти. Они кончили аппеляціею въ Римъ, гдѣ по этому поводу созваны были два собора. Поэтому еретики не могли уже больше апеллировать ни къ кому и дѣло *каѳолическимъ путемъ* было окончено. Всѣ, обращавшіе самый бѣглый взглядъ на творенія Августина, знаютъ, что именно таково было сужденіе, высказанное имъ; и противоположное утвержденіе римскихъ богослововъ уже очень давно оцѣнено по своему подлинному значенію, чтобы еще надобно было намъ останавливаться на немъ. Текстъ, *искаженный* римскими богословами, которымъ они столько злоупотребили, доказываетъ лишь слѣдующее ученіе, преподаваемое Августиномъ: согласіе всѣхъ апостольскихъ церквей есть критерій *каѳолической истины*.

Кромѣ того, онъ во множествѣ текстовъ учить, что св. Петръ былъ лишь типомъ и образомъ единства Церкви; что все, усвоенное ему, принадлежало не его лицу, а Церкви; что онъ не болѣе служилъ основаніемъ и фундаментомъ Церкви, какъ и прочіе апостолы.

Наконецъ, онъ признавалъ за римскою церковію первенство, лишь аналогичное съ первенствомъ, опредѣленнымъ за ней первыми вселенскими соборами; онъ никогда не признавалъ за ней верховной власти, ни за ней, ни за ея епископомъ.

Такимъ образомъ, бл. Августинъ безусловно проповѣдывалъ то же ученіе, какъ и св. Кипріанъ: то есть, единство и равенство божественныхъ правъ въ апостольствѣ и епископатѣ; непрерывное согласіе всѣхъ апостольскихъ церквей признавалъ критеріемъ католической Церкви, а общеніе со всѣми апостольскими церквами—условіемъ единства въ Церкви.

Въ этихъ различныхъ точкахъ зрѣнія въ кратцѣ содержится все ученіе бл. Августина о Церкви; и ему нельзя приписывать другаго ученія иначе, какъ искажая тексты, что и дѣлаетъ почтен. патеръ Баррюэль и другіе римскіе богословы.

Викентій Лиринскій есть третій писатель, на свидѣтельство котораго мы ссылаемся для доказательства ученія западныхъ церквей по вопросу о Церкви въ теченіи первыхъ пяти вѣковъ. Сочиненіе Викентія, Лиринскаго монаха пятаго вѣка, всегда пользовалось на Западѣ высокою славою, и самъ кардиналъ Бароній называетъ его *золотою книгою*.

Цѣль, предположенная писателемъ въ этой книгѣ, состояла въ установленіи того, что называютъ *критеріемъ католической истины*, то есть, въ установленіи правила, которымъ должны руководиться члены Церкви, чтобы пребыть въ чистой истинѣ и избѣжать всякаго заблужденія.

Все сочиненіе посвящено на установленіе того 1), что для избѣжанія заблужденія и пребыванія въ истинѣ, надобно признавать только то, во что повсюду вѣровали во всѣ времена; что 2) первые вселенскіе соборы заботились только о сохраненіи этого правила, провозглашая въ отвѣтъ еретикамъ то, во что вѣрили всѣ Церкви, какъ въ откровенное ученіе, со временъ апостольскихъ.

Приведемъ нѣсколько выдержекъ изъ этого, столь важнаго творенія. Писатель начинаетъ слѣдующимъ образомъ:

„Писаніе даетъ намъ слѣдующій совѣтъ: *„Вопроси твоихъ отцевъ и они скажутъ тебѣ, вопросы твоихъ предковъ и они отвѣтятъ тебѣ. Сынъ мой, преклони ухо твое къ словамъ мудрыхъ людей. Сынъ мой, не забывай этихъ рѣчей, и сохраняй слова мои въ сердцѣ твоёмъ* ¹⁾).

Мнѣ показалось поэтому,—мнѣ, бѣдному страннику въ этомъ мірѣ и малѣйшему изъ слугъ Божіихъ,—мнѣ показалось, что для меня будетъ очень полезно, съ помощію Господнею, написать то, что я узналъ изъ книгъ святыхъ отцевъ. Эготъ трудъ очень необходимъ при моей слабости, и читая его часто, я восполняю недостаточность моей памяти.

„Не только польза, извлекаемая мною изъ этой книги, побудила меня написать ее, но и мысль о времени, которое быстро улетаетъ,—а также мысль объ удобствахъ, доставляемыхъ мнѣ уединеніемъ, въ которомъ я утвердилъ мое пребываніе. Время! Оно такъ быстро уноситъ всѣ человѣческія дѣла! Не должны ли мы похитить у него нѣсколько минутъ, чтобы воспользоваться ими для вѣчной жизни? Преимущественно же теперь, когда приближающійся судъ Божій, требуетъ отъ насъ болѣе ревности, и когда лукавыя тонкости новыхъ еретиковъ налагаютъ на насъ обязанность быть болѣе заботливыми и бдительными?

„Гдѣ найду я больше удобства писать, какъ не въ этомъ селеніи, куда никогда не проникаетъ городской шумъ,—какъ не въ этомъ монастырѣ, въ этомъ уединенномъ мѣстопребываніи, гдѣ находишься въ состояніи, желательномъ Псалмопѣвцу: *Всели меня въ пустыню и виждь, кто я Господи* ²⁾! Этимъ преимуществомъ новой жизни я обладаю. Какъ долго я влачился среди печальныхъ и измѣнчивыхъ вихрей мірской жизни: но наконецъ, по внушенію отъ Христа, я притекъ къ пристани религіи, которая всѣмъ открываетъ столь вѣрное убѣжище. Здѣсь я отрекся отъ внушеній суеты и гордости, стараясь

¹⁾ Второз. XXX, 17; III, 1.

²⁾ Псалм. XLV, 10.

сдѣлаться благоугоднымъ Богу, жертвою смиренія, и стремясь избѣжать не только кораблекрушенія настоящей жизни, но и огня будущей жизни“.

Вотъ какъ Викентій излагаетъ основаніе каѳолической вѣры: „Часто ¹⁾ съ ревностію и заботливостію я спрашивалъ людей, выдающихся по своимъ знаніямъ и по своей святости, какимъ образомъ я могъ бы при помощи общаго правила, различить истину каѳолической вѣры отъ еретическихъ заблужденій. Всѣ мнѣ отвѣчали, что если я, или кто-либо другой, пожелаетъ открыть еретическія сѣти, избѣжать заблужденій и сохранить нашу вѣру чистою и во всей ея неповрежденности: то онъ долженъ, съ помощію Господнею, утверждать свою вѣру двоякимъ образомъ: прежде всего авторитетомъ божественнаго закона, а затѣмъ преданіемъ каѳолической Церкви.“

Быть можетъ, кто-либо скажетъ мнѣ: Поелику правило св. Писанія обладаетъ совершенствомъ и само по себѣ болѣе, чѣмъ достаточно, то зачѣмъ еще присоединять къ нему авторитетъ разума Церкви? Затѣмъ, что св. Писаніе, по причинѣ своей глубины, не можетъ быть толкуемо всѣми тождественнымъ образомъ. Его слова различно понимаются то тѣмъ, то другимъ, такъ что можно сказать: сколько людей, столько пониманій. Иное толкованіе Новата, другое толкованіе Фотина, Савелія, Доната, Арія, Евномія, Македонія, Аполлинарія, Прискилліана, Ювиніана, Пелагія, Келестина и наконецъ Несторія. Поэтому безусловно необходимо, по причинѣ столь великихъ и многочисленныхъ заблужденій, толковать пророческія и апостольскія книги, согласно съ церковнымъ и каѳолическимъ смысломъ; и въ самой каѳолической Церкви надобно крайне заботиться объ усвоеніи лишь того, во чтѣ вѣрили *въздѣ, всегда и всѣ*“.

Въ самомъ дѣлѣ, водъ единственное правило, которому разумно слѣдовать при изслѣдованіи христіанскихъ истинъ; единственное правило, которое находится въ соотношеніи съ природою христіанства. Такъ какъ христіанскіе догматы даны намъ Самимъ Богомъ, то очевидно, въ случаѣ сомнѣнія, нельзя не предложить себѣ слѣдующій вопросъ о фактѣ: такой-то

¹⁾ Викентій Лирин. *Сотт.* § 2.

догматъ открыть ли Богомъ? И этотъ вопросъ можно рѣшить только свидѣтельствомъ св. Писанія, содержащаго божественное слово, а также вселенскимъ и непрерывнымъ свидѣтельствомъ Церкви. Когда, съ помощію подобнаго свидѣтельства, мы прослѣдимъ догматъ до апостольскихъ временъ: то по необходимости должны будемъ заключить, что онъ всегда былъ признаваемъ въ христіанскомъ обществѣ откровеннымъ, и что онъ полученъ отъ своего божественнаго Основателя.

Изложивши ясно, что свидѣтельство св. Писанія, истолкованное согласно съ каѳолическимъ преданіемъ, есть основаніе (raison) нашей вѣры и единственное правило, которому надобно слѣдовать, чтобы не впасть въ заблужденіе, Викентій доказываетъ, что въ Церкви всегда слѣдовали этому правилу при осужденіи еретиковъ. Онъ видитъ власть Церкви не въ нахожденіи какого-либо новаго догмата, а въ тщательномъ сохраненіи вѣреннаго ей Иисусомъ Христомъ залога,—удовлетворяясь яснымъ опредѣленіемъ своей вѣры и формулированіемъ вселенскаго вѣрованія. Онъ восхищается этою властію въ дѣлѣ осужденія Доната, Арія и перекрещенцевъ; и доказываетъ, что внѣ каѳолическаго правила можно впадать лишь въ заблужденія. Самая наука не можетъ предохранять отъ него; такъ Несторій, Фотинъ, Аполлинарій—побѣдители Порфирія, были замѣчательными людьми и тѣмъ не менѣе сдѣлались еретиками; такъ Тертуліанъ и Оригенъ, два могущественные генія, утратили древнюю вѣру потому, что удалились отъ каѳолическаго преданія.

„Примѣръ этихъ, заблуждавшихся людей, не долженъ вводить насъ въ искушеніе. Богъ попустилъ, присовокупляетъ Викентій, чтобы они ошибались, дабы показать намъ, на сколько мы должны быть вѣрными этому правилу, внѣ котораго существуетъ только колебаніе и заблужденіе. Утверждаясь на немъ, истинные христіане пребываютъ въ мирѣ и остаются твердыми во Иисусѣ Христѣ; напротивъ того, другіе подобны легкимъ соломинамъ, носимымъ по произволу вѣтровъ.

„Какъ плачевно ихъ состояніе, восклицаетъ Викентій ¹⁾;

¹⁾ Викентій Лирив. *Comm.*, § 20.

какія заботы, какія бури ихъ возбуждаютъ. То они мнутъ по произволу порывистаго вѣтра заблужденій, то, устремляясь другъ на друга, сталкиваются и разбиваются, какъ противоположныя волны. Сегодня съ безразсуднымъ и страннымъ предубѣжденіемъ, они принимаютъ предметы недостовѣрные; завтра, подъ вліяніемъ безумія невѣрія, они отказываются вѣрить въ то, что есть самаго достовѣрнаго. Они не знаютъ куда должны идти, какою дорогою возвращаться, чего должны искать или избѣгать, что должны принимать или отвергать.

„Это бѣдствіе сердца, сомнѣвающагося и колеблющагося между истиною и заблужденіемъ, должно служить для нихъ врачевствомъ божественнаго милосердія, если бы они имѣли хотя немного благоразумія. Если внѣ безопасной пристани каѳолической вѣры, они уносятся, ниспровергаются, почти поглощаются бурными порывами своихъ помысловъ, то это для того, чтобы опустили паруса гордости, неблагоприятно развернутые ими предъ вѣтрами новшествъ; чтобы возвратились въ безопасное убѣжище, доставляемое имъ доброю и ласковою матерію, (т. е. Церковію); чтобы изблевали мутныя и горькія волны заблужденій, дабы испить живыя и чистыя воды истины; это наконецъ для того, чтобы хорошо уразумѣли то, что узнали дурно; и чтобы въ ученіи Церкви выучились довольствоваться тѣмъ, что можетъ быть понято, и вѣрить въ то, что превышаетъ разумъ.

„Когда я размышляю объ этомъ ¹⁾), то всегда болѣе удивляюсь глупости нѣкоторыхъ людей, ихъ нечестію, ихъ страсти къ заблужденію, которыя заставляютъ ихъ не довольствоваться правиломъ вѣры, издревле даннымъ и принятымъ; ихъ непрестанному исканію новаго; ихъ всегдашнему желанію прибавлять, измѣнять, отсѣкать въ религіи. Какъ если бы эта вѣра не была небеснымъ ученіемъ, какъ если бы ей недостаточно быть открытой одинъ разъ, какъ если бы она была установленіемъ человѣческимъ, которое не можетъ достигать совершенства иначе, какъ при посредствѣ реформъ и непрерывныхъ исправленій.

¹⁾ Тамъ-же, § 21.

„Быть можетъ, кто-либо скажетъ ¹⁾: развѣ въ слѣдствіе этого не возможенъ религіозный прогрессъ въ Церкви Христовой? Я желалъ бы, чтобы этотъ прогрессъ существовалъ въ ней и очень большой. Можетъ ли кто-либо быть столь враждебнымъ Богу и людямъ, чтобы желалъ прекратить его и остановить? Но надобно, чтобы это былъ дѣйствительный прогрессъ, а не измѣненіе. То, что составляетъ прогрессъ какого-либо предмета, состоитъ въ томъ, что предметъ возрастаетъ въ самомъ себѣ, не измѣняя своей сущности. То же, что составляетъ его измѣненіе, состоитъ въ переходѣ отъ одной природы въ другую. Поэтому пусть возрастаютъ съ силою и могуществомъ разумъ, знаніе, мудрость каждаго и всѣхъ индивидуумовъ, какъ и Церкви; пусть совершенствуются въ разумѣ съ возрастами и вѣками, но пусть не выступаютъ изъ своего бытія; пусть догматы всегда остаются тѣмъ-же, пусть смыслъ догмата не перемѣняетъ своей природы.

„Религіозный прогрессъ въ душахъ долженъ сообразоваться съ прогрессомъ тѣлъ, которыя увеличиваясь съ годами, остаются однако тѣми же. Существуетъ громадное различіе между цвѣтеніемъ юности и зрѣлостію старости. Однако же сегодняшніе старцы суть тѣ же, которые были нѣкогда юношами; и тотъ же человѣкъ, перемѣняя состояніе и образъ бытія, всегда сохраняетъ ту же природу, остается тѣмъ-же лицомъ.

„Пусть религія слѣдуетъ тѣмъ же законамъ прогресса; пусть съ годами она становится болѣе сильною, пусть развивается со временемъ, пусть увеличивается съ возрастомъ, но пусть сохраняется чистою и безъ поврежденія; пусть остается въ полномъ и совершенномъ обладаніи всѣми частями, составляющими ея члены и ея смыслъ; пусть не претерпѣваетъ никакого измѣненія, пусть не теряетъ своей природы, не подпадаетъ никакому извращенію своего ученія. Наши отцы сѣяли чистую пшеницу вѣры; пусть культура сообщаетъ этому сѣмени новую доброту, но не перемѣняетъ его рода; чтобы розовые кусты католическаго разумѣнія не превратились въ тернія и волчцы; чтобы никогда въ этомъ духовномъ раю изъ корней бальзама

¹⁾ Тамъ-же, § 23.

и кинамона не произрастали одуряющія и ядовитыя растения! Постѣянное нашими отцами надобно воздѣлывать и сохранять; надобно посредствомъ своей заботливости, достигать его цвѣтенія, возрастанія и его зрѣлости. Позволительно опредѣлять (*soigner*), осмысливать (*polir*), углублять (*limer*) съ теченіемъ времени эти древніе догматы философіею, которая снизошла къ намъ съ неба; но запрещено догматы измѣнять, извращать, искажать. Пусть окружаютъ ихъ очевидностію, свѣтомъ, ясностію, но пусть сохраняютъ ихъ полноту, ихъ неповрежденность, ихъ сущность. Если разъ позволять себѣ нечестивый обманъ, то я ужасаюсь гибели, которая постигнетъ религію. Если какая-либо часть каѳолическаго догмата будетъ отброшена, то отбросятъ другую, затѣмъ еще другую и еще другую, и это сдѣлается вещью позволительною и обычною. Но отбрасывая всѣ части одѣвъ послѣ другихъ, куда наконецъ прійдутъ? — Къ отверженію всего.

„Съ другой стороны, если къ древнимъ догматамъ присоединять мнѣнія новыя, къ священнымъ предметамъ предметы мірскія: то, понятно, что создастся всеобщій обычай не оставлять въ Церкви ничего неповрежденнымъ, ненарушеннымъ, неоскверненнымъ и чистымъ. Тогда будутъ имѣть только клаоку постыдныхъ и нечестивыхъ заблужденій, вмѣсто чистаго таинства и чистой истины.

„Церковь Христа, бдительная и заботливая хранительница вѣренныхъ ей догматовъ, ничего не измѣнила въ нихъ; ничего не отсѣкла, ничего не прибавила къ нимъ; она не искажаетъ необходимыхъ предметовъ и не привноситъ въ нихъ излишнихъ; она не теряетъ ничего изъ того, что принадлежитъ ей и ничего не похищаетъ у другихъ. Она употребляетъ все свое искусство на мудрое сохраненіе древнихъ предметовъ, на образованіе и обработку того, что было нѣкогда въ зачаточномъ состояніи, въ первоначальныхъ очертаніяхъ; она утверждаетъ и укрѣпляетъ то, что было объявлено, и объясняетъ это; она сохраняетъ то, что было утверждено, и опредѣляетъ это. Какова была цѣль ея усилій на соборахъ? Содѣлать болѣе громкимъ вѣрованіе въ то, что прежде проповѣдуемо было болѣе тихо; съ большею заботливостію сдѣлать почитаемымъ

то, что было уже неоспоримымъ предметомъ почитанія. Единственная цѣль, которую Церковь, возмущаемая еретическими новшествами, предлагала себѣ въ опредѣленіяхъ своихъ соборовъ, состояла въ письменной передачѣ потомству того, что было принято ею отъ предковъ исключительно по преданію, при содержаніи многихъ предметовъ въ немногихъ словахъ, и при опредѣленіи новымъ названіемъ той истины, которая не была новою; и это для того, чтобы помочь разумѣнію“.

Послѣ патетическаго увѣщанія избѣгать всякаго мірскаго новшества ¹⁾, вѣрно сохранять священный залогъ истинъ, дарованныхъ намъ Іисусомъ Христомъ и избѣгать лживыхъ пророковъ, приходящихъ къ намъ скрытыми подъ овечью кожею, а внутри лицемѣрныхъ,—Викентій оканчиваетъ свое первое обращеніе, показывая намъ средства избѣгать ихъ сѣтей. Касательно истинъ опредѣленныхъ уже, надобно тщательно держаться опредѣленій вселенскихъ соборовъ католической Церкви; касательно же вопросовъ не опредѣленныхъ еще, надобно держаться общаго мнѣнія отцовъ, скончавшихся въ вѣрѣ. Въ самомъ дѣлѣ, отцы суть наиболѣе вѣрные свидѣтели вѣрованій своего времени и, слѣдуя ихъ единодушному мнѣнію, нельзя удалиться отъ католической истины.

Во второмъ обращеніи, котораго мы имѣемъ только краткое изложеніе ²⁾, Викентій задается цѣлю доказать, что Церковь, при осужденіи Несторія въ Ефесѣ, слѣдовала правилу вѣры, изложенному имъ въ первомъ обращеніи.

Въ этомъ твореніи Викентій Лириискій даже не упоминаетъ о римской церкви. Мы спрашиваемъ cadaго искреннаго человѣка: могъ ли онъ не говорить объ учительной власти епископа этой церкви, если бы епископъ обладалъ ею?—Если бы этотъ епископъ, въ пятомъ вѣкѣ, былъ признаваемъ центромъ единства, непогрѣшимымъ истолкователемъ ученія, эхомъ божественнаго слова, вождемъ Церкви и соборовъ: то Викентій Лириискій сталъ ли бы хранить объ этомъ предметѣ столь безусловное молчаніе?

Не только это молчаніе равносильно отрицанію, но всѣ

¹⁾ Викентій Лириин., *Comm.*, § 24 *usque ad* 29.

²⁾ Викентій Лириин., § 29 *usque ad finem*.

разъясненія, представленныя глубокимъ и ученымъ писателемъ, суть рѣшительное опроверженіе всей системы папскихъ преимуществъ, по отношенію къ учительству. „*Единственный источникъ истины*, говоритъ онъ, это есть слово Божіе, написанное и сохраняемое по преданію; *единственное средство* пребывать въ истинѣ, это находится въ общеніи вѣры со всѣми апостольскими Церквами“. Онъ отвергаетъ существованіе всякаго другаго католическаго правила.

Что дѣлается съ учительною властію папы или епископовъ такой или иной эпохи въ виду этого наставленія, столь точнаго?—Существуетъ одна только власть, это власть всей Церкви, исповѣдующей свою вѣру со временъ апостоловъ.

Такимъ образомъ кратко мы можемъ изложить ученіе христіанскаго Запада въ теченіи первыхъ пяти вѣковъ, по предмету Церкви, слѣдующимъ образомъ:

1. Въ Церкви существуетъ только одинъ епископатъ, какъ въ самомъ началѣ существовало только одно апостольство; епископство одно и тоже у всѣхъ епископовъ и имъ совмѣстно обладаютъ всѣ епископы, безъ различія;

2) Подобно тому, какъ всѣ апостолы обладали единымъ и единственнымъ достоинствомъ или авторитетомъ; подобно этому и всѣ епископы обладаютъ единымъ и единственнымъ достоинствомъ или авторитетомъ;

3. Никакой епископъ въ частности не обладаетъ божественнымъ преимуществомъ сравнительно съ другими епископами;

4. Единство епископата есть признакъ единства Церкви;

5. Лишь Церковь одна непогрѣшимо сохраняетъ, ввѣренныя ей истины чрезъ проповѣдь и апостольскія писанія;

6. Епископы обязаны только заботиться о томъ, чтобы эти истины, ввѣренныя ихъ сохраненію, не были измѣнены въ ихъ церквахъ;

7. На соборахъ епископы могли лишь *свидѣтельствовать* о вѣрѣ всегда признаваемой въ представляемыхъ ими церквахъ;

8. Никакая частная церковь, а тѣмъ болѣе никакой частный епископъ не обладаютъ учительнымъ авторитетомъ;

9. Единственное средство быть членомъ католической церкви состоитъ въ общеніи со всѣми апостольскими церквами, которыя не привнесли ничего новаго въ ученіе.

Мы могли бы привести, кромѣ трехъ писателей, коихъ сочиненія мы изслѣдовали, большое число текстовъ въ доказательство этихъ девяти положеній; мы могли бы равнымъ образомъ опровергнуть положенія римскихъ богослововъ, которые злоупотребляютъ отдѣльными текстами нѣкоторыхъ писателей въ пользу папской системы. Но кажется, что лучше ограничиться тѣмъ, что нами уже установлено на основаніи твореній, въ которыхъ писатели неоспоримо православные и достойные высказали *ex professo* по вопросамъ о Церкви, епископатѣ и учительной власти.

Это древнее ученіе западныхъ Церквей таково ли, какимъ оно теперь исповѣдуются римскою Церковію?

Нѣтъ, римская Церковь исповѣдуетъ ученіе, совершенно противоположное.

Предъ лицомъ проповѣданія западныхъ церквей въ теченіи первыхъ вѣковъ, мы должны поставить теперешнее проповѣданіе церкви римской, чтобы неопровержимымъ образомъ доказать, что между этими двумя ученіями находится существенное различіе.

Ученіе римской церкви не вдругъ достигло той степени развитія, на какой мы видимъ его теперь. Только со времени девятого столѣтія стали встрѣчаться въ исторіи притязанія римскаго епископа на вселенскую власть въ Церкви. Поэтому это столѣтіе можетъ быть признаваемо эпохою основанія папства.

Но когда римскій епископъ въ первый разъ формулировалъ свои притязанія, то онъ не выдавалъ ихъ за нововведеніе усвоенной имъ себѣ власти; онъ пытался даже доказать, что эта власть была *правомъ*, повсюду и всегда признаваемымъ. Онъ успѣлъ наложить эту власть на западныя церкви главнымъ образомъ тремя средствами: первое—это поддѣлка нѣкоторыхъ документовъ, которые были выданы за древніе и были признаны на Западѣ, погруженномъ тогда почти въ полное невѣжество, какъ подлинныя историческіе памятники; вторымъ средствомъ было поддѣлка текстовъ тѣхъ памятниковъ, которые были извѣстны тогда; третьимъ средствомъ было фантастическое толкованіе текстовъ, которыхъ затруднились исказить по существу.

Этими то приёмами въ средніе вѣка увидѣли вышедшими изъ мастерскихъ переписчиковъ, почти исключительно существовавшихъ только въ монастыряхъ, Ложныя Декреталии, искаженныя копіи твореній отцовъ Церкви; богословскіе трактаты, въ которыхъ не обращали никакого вниманія на традиціонное пониманіе св. Писанія.

Въ теченіи первыхъ вѣковъ отцы Церкви не задумывались надъ злоупотребленіемъ, какое въ послѣдствіи могли сдѣлать изъ ихъ твореній, высказывая св. Петру похвалы, достойныя его вѣры и его ревности; они называли его первымъ изъ апостоловъ; они замѣчали, что Иисусъ Христосъ оказывалъ ему нѣкоторый родъ преимущества при многихъ случаяхъ; они толковали въ ораторскомъ смыслѣ нѣкоторые евангельскіе тексты, въ которыхъ первый изъ апостоловъ былъ почтенъ исключительнымъ образомъ.

Подобнаго рода тексты встрѣчаются у Оригена, Тертулліана, Кипріана, св. Василия Кесарійскаго, св. Григорія Назіанзина, св. Иларія Поатьерскаго, св. Григорія Нисскаго, св. Амвросія, св. Іоанна Златоустаго, св. Августина, св. Льва и другихъ отцовъ.

Но эти досточтимые писатели, превознося св. Петра, не думали, чтобы ихъ восхваленія превращены были въ подлинный предметъ и были примѣнены къ римскому епископу. Дѣломъ уже римскихъ богослововъ, съ девятого столѣтія, было совершить это превращеніе, подъ вліяніемъ и направленіемъ римскихъ епископовъ.

Какими средствами они достигли этой цѣли? Утвержденіемъ, будто римскій епископъ былъ преемникомъ св. Петра, основавшаго римскую Церковь; былъ въ ней первымъ епископомъ, и передалъ эти преимущества первому пастырю этой Церкви.

Итакъ, съ самаго начала предположили, что св. Петръ былъ епископомъ римскимъ. Позаботились собрать всѣ доказательства въ подтвержденіе того, что первый изъ апостоловъ былъ въ Римѣ. Отсюда заключили, что онъ былъ епископомъ этого города. Заключение не было строгимъ; но его приняли, и вскорѣ также безъ затрудненія признали епископствованіе св. Петра въ теченіе двадцати пяти лѣтъ, вопреки самому св. Писанію и вопреки историческимъ памятникамъ, самымъ достовѣрнымъ.

Незнаніе церковной исторіи, безусловное отсутствіе критики, вліяніе, оказываемое римскою церковію на Западѣ, все благопріятствовало развитію слѣдующихъ двухъ великихъ заблужденій, ставшихъ основою папства:

1. Св. Петръ, первый изъ апостоловъ, былъ епископомъ Рима;
2. Онъ завѣщалъ своему преемнику исключительныя преимущества, коими самъ былъ облеченъ Іисусомъ Христомъ.

Такимъ образомъ: преувеличеніе значенія преимуществъ св. Петра, и значенія текстовъ св. Писанія и выраженной св. отцевъ, упоминавшихъ объ этомъ;

Искаженіе смысла этихъ текстовъ, съ примѣненіемъ ихъ къ римскому епископу;

Историческое заблужденіе, представлявшее св. Петра первымъ епископомъ Рима;

Софизмъ, въ силу котораго изъ *восхваленій*, обращенныхъ къ личности св. Петра, составили преимущества, долженствовавшія переходить къ другимъ по приѣмству:

Таковы шаткія основанія, которыя римскій епископъ могъ принять, какъ доказательства въ подтвержденіе своей вселенской власти, присоединяя къ этому, какъ мы видѣли уже, составленіе ложныхъ документовъ и поддѣлку текстовъ.

Впрочемъ на Западѣ существовали, даже въ средніе вѣка, протесты противъ папскихъ посягательствъ, не говоря уже о великомъ и постоянномъ протестѣ христіанскаго Востока; но западные протесты были поглощены противоположнымъ мнѣніемъ, почти повсюду принятымъ; и когда, на зарѣ возрожденія (наукъ), нѣкоторые образованные люди очутились предъ лицомъ великаго папскаго заблужденія, то не осмѣлились уже возстать противъ него прямо; они примкнули къ посреднической системѣ, признанной ими обязательною для научнаго удовлетворенія, и чтобы не слишкомъ возставать противъ предрасудка, принятаго повсюду.

Первый формулировавшій эту систему яснымъ образомъ, былъ кардиналъ Куза, въ сочиненіи: *О католическомъ соглашеніи*. Замѣчательно, что этотъ кардиналъ составилъ свою систему въ Римѣ, въ пятнадцатомъ столѣтіи, и пользовался высокою славою святости. Поэтому его свидѣтельство обладаетъ величай-

шею важностію. Именно онъ училъ 1), что первенство одного епископа въ Церкви истекаетъ изъ божественнаго права; 2) что оно даровано было св. Петру.

Этимъ двумя утвержденіями онъ сдѣлалъ уступку общепринятому заблужденію, на которое не осмѣлился напасть прямо. Онъ предпринялъ или казался расположеннымъ истолковать св. Писаніе, сообразно съ принятымъ толкованіемъ въ Римѣ; но въ то же время онъ не хотѣлъ оспаривать историческихъ документовъ, которые доказывали, что первенство римскаго епископа по происхожденію своему есть чисто церковное.

Поэтому онъ присовокупилъ, что 1) первенство, со смертію Петра, перешло къ самой Церкви, которая имѣетъ право переносить его на кого пожелаетъ; 2) что Церковь даровала первенство епископу Рима; 3) что если этотъ епископъ окажется недостойнымъ, то она можетъ перенести его первенство на того, кого изберетъ.

Изъ этой системы открывается, что римскій епископъ обладаетъ первенствомъ только по *церковному праву*, и что онъ пользуется преимуществами, соединенными Церковію съ этимъ первенствомъ.

Кардиналъ Куза имѣлъ послѣдователей. Во Франціи, въ шестнадцатомъ столѣтіи, его ученіе было общепринятымъ; Доминикъ Де-Сото проповѣдовалъ его въ Испаніи; и кардиналъ Д'Айли былъ согласенъ по этому пункту съ ученымъ Фоше ¹⁾.

Римъ былъ очень далекъ отъ осужденія этого древняго галликанства, который, такъ сказать, зародился въ его нѣдрахъ. Но вскорѣ появились іезуиты и принялись систематизировать ученіе, которое папство старалось развивать въ теченіи среднихъ вѣковъ; они позаботились сообщить ему научную состоятельность, равно какъ и маску каѳоличности.

Белларминъ можетъ быть признаваемъ основателемъ современнаго папства; это онъ положилъ начала, практическія послѣдствія коихъ обнаружили въ наши дни, въ *Силлабусъ* и въ опредѣленіяхъ Ватиканскаго собора. Всѣ іезуиты пришли

1) Pet. de Alliaco, ap. Gerson; t. I-er; Fauchet, *Traité des libertés de l'Eglise gallicane*.

на помощь своему отцу Беллярмину, то сочиненіями, написанными въ томъ же смыслѣ, то проповѣданіемъ въ школахъ. Постоянно практически осуществляемое папствомъ, іезуитское ученіе приобрѣло многочисленныхъ и могущественныхъ послѣдователей; и голликанизмъ семнадцатаго столѣтія долженъ былъ перемѣниться, чтобы избѣжать разрыва въ Римѣ.

Именно въ это время Боссюэтъ попытался ввести компромиссъ между древнимъ галликанизмомъ и іезуитскимъ папствомъ. Въ принципѣ онъ признавалъ, что папа обладаетъ первенствомъ по *Божественному праву*, но присовокуплялъ, что преимуществами этого первенства надобно пользоваться въ согласіи съ епископатомъ и въ предѣлахъ, опредѣленныхъ церковными законами.

Папство не осудило этой системы; оно понимало, что отъ ней надобно сдѣлать лишь одинъ шагъ, чтобы перейти къ іезуитскому ученію; что система эта не логична и не продержится долго предъ наступательнымъ и энергичнымъ дѣйствіемъ іезуитовъ, въ нѣдрахъ римской церкви. Да и Боссюэтъ былъ слишкомъ большой гонимъ, чтобы не видѣть нескладности системы, въ которой власть *божественная*, обладаемая *однимъ по привѣ божественному*, была подчинена *низшимъ* людямъ и *церковнымъ* законамъ. Но онъ надѣялся склонить Римъ, посредствомъ уступокъ, отказаться отъ чрезмѣрныхъ притязаній; онъ думалъ, что второе положеніе его системы уничтожитъ первое. Но случилось противоположное.

Галликанизмъ Боссюэта и галликанскаго собранія 1682 г. мало по малу переходилъ отъ уступокъ къ уступкамъ, до уступокъ Фрейссину и кардинала Боссюэта, чтобы наконецъ достигнуть уступокъ Маре, Гратри и Дюпанлу. Проповѣдь и дѣятельность іезуитовъ создала папистическую массу, для которой всякое ученіе должно разсѣваться предъ ученіемъ всемогущаго и непогрѣшимаго папы. Эта масса, неразумная и фанатическая при своемъ невѣжествѣ, сдѣлалась столь могущественною въ римской Церкви, что наложила свою волю на епископовъ; въ присутствіи и въ согласіи съ этою массою Пій IX формулировалъ и провозгласилъ всѣ пункты іезуитскаго ученія, какъ божественные догматы.

До нашихъ дней еще можно было спорить о природѣ и объемѣ папскаго ученія. Когда существовали различныя галликанскія системы, не осужденныя открыто, тогда еще можно было, при приведеніи данныхъ такой или иной системы, оспаривать точность упрековъ, направленныхъ противъ папскихъ притязаній. Теперь это не такъ. Галликанизмъ самый утонченный прогнанъ въ свои послѣдніе окопы, такъ что ему ничего болѣе не остается, какъ подчиниться подобно Маре, послѣднему и весьма безобидному защитнику его; или всецѣло порвать связь съ папскимъ заблужденіемъ, чтобы возвратиться къ православію первыхъ восьми вѣковъ, сохраненному на христіанскомъ Востокѣ.

Поэтому мы не имѣемъ надобности, для доказательства разнголасія, существующаго между ученіемъ первыхъ восьми вѣковъ и ученіемъ современной римской церкви, приводить большое число свидѣтельствъ. Достаточно послѣдняго Ватиканскаго собора. Папа его созвалъ, онъ предсѣдательствовалъ на немъ, онъ утвердилъ и обнародовалъ его. Ни одинъ западный епископъ не протестовалъ; огромное большинство епископовъ приняли его декреты съ энтузіазмомъ; подчинились и тѣ, которые въ началѣ, повидимому, хотѣли сопротивляться заблужденію. Поэтому мы можемъ утверждать, не опасаясь противорѣчій, что Римъ исповѣдуетъ теперь относительно указанныхъ нами девяти пунктовъ ученіе, діаметрально противоположное ученію первоначальной западной церкви, и это ученіе можно формулировать слѣдующимъ образомъ:

1. Римскій епископъ обладаетъ, по божественному праву, верховенствомъ надъ всѣми епископами; и никакой епископъ не можетъ быть законнымъ, если не будетъ его повѣреннымъ (délégué) и не получить отъ него посвященія (institution);

2. Его власть возвышается надъ властію всѣхъ остальныхъ епископовъ, подобно тому, какъ власть св. Петра возвышалась надъ властію остальныхъ апостоловъ;

3. Папа по божественному праву обладаетъ преимуществами предъ всѣми другими епископами;

4. Одинъ онъ есть центръ и образъ (signe) единства Церкви;

5. Именно онъ непогрѣшимо сохраняетъ откровенныя истины;

онъ обладаетъ правомъ сообщать имъ полезное, по его мнѣнію, развитіе, и пользуется этимъ правомъ безъ возможности опиньбиться;

6. Онъ провозглашаетъ новые догматы, и изъ самаго факта этого провозглашенія слѣдуетъ, что эти новые догматы составляли часть вѣрованій Церкви и существовали по преданію *въ скрытомъ состояніи*. Когда папа провозглашаетъ новый догматъ, тогда епископы и вѣрные должны лишь подчиняться его непогрѣшному слову;

7. Вселенскіе соборы были созываемы не для засвидѣтельствованія непрерывной и вселенской вѣры Церкви, но для болѣе торжественнаго заявленія о папской власти;

8. Одинъ онъ обладаетъ учительною властію и провозглашаетъ догматы въ силу своей собственной власти;

9. Единственное средство быть католикомъ состоитъ въ подчиненіи папѣ.

Сближая эти девять положеній съ положеніями, въ которыхъ мы кратко формулировали ученіе первыхъ вѣковъ, ясно, что существуетъ полная и абсолютная противоположность между древнимъ католическимъ ученіемъ и современнымъ папскимъ ученіемъ; что папа, проповѣданіемъ новаго ученія, отвергаетъ многіе члены вѣры, на примѣръ тѣ, которые относятся 1) къ единству апостоловъ и епископовъ; 2) къ традиціональной власти *Церкви*; 3) къ епископской обязанности, состоящей въ томъ, что всѣ епископы равно суть эхо представляемыхъ ими Церквей, такъ что Церковь говоритъ посредствомъ ихъ; 4) къ природѣ единства, состоящаго въ непрерывномъ и вселенскомъ единеніи въ вѣрованіяхъ.

Можно поэтому сказать, что папство, своими новыми ученіями, отвергаетъ католическое правило вѣры, авторитетъ Церкви, существенный характеръ епископата, всецѣло разстраиваетъ Церковь и отвергаетъ божественное установленіе ея.

Такова первая ересь папства.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1895 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1895 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣншиковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **65 р. съ пересылкою.**

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Вошіе внутри насъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1895 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Марта 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

С Л О В О

ВЪ НЕДѢЛЮ ПРАВОСЛАВІЯ.

Объ иконопочитаніи.

*Пречистому Твоему Образу покланяемся, Благій,
просяще прощенія прегрѣшеній нашихъ, Христе Бо-
же; волею бо благоволилъ еси плотію взыти на крестъ
да избавиши, яже создалъ еси, отъ работы вражія.
Тѣмже благодарственно вопіемъ Ти: радости испол-
нилъ еси вся, Спасе Нашъ, пришедый спасти міръ.
(Троп. въ нед. правосл.).*

Настоящее воскресенье, называемое недѣлею православія, побуждаетъ насъ перенестись мыслию къ тому отдаленному времени, когда произошли событія, давшія поводъ къ установленію особаго празднованія этой недѣли. Мы переносимся мыслию къ восьмому вѣку, ознаменовавшемуся въ исторіи церкви релігіознымъ движеніемъ, извѣстнымъ подъ именемъ иконоборчества. Въ началѣ восьмага вѣка явилось мнѣніе, что принятое въ церкви поклоненіе иконамъ есть идолопоклонство, несогласное съ духовнымъ характеромъ христіанскаго ученія и прямо противное заповѣди Божіей о непоклоненіи кумирамъ. Мнѣніе вызвало споръ, а споръ перешелъ во вражду и борьбу между сторонниками противоположныхъ мнѣній. Въ движеніи затѣмъ приняла участіе гражданская власть и, къ бѣдствію церкви, послѣдовалъ цѣлый рядъ византійскихъ императоровъ, принимавшихъ сторону противниковъ иконопочитанія. Получивъ поддержку гражданской власти, иконоборцы ничѣмъ не стѣснялись, чтобы излить свою ненависть къ св. иконамъ и почи-

тателямъ ихъ. Иконы выбрасывались изъ храмовъ и домовъ и сожигались на площадяхъ, а почитатели иконъ были подвергаемы заключенію и жестокимъ казнямъ: нѣкоторые были обезглавливаемы, иные бросаемы были въ море, другіе лишались глазъ, языка, рукъ и ногъ. Такая ожесточенная борьба продолжалась до конца восьмага вѣка, когда благочестивая царица Ирина созвала седьмой вселенскій соборъ, который и утвердилъ иконопочитаніе. Но и послѣ этого еще были случаи гоненія противъ иконопочитанія, и только въ началѣ девятого вѣка, при императрицѣ Θεодорѣ, торжественно среди величественнаго константинопольскаго храма было совершенно восстановлено иконопочитаніе, и были преданы анаѣмъ всѣ отступники отъ православія. Тогда же было установлено въ первую недѣлю четырехдесятницы всегда особымъ богослужebнымъ чиномъ воспоминать торжество православія.

При размышленіи о приведенныхъ событіяхъ самъ собою возникаетъ вопросъ: ужели значеніе иконъ такъ важно для вѣры, что одни съ такимъ ожесточеніемъ возставали противъ почитанія ихъ, а другіе съ такою ревностію и твердостію отстаивали его;—одни доходили до крайней жестокости въ преслѣдованіи иконопочитателей, а другіе почитали своимъ долгомъ ради иконъ идти въ воду, огонь и подъ мечъ? Ужели иконопочитаніе имѣетъ такое важное значеніе въ ряду другихъ установленій церкви, что для рѣшенія спора о немъ и для умиротворенія церкви надо было собирать вселенскій соборъ?—Да. Уже самая сила и продолжительность борьбы говорить о важности предмета, изъ за котораго велась она, но и помимо этого есть много основаній и доводовъ, на которыхъ утверждается важное значеніе иконъ, дѣлающее ихъ безусловно необходимыми въ церкви Христовой.

Церковь должна дать членамъ своимъ всѣ возможныя средства къ устроенію спасенія ихъ; для этой цѣли и основана она Господомъ Иисусомъ Христомъ. Пользуясь для достиженія своихъ цѣлей многими благодатными средствами, дарованными ей Божественнымъ Основателемъ ея, церковь въ то же время не можетъ пренебрегать и другими средствами, если только они такъ или иначе ведутъ къ той же цѣли, т. е. спасенію хри-

стіанъ. Многіе изъ этихъ средствъ такъ важны по своему благотворному дѣйствію, что церковь не предлагаетъ только, но узаконяетъ ихъ для членовъ своихъ, какъ обязательныя; таковы: богослуженіе со всѣми чтеніями и обрядами, употребляемыми при немъ, посты, иконопочитаніе и вообще все, въ чемъ выражается внѣшнее богопочитаніе.

Мы хрістіане призваны къ духовному совершенству. „*Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный*“, сказалъ Господь Іисусъ Христосъ (Ев. отъ Матѣ. 5, 48). Указавъ намъ въ этомъ высочайшую цѣль нашей жизни, Господь въ Себѣ Самомъ далъ намъ образъ, которому мы должны подражать въ стремленіи нашемъ къ совершенству. Онъ для того и сошелъ на землю, училъ, совершалъ чудеса, претерпѣлъ страданія и смерть, чтобы оставить намъ образъ, да послѣдуемъ ему. Этотъ свѣтлый, дивный, божественный образъ силою своею вызвалъ безчисленные сонмы подражателей, которыхъ мы называемъ святыми Божіими. Эти избранники Божіи, хриstopодражательною жизнію достигшіе небеской силы, въ свою очередь оставили намъ каждый свой образъ, дабы мы подражали имъ, какъ они Христу (1 Кор. 4, 16). Эти образы православная церковь увѣковѣчила въ своихъ священныхъ книгахъ и призывая чадъ своихъ ко богослуженію, здѣсь въ чтеніяхъ и пѣснопѣніяхъ изображаетъ предъ ними Господа и святыхъ Его. Цѣль этихъ изображеній заключается не въ томъ только, чтобы дать намъ правила, во что вѣровать, что дѣлать и чего не дѣлать, а чтобы дѣйствовать на нашу душу: дать мысль для ума, возбудить чувство, подвинуть волю нашу, словомъ—увлекать насъ величіемъ добродѣтели на путь совершенства.

Но достаточны ли для этой цѣли однѣ священныя книги?—Нѣтъ. Въ нихъ даны словесные образы, которые доступны только для мысленнаго взора и могутъ быть воспринимаемы только умомъ. Но много требуется условій съ нашей стороны для того, чтобы изображенное словомъ во всей полнотѣ было воспринято и запечатлѣлось въ насъ, безъ чего оно и не можетъ быть дѣйствительно. Чтобы видѣть это, представимъ себѣ то множество людей простыхъ, не умѣющихъ или лишенныхъ возможности читать книги, не привыкшихъ къ глубокому раз-

мышленію, необходимостью погруженныхъ въ земныя, обыденныя заботы и тѣлесный трудъ. Легко ли такимъ людямъ усвоить чтенія и пѣснопѣнія о предметахъ высокихъ, извлечь изъ нихъ главную мысль, составить себѣ изъ отдѣльныхъ чертъ цѣльный образъ и все это затѣмъ удерживать въ душѣ среди труда и заботъ о насущныхъ потребностяхъ? Представимъ за тѣмъ и тѣхъ, которые по образованію и общественному состоянію не находятся въ положеніи, о которомъ мы сказали. Не приходятъ ли и изъ нихъ многіе во храмъ прямо отъ заботъ и занятій житейскихъ, ничего общаго не имѣющихъ съ тѣми высокими предметами, о которыхъ потомъ слышать въ храмѣ, и не отвлекаются ли и они мыслию къ тому, что дома оставили, или что ожидаетъ ихъ? Всегда ли и всѣ ли они, какъ должно, заблаговременно готовятъ душу свою соотвѣстственнымъ чтеніемъ и размышленіемъ къ свободному воспріятію, пониманію и запечатлѣнію того, что изображается въ церковныхъ чтеніяхъ и пѣснопѣніяхъ? Нашъ собственный опытъ, навѣрно, отвѣтитъ намъ отрицательно. Всѣ эти явленія, конечно, не должны бы имѣть мѣста въ христіанскомъ обществѣ, но они всегда бываютъ, а потому всегда препятствуютъ благотворному дѣйствію на насъ примѣровъ жизни святыхъ Божіихъ, изображаемыхъ въ священныхъ книгахъ.

Не то — образъ вещественный, или икона. Онъ доступенъ чувственному зору и, дѣйствуя на внѣшнее чувство, легко производитъ впечатлѣніе на душу, которое въ свою очередь сообщаетъ ей соотвѣтствующее духовное настроеніе. Такъ какъ икона дѣйствуетъ на внѣшнее чувство, то впечатлѣніе отъ нея доступно и образованному и простому христіанину.

Вотъ первая причина, почему православная церковь установила и ревностно сохраняетъ иконопочитаніе. Она этимъ приспособляется къ той особенноти челоѣческой природы, что все видимое, чувственное доступно для ума и чувства, чѣмъ отвлеченное и духовное. Православная церковь приходитъ на помощь челоѣку и желаетъ облегчить ему усвоеніе высокихъ примѣровъ добродѣтели и правилъ благочестія. Она желаетъ сдѣлать такъ, чтобы высокіе образы добродѣтели являлись намъ не въ книгахъ только, а какъ бы самолично и ви-

димо для чувственнаго взора; она желаетъ, чтобы они являлись предъ нами въ свойственномъ имъ видѣ и жили съ нами, напечатлѣваясь въ нашей памяти и воображеніи.

И мы не можемъ не признать весьма благотворнаго дѣйствія св. иконъ на нашу душу. Конечно, если только человѣкъ сознательно,—сомнѣніемъ или отрицаніемъ,—или несознательно,—погруженіемъ въ матеріальные интересы и чувственную жизнь, самъ заграждаетъ доступъ въ его душу духовнымъ, святымъ впечатлѣніямъ, то не удивительно, если на такового иконы не оказываютъ дѣйствія. Но если мы находимся въ лучшихъ условіяхъ, то мы не можемъ не чувствовать дѣйствія на насъ св. иконъ, когда находимся предъ ними. Господь Іисусъ Христосъ, Его Пресвятая Матерь и всѣ Святые на иконахъ видимо предстаютъ предъ нами въ тѣхъ состояніяхъ, которыя наиболѣе могутъ вызывать благочестивыя мысли и чувства. При внимательномъ взглядѣ на нихъ мы не можемъ не чувствовать, что предъ нами—иной міръ, отъ котораго мы далеки стали, о которомъ забываемъ, но къ которому должны стремиться. Внимательно всматриваясь въ полное любви и милости выраженіе ликовъ Спасителя и Его Пречистой Матери,—въ сосредоточенное, или строгое, или молитвенное выраженіи ликовъ св. угодниковъ Божіихъ, взирая на ихъ тѣлесное положеніе и облаченіе, мы находимъ много побужденій къ тому, чтобы сознать нашу грѣховность, привести на память нашу жизнь и осудить ея суетность, почувствовать необходимость и расположеніе покаяться и идти по иному лучшему пути тѣхъ, лики коихъ видимъ предъ собою. Такое именно дѣйствіе усваиваетъ св. иконамъ и церковь; она смотритъ на нихъ, какъ на средство вызывать въ насъ мысли о предметахъ вѣры и возбуждать благочестивыя чувства. Это можно видѣть изъ приведенной нами церковной пѣсни. Въ ней съ поклоненіемъ пречистому образу Спасителя соединяется воспоминаніе о пришествіи Его въ міръ и страданіяхъ на крестѣ для спасенія созданія своего отъ порабожденія діаволу, воспѣвается благодарственная пѣснь за эти благодѣянія Божіи и возносится прошеніе о прощеніи прегрѣшеній нашихъ. Несомнѣнно, что тѣ, которые сохранили способность къ воспріятію духовныхъ впе-

чатлѣніи, не нуждаются въ подтвержденіи сказаннаго вами о дѣйствіи св. иконъ на душу человѣка: но кто по суетности своей не могъ испытать на себѣ дѣйствія св. иконъ, тотъ въ благотворности его можетъ убѣдиться изъ опыта другихъ. Достаточно для этого намъ вспомнить хотя бы тотъ, благотворный по своимъ послѣдствіямъ, переворотъ, которой произведенъ былъ въ душѣ св. князя Владиміра иконою страшнаго суда Божія, или—тѣ чувства и мысли, которыя наполнили души пословъ его, когда они были въ православномъ храмѣ въ Константинополѣ и не знали, гдѣ они находятся,—на землѣ, или на небѣ. Такое благотворное значеніе иконопочитанія служить уже доказательствомъ необходимости его.

То обстоятельство, что ни Самъ Господь Іисусъ Христосъ, ни апостолы Его не оставили намъ положительной заповѣди относительно употребленія иконъ, еще не можетъ говорить противъ необходимости ихъ. Православная церковь имѣетъ самое положительное и рѣшительное свидѣтельство о томъ, что иконопочитаніе не только не противно волѣ Господа, но угодно Ему. Это—свидѣтельство Самаго Господа, Пречистой Его Матери и угодниковъ Божіихъ. Они избрали св. иконы орудіемъ для ниспосланія благодатной чудесной помощи своей чтущимъ св. иконы и съ вѣрою молящимся предъ ними. Первый примѣръ благодатнаго дѣйствія чрезъ св. икону благоволилъ явить Самъ Господь Іисусъ Христосъ. Преданіе говоритъ, что Едескій князь Авгарь, будучи болѣнъ и надѣясь получить исцѣленіе, просилъ Господа придти къ нему; Господь вмѣсто Себя послалъ ему на платѣ свой образъ, и Авгарь, принявъ его, получилъ исцѣленіе. Затѣмъ, Константинополь, бывшій долгое время средоточіемъ православія, не разъ подвергался опасности отъ разныхъ враговъ; греки взывали о помощи къ Господу и Его Пречистой Матери, и небесная помощь являлась имъ въ св. иконахъ неожиданно и сверхъестественно. Впослѣдствіи, когда съ принятіемъ православной вѣры стали возноситься молитвы предъ св. иконами въ православной Руси, благодать отъ св. иконъ не замедлила явиться и на нашемъ отечествѣ. Кому не извѣстно, какъ много разъ икона Божіей Матери спасала наше отечество, когда оно находилось въ тяжелыхъ и бѣдственныхъ обстоятельствахъ. Невозможно въ краткомъ словѣ пере-

числить случаи помощи отъ св. иконъ въ общественныхъ бѣдствіяхъ и опасностяхъ. А сколько благодѣній излилось и изливается отъ св. иконъ, и преимущественно иконы Божіей Матери, на безчисленное множество больныхъ и несчастныхъ, на мольбу которыхъ Заступница рода нашего какъ бы Сама приходитъ въ своихъ иконахъ съ любовію, врачевствомъ и утѣшеніемъ! Всѣ эти благодѣнія не только подтверждаютъ важность и необходимость иконъ, но даютъ новое побужденіе благоговѣнно чтить ихъ. Онѣ какъ бы говорятъ: молись, христіанинъ, и молись не въ пустое пространство, а предъ ликами Господа и св. угодниковъ; чрезъ нихъ ты можешь получать не только духовную пользу, но и вещественную помощь въ несчастіи твоёмъ.

Но этимъ не ограничивается значеніе иконопочитанія. Оно важно еще тѣмъ, что съ нимъ неразрывно связано внутреннее богопочитаніе и почитаніе св. угодниковъ, друзей Божіихъ, оно служитъ внѣшнимъ выраженіемъ нашего религіознаго убѣжденія, оно есть наружное исповѣданіе нашей вѣры. Для уясненія этой стороны предмета перенесемъ наше вниманіе на другія области проявленія духовной жизни. Мы видимъ, что человѣчество никогда не жило и не можетъ жить безъ наружнаго выраженія того, что составляетъ драгоцѣнное состояніе его духа. Мы видимъ, что и внѣ религіозной области человѣчество имѣетъ такіа убѣжденія и основанныя на нихъ желанія, цѣли и стремленія, которыми оно дорожитъ, какъ драгоцѣннымъ своимъ сокровищемъ. Тѣ избранники, которые своими духовными дарованіями, жизнію и дѣятельностію послужили къ осуществленію лучшихъ желаній и достиженію добрыхъ цѣлей и высшихъ стремленій человѣчества, обыкновенно пользуются признательностію и уваженіемъ современниковъ и потомства. Современники стараются въ изображеніяхъ увѣковѣчить ихъ лица; ближайшіе потомки называютъ ихъ замѣчательными и великими и воздвигаютъ имъ такіе или иные памятники, увѣковѣчивающіе ихъ имена и дѣянія. Послѣдующія, отдѣльныя поколѣнія обыкновенно оказываютъ различные внѣшніе знаки уваженія и почтенія по отношенію къ памятникамъ великихъ людей и этимъ выражаютъ, что они проникнуты тѣми же убѣжденіями, что они живутъ тѣми же

желаніями и стремленіями, выразителями которыхъ были эти люди. Такъ было всегда и у всѣхъ народовъ; поэтому нельзя не признать того, что это явленіе всеобщее и естественное, что это есть потребность человѣческаго духа. Но если такъ, если эта потребность духа удовлетворяется въ другихъ областяхъ его жизни, то почему же она не должна удовлетворяться въ области религіи? Развѣ не такъ же естественно и необходимо—потребно христіанамъ изображать ликъ Господа Іисуса Христа, своего Божественнаго Учителя и Спасителя,—изображать крестъ и страданія на немъ нашего Божественнаго Икупителя и Примирителя съ Богомъ,—изображать Пречистую Матерь Божію, послужившую тайнѣ нашего искупленія? Развѣ не такъ же потребно изображать св. апостоловъ, мучениковъ, святителей и прочихъ угодниковъ Божіихъ, которые своими трудами, жизнію и ученіемъ послужили или устроенію церкви Христовой, или уясненію и приложенію къ жизни Божественнаго ученія, или оставили намъ высокіе примѣры живой вѣры и жизни по вѣрѣ? Развѣ не потребностію нашею должно быть почитаніе Господа и святыхъ Его чествованіемъ ихъ ликовъ чрезъ поклоненіе, кажденіе, возженіе лампадъ и свѣчей? Области проявленія духа человѣческаго различны, но духъ одинъ; значить, и потребности его однѣ, а если такъ, то почитаніе иконъ въ области вѣры необходимо, оно—потребность вѣрующей и благочестивой души.

Вѣра и благочестіе безъ иконопочитанія—болѣе чѣмъ сомнительны. Кто любитъ Господа, тотъ не можетъ не желать взирать на ликъ Его, кому дорого спасеніе, тотъ не постыдится лобызать крестъ Христовъ, на которомъ совершенно спасеніе наше страданіями и смертію Сына Божія; кто высоко ставитъ святость и стремится къ ней, тотъ не постыдится почитать лики святыхъ Божіихъ; кто глубоко сознаетъ необходимость въ божественной помощи и благодати, тотъ не постыдится преклонять колѣна предъ св. иконами и молиться. Опытъ свидѣтельствуетъ, что кто не почитаетъ святыхъ иконъ, тотъ не почитаетъ и того, кого онѣ изображаютъ. Такъ было съ иконоборцами въ восьмомъ вѣкѣ. Въ своей враждѣ къ иконамъ они дошли до того, что отвергли святость апостоловъ, святителей, мучениковъ-чудотворцевъ и даже Матери Божіей. Такъ же посту-

паетъ теперь лютеранство и всѣ, развившіяся изъ него, секты.— Могутъ, впрочемъ, возражать намъ, что лютеране и безъ иконопочитанія сохраняютъ вѣру въ Бога, о чемъ свидѣлствуютъ ихъ храмы и богослуженіе,—что и они соединяютъ вѣру съ добрыми дѣлами, о чемъ говорятъ многочисленныя учрежденія ихъ въ духѣ любви христіанской. Но что можно сказать объ этой вѣрѣ? Эта вѣра близко граничитъ съ невѣріемъ: это такая вѣра, которая не себѣ подчиняетъ разумъ, а сама подчиняется ему; это-та вѣра, которая даетъ разуму право признавать и отрицать все, что онъ пожелаетъ; эта вѣра служила и служитъ источникомъ отрицанія и положительнаго невѣрія.—Опытъ также свидѣлствуетъ, что, чѣмъ сильнѣе вѣра, чѣмъ устойчивѣе убѣжденія, тѣмъ болѣе внѣшнихъ обнаруженій благочестія, тѣмъ болѣе ревностно почитаются св. иконы; съ упадкомъ же силы вѣры, ослабляется и внѣшнее благочестіе. Несомнѣнно, что старое время у насъ было лучшимъ временемъ нашего православія: наши предки далеки были отъ всякихъ сомнѣній относительно предметовъ вѣры. Въ то же время мы знаемъ, что наши благочестивые предки лучше насъ сознавали значеніе св. иконъ: они въ немаломъ количествѣ имѣли ихъ въ своихъ домахъ, гдѣ отводили для нихъ самое видное и лучшее мѣсто, богато украшали ихъ и возжигали предъ ними лампы; они ставили иконы не только въ домахъ, а и на воротахъ, на улицахъ и площадяхъ, при дорогахъ и источникахъ; они брали ихъ съ собою на войну и въ путешествія. Въ настоящее время,—нельзя въ этомъ не сознаться,—вѣра не такъ сильна, сомнѣніе различными путями и подъ разными видами проникло въ умы послѣднихъ поколѣній и порождаетъ нынѣ иногда отрицательное, а чаще всего равнодушное отношеніе къ предметамъ вѣры. Вмѣстѣ съ этимъ мы видимъ равнодушіе,—если не болѣе,—и къ св. иконамъ и другимъ внѣшнимъ выраженіямъ вѣры. Нынѣ не вездѣ можно встрѣтить иконы и въ домахъ; многіе теперь стыдятся ставить большія иконы съ лампадами и кіотами, прежнія иконы замѣняютъ такими малыми, что ихъ легко можно и не примѣнить. Нынѣ не всякій считаетъ своею обязанностію обнажить голову, проходя мимо храма или часовни, при встрѣчѣ церковной процессіи и даже особенно чтимой святыни.

Но если истинно и глубоковѣрующій человѣкъ не можетъ не стремиться выражать свою вѣру въ почитаніи св. иконъ, то съ другой стороны и иконопочитаніе не можетъ не быть полезнымъ для вѣры. Несомнѣнно, что св. иконы, если мы ихъ достойно чтимъ, поддерживаютъ интересъ къ предметамъ вѣры, укрѣпляютъ наши религіозныя убѣжденія, будятъ наше нравственное чувство и тѣмъ удерживаютъ насъ отъ погруженія въ исключительно матеріальные интересы и чувственную жизнь. Если такъ смотрѣть на значеніе иконъ для вѣры,—а иначе и нельзя смотрѣть,—то не должны ли мы понимать послѣднія, на нашихъ глазахъ бывшія, прославленія св. иконъ чудесными явленіями, какъ знаменія времени? Не есть ли это особое дѣйствіе Промысла Божія, явленное въ виду духовно-нравственного недуга нашего времени? Знаменательно то, что въ послѣднее время нѣкоторыя иконы Пресвятыя Богородицы прославлены чудесами не только въ малоизвѣстныхъ мѣстностяхъ отечества нашего, а и въ многолюдной столицѣ, не въ средѣ темнаго народа, въ простотѣ котораго вѣра еще сильна, а въ высшихъ классахъ общества, гдѣ наиболѣе она поколебалась. Не для того ли явлено это милостію Божіею, чтобы укрѣпить вѣру тамъ, гдѣ она поколеблена, усилить ее тамъ, гдѣ она ослабѣла и вселить ее туда, гдѣ она утрачена.

Итакъ, если св. иконы возносятъ мысль нашу къ небу и небожителямъ, если они возбуждаютъ въ насъ святыя мысли, чувства и желанія и этимъ способствуютъ вліянію на насъ высокихъ образцовъ добродѣтели,—если иконопочитаніе соответствуетъ потребности истинно вѣрующей души, выражая ея мысли и желанія, если оно питаетъ нашу вѣру, то мы имѣемъ много основаній радоваться о томъ, что принадлежимъ православной церкви, которая научила насъ чтить св. иконы. Мы имѣемъ много побужденій поддерживать въ себѣ святое чувство почтенія и благоговѣнія къ св. иконамъ и воспитывать это чувство въ молодыхъ поколѣніяхъ, не стыдясь открыто, въ принятыхъ церковію наружныхъ знакахъ, исповѣдывать, что мы вѣруемъ въ Бога и чтимъ св. угодниковъ Его. Аминь.

Свящ. Іоаннъ Гончаревскій.

Отношеніе евангельскаго правоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа.

(Продолженіе *).

В) Изрекши свою заповѣдь о цѣломудріи, Спаситель продолжаетъ Свои нравственныя наставленія слѣдующими словами: Сказано также, что если кто разведется съ женою своею, пусть дастъ ей разводную (Второз. 24, 1). А Я говорю вамъ: кто разведется съ женою своею, кромѣ вины любодѣянія, тотъ подаетъ ей поводъ прелюбодѣйствовать, и кто женится на разведенной, тотъ прелюбодѣйствуетъ (Матѣ. V, 31—32). Здѣсь, какъ и въ предыдущихъ случаяхъ, Іисусъ Христосъ цитуетъ постановленіе Моисеева закона по вопросу объ условіяхъ бракорасторженія и противопоставляетъ этому постановленію Свою заповѣдь касательно этого-же предмета, восполняя и усовершая ветхозавѣтное постановленіе. Чтобы видѣть, въ чемъ состояло это послѣднее и въ чемъ заключается новизна Христовой заповѣди, приведемъ его полностію. Если кто возьметъ жену и содѣлается ея мужемъ, и она не найдетъ благоволенія въ глазахъ его, потому что онъ находитъ въ ней что-нибудь противное (*ervath dabar*), и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее, и она выйдетъ изъ дома его, пойдетъ, и выйдетъ за другаго мужа, но и сей послѣдній мужъ возненавидитъ ее и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего, или умретъ сей по-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 4, за 1895 г.

сладкій мужъ, взявшій ее себѣ въ жену: то не можетъ первый ея мужъ, отпустившій ее, опять взять ее себѣ въ жену, послѣ того, какъ она осквернена (Второз. XXIV, 1—4). Изъ приведеннаго постановленія закона Моисеева видимъ, что хотя онъ несомнѣнно не покровительствовалъ разводамъ и не поощрялъ ихъ, но въ то же время, вслѣдствіе жестокосердія евреевъ (Матѣ. XIX, 8) допуская разводъ, не ограничивалъ его какимъ-либо бесспорно яснымъ и опредѣленнымъ условіемъ. Какъ исполнителю или усовершенителю ветхозавѣтнаго закона въ его существенныхъ началахъ, Богочеловѣку предстояло постановить, вмѣсто прежнихъ сравнительно льготныхъ условій бракорасторженія, такое условіе, которое затрогивало-бы самое существо брачнаго союза и по нарушенію коего расторженіе брачныхъ узъ было-бы послѣдовательнымъ дѣломъ. Это-то и совершилъ Спаситель, указавъ въ выше приведенныхъ своихъ словахъ, вмѣсто прежняго условія, слишкомъ растяжимаго и дававшаго пищу разнымъ кривотолкамъ, новое условіе бракорасторженія, а именно: бесспорное и фактическое нарушеніе одной стороною супружеской вѣрности, дошедшею до самой тѣсной связи уже съ другимъ лицомъ, совершенно постороннимъ. Въ этомъ-то и заключается, съ одной стороны, восполненіе или усовершеніе Иисусомъ Христомъ ветхозавѣтнаго постановленія, а, съ другой, оригинальность или новизна Его собственнаго ученія о разводѣ.

Казалось-бы, все это такъ ясно и даже очевидно, что не должно было-бы вызывать иного мнѣнія. Между тѣмъ, нашъ толкователь—новаторъ, ради оправданія своей предвзятой идеи, старается какъ-либо уклониться отъ правильнаго пониманія дѣла. Такъ, онъ увѣряетъ, будто въ ветхозавѣтномъ законѣ причины развода несомнѣнно были *точно* опредѣлены и ограничены ¹⁾. Ограниченія и опредѣленія эти, по словамъ его, могутъ находить свое единственное объясненіе во взглядѣ ветхозавѣтнаго законодателя на бракъ, какъ на союзъ нерасторжимый. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ законодательныхъ книгъ, говоритъ авторъ, можно дѣйствительно находить *косвенный* намекъ на признаніе Моисеемъ нерасторжимости брачнаго сою-

¹⁾ Стран. 41 и 42 въ рассматриваемой брошюрѣ.

за. Такъ, законъ называетъ женщину, выпедшую послѣ развода за другого мужа, „оскверненною“, т. е. такимъ эпитетомъ, который прилагается и къ прелюбодѣямъ (Лев. XVIII, 20; Числ. V, 13 и др.). Далѣе, законодатель рѣшительно запрещаетъ священнику и первосвященнику брать за себя не только блудницу и опороченную, но и отверженную своимъ мужемъ, ибо они святы Господу Богу своему“ (Лев. XXI, 7 и 14—15). Здѣсь тоже можно видѣть намекъ на ту мысль, что вступленіе въ новый бракъ разведенной жены есть грѣхъ, оскверненіе, унижающее и того, кто беретъ ее въ замужество. Книжники же и фарисеи совсѣмъ не поняли идеальныхъ стремленій законодателя Моисея. Между ними во времена Христа былъ распространенъ, очевидно, самый широкій взглядъ на позволительность развода. Они допускали въ бракорасторженіи полнѣйшій произволъ мужа (Матѣ. XIX, 3). Допущеніе Моисеємъ развода казалось книжникамъ и фарисеямъ не уступкою грубости и жестокосердію народа, не простымъ только позволеніемъ (Матѣ. XIX, 8), а прямой заповѣдью и законнымъ предписаніемъ (Матѣ. XIX, 7). Понятно, что при такомъ взглядѣ случаи злоупотребленія со стороны мужа правомъ на разводъ должны были встрѣчаться очень не рѣдко. Противъ *этихъ-то* злоупотребленій и неправильныхъ взглядовъ на разводъ и направляетъ Господь Свою рѣчь, раскрывая *истинный* смыслъ *Моисеевыхъ* постановленій ¹⁾.

Какъ видимъ, нашъ толкователь-новаторъ и въ данномъ случаѣ никакъ не хочетъ признать, что Спаситель имѣетъ въ виду и постановленіе Моисеева закона и послѣднему противопоставляетъ Свое ученіе о бракорасторженіи, а чрезъ то провозглашаетъ новое законодательное слово. Не имѣя резонныхъ основаній отвергать, что Іисусъ Христосъ направляетъ Свое ученіе и противъ книжническаго и фарисейскаго взгляда на бракорасторженіе, мы, однако, не можемъ не признавать того, что противопоставляя Свое слово и толкованія Моисеева закона со стороны *этихъ* іудейскихъ учителей, Онъ прежде всего и главнымъ образомъ противопоставляетъ его постановленію этого закона.

¹⁾ Стр. 43—47 тамъ-же.

Что Спаситель дѣйствительно имѣлъ въ виду прежде всего Моисеевъ законъ, это, кромѣ другихъ неоспоримыхъ данныхъ, подтверждается даже соображеніями приведенными авторомъ для доказательства его мысли. Но прежде, чѣмъ укажемъ, какъ само опровергается у автора его противное нашему воззрѣнію, остановимся на цитатѣ Господа. Она, какъ мы видѣли, бесспорно относится къ постановленію Моисеева Закона и воспроизводитъ это постановленіе. Въ послѣднемъ-же рѣшительно никто не найдетъ сколько-нибудь опредѣленнаго и точнаго указанія на то, что мужъ въ правѣ домогаться развода съ своей женою только въ случаѣ допущеннаго ею нарушенія супружескихъ обязанностей и именно безусловной вѣрности мужу. Но этого мало. Вопреки мнѣнію нашего толкователя-новатора, будто въ Моисеевомъ законѣ были *точно* опредѣлены и ограничены причины развода, на самомъ дѣлѣ не находимъ ничего такого въ этомъ законѣ. Вѣдь сказать, что бракъ можетъ быть расторгнутъ, коль скоро жена не найдетъ благоволенія въ своемъ мужѣ и послѣдній усматриваетъ въ ней нѣчто противное, все не значить точно опредѣлить и ограничить причины развода. Мы справедливо выразились, что такое постановленіе можетъ подавать пищу разнообразнымъ кривотолкамъ ¹⁾. Все же, чѣмъ думалъ авторъ опровергнуть нашу мысль, только подтверждаетъ ее.

Вѣдь самъ-же онъ говоритъ о невозможности точно опредѣлить, и уяснить, что должно разумѣть подъ *ervath dabar* (противнымъ) въ женѣ дававшемъ ея мужу право на разводъ съ нею ²⁾? Авторъ-же указываетъ, какъ различно *можно* понимать это выраженіе и какъ различно *понимается* оно у разныхъ талмудистовъ. Не иной кто, а толкователь-же новаторъ *не* рѣшается утверждать, что подъ *ervath dabar* нужно разумѣть лишь вину прелюбодѣянія ³⁾. Говорить все это не значить-ли только повторять нашу же мысль, но другими словами? Это, очевидно, такъ и есть. Изъ собственныхъ словъ автора слѣдуетъ, что выраженіе:

¹⁾ Стр. 153 въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религозныя“ начала графа Л. Толстого.*

²⁾ Стр. 40 въ рассматриваемой брошюрѣ.

³⁾ Стр. 48 здѣсь-же.

errath dabar можно понимать и такъ, и иначе и что оно вовсе не опредѣляетъ съ потребной точностью причины дозволеннаго Моисеемъ развода. Но въ постановленіи Моисеевомъ обращаетъ на себя вниманіе не это только выраженіе. Тамъ указывается и на неблаговоленіе мужа къ женѣ, какъ будто на причину же развода, а между тѣмъ не опредѣляется съ какой-либо точностью, составляетъ-ли это неблаговоленіе особую, самостоятельную причину или нѣтъ? Вотъ почему нѣкоторые изъ іудейскихъ раввиновъ, по свидѣтельству автора-же разсматриваемой брошюры, придавали въ постановленіи Моисея о разводѣ даже главное значеніе словамъ: „если жена не найдетъ благоволенія въ глазахъ мужа“. Коль скоро нашъ толкователь—новаторъ обратилъ-бы вниманіе на то, какое значеніе придавали этимъ словамъ позднѣйшіе пророки, то онъ поостерегся-бы упрекать іудейскихъ раввиновъ за то, будто они „совсѣмъ не появляя идеальныхъ стремленій законодателя Моисея“. Пророкъ Милахія говоритъ, что Самъ Богъ повелѣлъ мужу отпустить свою жену, коль скоро онъ проникся ненавистью къ ней и не освобождается отъ этой ненависти (11, 16). Очевидно, Моисеевымъ законодательствомъ разводъ разрѣшенъ и по причинѣ одной ненависти мужа къ женѣ. Нѣтъ сомнѣнія, это сдѣлано ради устраненія наибольшаго зла, могущаго проистечь вслѣдствіе вынужденнаго сожителства мужа съ женою, совершенно ему опостылѣвшей. Причина-же, способная сколько-либо оправдать или объяснить эту ненависть, вовсе не опредѣляется ни въ Моисеевомъ законѣ, ни въ словахъ пророка Малахія, имѣющихъ, конечно, въ виду этотъ законъ, а не что-нибудь другое.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что, вопреки мнѣнію нашего толкователя—новатора, Иисусъ Христосъ направляетъ Свои слова касательно развода прежде всего и главнымъ образомъ противъ постановленія Моисеева закона съ цѣлю восполнить то, чего въ немъ не доставало, и усовершенить то, что было недостаточно совершеннымъ въ немъ. Хотя и Моисеевъ законъ не предоставлялъ дѣлъ развода только личному усмотрѣнію и желанію людей и стремился ограничить случаи бракорасторженія, однако же, въ силу особыхъ условій и ради предотвращенія тягчайшихъ золъ, принужденъ былъ нѣкоторой неопре-

дѣленностью своихъ постановленій оставить видное мѣсто и рѣшенію самихъ мужей. Спаситель-же, напротивъ, указалъ единственную и не подлежащую кривотолкамъ причину развода и чрезъ то окончательно изъялъ его изъ области личныхъ усмотрѣній и рѣшеній со стороны мужей и женъ.

Противъ этой истины ни сколько не говоритъ и все то, чѣмъ нашъ толкователь—новаторъ усиливается возвысить значеніе ветхозавѣтныхъ постановленій и умалить значеніе словъ Богочеловѣка о бракѣ и объ условіи его расторженія. Не даромъ-же самъ авторъ долженъ былъ признать, что въ ветхозавѣтныхъ законодательныхъ книгахъ можно находить лишь *косвенные* намеки на то, чему училъ со всей ясностью и опредѣленностью Спаситель. Но если бы было обращено надлежащее вниманіе на все то, что находимъ въ Моисеевомъ законѣ касательно брака, тогда авторъ не рѣшился бы говорить многое изъ того, что онъ теперь говоритъ. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что Моисеевъ законъ допускалъ двоеженство (Второз. XXI, 15), требовалъ отъ холостыхъ евреевъ жениться на женахъ братьевъ умершихъ (Второз. XXV, 5) и т. под. Достаточно имѣть въ виду это одно, чтобы признать, что ветхозавѣтное законодательство, по причинѣ особыхъ историческихъ условій, не могло имѣть и не имѣло тождественнаго воззрѣнія на бракъ и вообще на половыя отношенія съ ученіемъ Господа Іисуса Христа о всемъ этомъ. Моисеевъ законъ лишь подготавливалъ въ той или другой степени людей къ воспріятію возвышеннаго ученія Спасителя и о бракѣ, какъ и вообще о взаимномъ отношеніи между мужчинами и женщинами.

Г) Изложивши свое ученіе объ условіяхъ, при которыхъ допустимо расторженіе брака, Богочеловѣкъ преподаетъ людямъ новую заповѣдь касательно клятвы. *Еще слышали вы, говоритъ Онъ, что сказано древнимъ: не преступай клятвы, но исполняй предъ Господомъ клятвы твои* (Лев. XIX, 12; Второз. XXIII, 21). *А Я говорю вамъ: не клянись вовсе: ни небомъ, потому что оно престолъ Божій; ни землею, потому что она подножіе ногъ Его; ни Іерусалимомъ, потому что онъ городъ великаго царя; ни головою твоею, потому что не можешь ни одного волоса сдѣлать бѣлымъ или чернымъ. Но да будетъ слово*

ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ; а что сверхъ этого, то отъ лукаваго (Матѣ. V, 33—37). Формальное призваніе Самого Бога во свидѣтели для окончательнаго завѣренія другихъ въ истинности и непреложности какого-нибудь свидѣтельства или общанія не только допускалось Моисеевымъ закономъ, но даже положительно требовалось при судебномъ разбирательствѣ нѣкоторыхъ дѣлъ (Исх. XXII, 8 и II). Оставляя въ сторонѣ государственно-гражданскую сферу жизни и отказавшись отъ законодательствованія въ ней, какъ имѣющаго юридическій, а не религіозно-нравственный характеръ, Иисусъ Христосъ, въ качествѣ основателя и главы благодатно-духовнаго царства, предъявляетъ его сынамъ и дочерямъ высшую заповѣдь и въ данномъ случаѣ и противопоставляетъ ее прежде всего и главнымъ образомъ постановленіямъ Моисеева закона касательно клятвы. Смыслъ заповѣди Спасителя таковъ. Моисеевъ законъ требовалъ, чтобы евреи, открыто или формально призывая Самого Бога во свидѣтеля своихъ заявленій и общаній, говорили одну истину и отнюдь не измѣняли ей. Иисусъ-же Христосъ внушаетъ своимъ послѣдователямъ, чтобы они воспитали въ себѣ такое религіозно-нравственное настроеніе, при которомъ ихъ простое „да“ или „нѣтъ“ было-бы такъ-же вѣрнымъ и надежнымъ, какъ будто бы они формально свидѣтельствовались Самимъ Богомъ. Ветхозавѣтный законъ требовалъ, чтобы люди не обманывали, поклявшись даже Самимъ Богомъ, а Спаситель внушаетъ своимъ послѣдователямъ отличаться, по своему религіозно-нравственному настроенію, такой правдивостью, при которой возможно высказываніе лишь истины и немыслима никакая ложь. Моисеевъ законъ поставляетъ гарантію чело-вѣческой правдивости въ формальномъ призваніи Бога во свидѣтеля, а Иисусъ Христосъ—во всегдашнемъ благочестіи настроеніи сыновъ и дочерей благодатно-духовнаго царства. Въ ихъ средѣ, во взаимныхъ отношеніяхъ между ними, поэтому, становится излишнею формальная клятва именемъ Божиимъ. Если же они и должны давать ее въ особенныхъ случаяхъ, то-только потому, что вынуждаются къ ней подозрительностью, господствующею среди „людей міра сего“, ихъ недовѣрчивостью, которая въ свою очередь является плодомъ наблюдаемой въ

этихъ людяхъ склонности ко лжи, къ обману. По всему этому заповѣдь Богочеловѣка касательно клятвы, будучи прежде всего и главнымъ образомъ направлена противъ постановленій Моисеева закона, представляетъ дѣйствительно восполненіе или усовершеніе ихъ и должна быть названа несомнѣнно новой заповѣдью ¹⁾).

Противъ такого пониманія ученія Іисуса Христа о клятвѣ и Его отношенія къ ветхозавѣтнымъ постановленіямъ о ней очень рѣшительно и подробно высказывается нашъ толкователь-новаторъ. Рѣчь его весьма радикальна; онъ не только оспариваетъ господствующее въ средѣ православныхъ богослововъ воззрѣніе на занимающія наше вниманіе слова Спасителя въ нагорной проповѣди, но и отваживается поправлять ученіе Самого Богочеловѣка и св. апостола Павла о происхожденіи и цѣли употребленія клятвы. Было бы долго и утомительно разбирать весь трактатъ автора, довольно обширный по своимъ размѣрамъ, преисполненный не идущихъ къ дѣлу и даже противорѣчивыхъ разглагольствованій и построенный весьма несистематично. Въ нашей духовной литературѣ уже отмѣчены не только несостоятельность общаго воззрѣнія, раскрываемаго въ брошюрѣ автора, но въ частности неправильное и самопротиворѣчивое объясненіе имъ словъ Господа о клятвѣ ²⁾). Въ виду всего этого находимъ необходимымъ остановиться только на самомъ существенномъ въ рѣчи автора, могущемъ наиболѣе не полезно повліять на мысль читателей, лишенныхъ серьезнаго богословскаго образованія. Начнемъ-же свое посильное слово съ разбора мнѣнія автора о происхожденіи и цѣли употребленія клятвы. Это мнѣніе изложено нашимъ толкователемъ—новаторомъ въ концѣ трактата его о клятвѣ, но мѣсто ему должно быть въ самомъ началѣ этого трактата.

¹⁾ Эти мысли обстоятельно раскрыты въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого* (стр. 175—189).

²⁾ См. *краткую замѣтку* г. Д. А. о брошюрѣ о. Смирнова въ 47 № „Церковнаго Вѣстника“ за 1894 годъ. Рѣшительно не можемъ раздѣлять только ту мысль автора замѣтки, будто о. Смирновъ умѣло воспользовался позаимствованнымъ имъ изъ нѣмецкихъ сочиненій матеріаломъ и надлежаще изложилъ его. Да и можетъ ли быть рѣчь объ умѣлости въ пользованіи собраннымъ матеріаломъ, коль скоро ложно то, ради чего онъ собирался и къ чему приуроченъ?

Что употребленіе клятвы вызвано грѣховностью и несовершенствомъ людей, сдѣлавшихся послѣ паденія, съ одной стороны, склонными ко лжи и обману, а, съ другой, подозрительными и недовѣрчивыми, на это указываетъ Самъ Іисусъ Христосъ. *„Да будетъ, говоритъ Онъ, слово ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ; и что сверхъ этого, то отъ лукаваго (Матѣ. V. 37). Что клятва есть средство для окончательнаго завѣренія другихъ въ истинности и непреложности какого-нибудь свидѣтельства или обѣщанія, это не только слѣдуетъ изъ вышеприведенныхъ словъ Спасителя, но и прямо высказывается св. апостоломъ Павломъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ. Люди клянутся высшимъ, и клятва во удостовѣреніе оканчиваетъ всякій споръ. Посему и Богъ, желая преимущественно показать наслѣдникамъ обѣтованія непреложность Своей воли, употребилъ въ посредство клятву, дабы въ двухъ непреложныхъ вещахъ, въ которыхъ невозможно Богу солгать, твердое утѣшеніе имѣли мы (Евр. VI, 16—18). Въ этихъ словахъ богомудраго апостола ясно указывается не только то, что въ глазахъ людей клятва есть наилучшее средство для окончательнаго завѣренія другихъ въ истинности и непреложности какого-нибудь свидѣтельства или обѣщанія, но и то, что въ очахъ Самого Бога она есть именно тоже самое и что только вслѣдствіе такового возрѣнія на клятву Самъ Онъ клялся (Быт. XXII, 16 и друг.) ради блага людей. Вотъ это—ученіе Богочеловѣка и св. апостола Павла о происхожденіи употребленія клятвы и объ ея значеніи и дерзнулъ поправить нашъ толкователь—новаторъ и вмѣсто этого богооткровеннаго ученія предложить свое собственное, якобы болѣе правильное.*

Авторъ разсматриваемой брошюры даже упрекаетъ православныхъ богослововъ ¹⁾ за то, что они приписываютъ, согласно ученію Іисуса Христа, происхожденіе употребленія клятвъ неприязни или царствующему въ людяхъ злу. Такая мысль ка-

¹⁾ Стран. 66. Авторъ направляетъ свою рѣчь собственно противъ нашихъ разсужденій о клятвѣ (страни. 187 и друг. въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого*), но „для отвода глазъ“ цитуетъ статью г. Добровцова и проч. Это у автора самый обычный приемъ въ его брошюрѣ, для насъ совершенно понятный съ одной его стороны...

жется автору слишкомъ тяжелой и якобы неудобопріемлемой для совѣсти христіанина: эта мысль, думаетъ онъ, заставляетъ видѣть въ клятвѣ зло. Но съ этимъ развѣ можно, говоритъ авторъ, примирить какъ дозволеніе клятвы въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ, такъ въ особенности употребленіе клятвы Самимъ Богомъ и Иисусомъ Христомъ. Отвергнувъ объясненіе происхожденія клятвы отъ непріязни или отъ лукаваго, нашъ толкователь—новаторъ предлагаетъ свое, якобы болѣе глубокое и вѣрное, изъясненіе происхожденія клятвы. Посредствомъ клятвы, говоритъ онъ, клянущійся хочетъ возвысить свидѣтельствуемую имъ истину до величія и высоты того, именемъ кого или чего онъ клянется ¹⁾. Разсматриваемая съ психологической точки зрѣнія, клятва, по словамъ автора, есть результатъ и видимое проявленіе того душевнаго состоянія, когда говорящій проникается такою полнотою убѣжденія и вѣры въ непреложность своего свидѣтельства, что невольно понуждается отгнать его особеннымъ, образомъ возвысивъ до величія того, что для него особенно свято и дорого. Только при такомъ опредѣленіи клятвы можно, будто бы, понять, почему Господь Самъ иногда клянется Своимъ именемъ вовсе не по снисхожденію только къ маловѣрію тѣхъ, кому Онъ даетъ обѣтованія. Употребляя клятву, Господь, говоритъ авторъ, хочетъ возвысить чрезъ это изрекаемую Имъ истину до величія Самого Себя. Можно-ли же разсматривать клятву, какъ слѣдствіе грѣховности и нравственной испорченности людей? Вѣдь выражать свою глубокою вѣру въ свидѣтельствуемую истину и возвышать ее при посредствѣ клятвы до святости и величія Бога нисколько не значить дѣйствовать подъ вліяніемъ грѣховныхъ побужденій ²⁾.

Отсюда видно и то, продолжаетъ авторъ, что нельзя разсматривать клятву въ качествѣ только средства придать наибольшую степень вѣроятности тому или другому утвержденію въ глазахъ другихъ. Такое пониманіе односторонне. Дѣло въ томъ, во-первыхъ, что клятва служитъ для самого клянушагося средствомъ укрѣпить свою слабую волю въ исполненіи принятаго

¹⁾ Стран. 70 въ разсматриваемой брошюрѣ.

²⁾ Стран. 70 тамъ-же.

на себя общанія. Кромѣ того, клятва имѣетъ какъ бы значеніе и характеръ молитвы, служа выраженіемъ надежды на помощь Всевышняго въ дѣлѣ исполненія нами нашихъ словъ. Но и этого сказать мало. Подъ эти опредѣленія клятвы нельзя подвести наприм. ту клятву, которую произнесъ Спаситель на судѣ у первосвященника (Матѣ. XXVI, 63). Клятва Иисуса Христа не можетъ быть разсматриваема ни какъ средство для клянущагося къ повужденію своей воли свидѣтельствовать одну истину, ни какъ выраженіе надежды на помощь Всемогущаго Бога, ибо клянется существо безгрѣшное и всеильное, ни какъ, наконецъ, средство для окончательнаго завѣренія тѣхъ, предъ кѣмъ была произнесена клятва, ибо Господь не могъ не знать, что судьи все таки не повѣрятъ Ему. Еще менѣе приложимы указанныя опредѣленія клятвы къ той клятвѣ, о которой говорится у Псалмопѣвца: *клянся Господь и не раскается: ты іерей во вѣкъ по числу Мелхиседекову* (Псал. CIX, 4), ибо здѣсь Богъ обращается съ клятвою къ Единородному Сыну Своему, не имѣвшему нужды въ клятвенномъ удостовѣреніи словъ Отца Своего. Подъ указанныя частныя опредѣленія не всегда можетъ быть подведена даже и человѣческая клятва. Такъ, извѣстно, что ап. Павелъ безъ всякаго сторонняго побужденія, по одному внутреннему сознанію истинности своихъ словъ, клянется Богомъ и призываетъ Его во свидѣтеля. Изъ этого видно, что значеніе клятвы, какъ средства для окончательнаго увѣренія другихъ, есть значеніе лишь второстепенное и, такъ сказать, выводное ¹⁾.

Вотъ какъ и чѣмъ доказываетъ нашъ толкователь-новаторъ, будто бы не слѣдуетъ приписывать происхожденіе употребленія клятвы царящему въ человѣчествѣ нравственному злу и усвоить ей значеніе средства къ окончательному завѣренію другихъ въ истинности и непреложности чьихъ-либо свидѣтельствъ и общаній. Но сколько-нибудь основательны-ли и раціональны-ли приведенныя авторомъ доводы и соображенія въ пользу его новаторскаго взгляда? Само собою разумѣется, что—нисколько: Богочеловѣкъ и св. апостолъ Павелъ не могли сказать чего-

¹⁾ Стран. 67—70 и 71 тамъ-же.

либо другаго, кромѣ безусловной истины, а дѣйствительно—православные богословы не могли имѣть и не имѣютъ никакихъ побужденій отвращаться отъ ней и промѣнивать ее на самоизмышленную ложь.

Что Самъ Господь Иисусъ Христосъ производилъ происхождение употребленія клятвы отъ „непріязни“ или „отъ лукаваго“, наша увѣренность въ этомъ подтверждается единогласнымъ убѣжденіемъ св. отцовъ и учителей православной церкви. Такъ, св. Іоаннъ Златоустъ истолковывая Слова Спасителя: *буди же слово ваше: ей, ей, ни, ни: лишне же сею отъ непріязни есть*, неоднократно повторяетъ, что, по ученію Богочеловѣка, „клятва происходитъ отъ непріязни, отъ лукаваго“ ¹⁾, т. е. обязана своимъ происхожденіемъ существованію среди людей, съ одной стороны, лживости и склонности къ обману, а съ другой стороны, недовѣрчивости и мнительности. Но, само собою разумѣется, то обстоятельство, что происхождение клятвы связано съ существованіемъ этихъ недостатковъ въ людяхъ, съ бытіемъ нравственного зла въ ихъ средѣ, отнюдь не превращаетъ саму клятву во зло или грѣхъ. Заповѣдь, воспрещающую напримѣръ, убійство или вражду, никто изъ людей, способныхъ къ логическому мышленію, не называетъ зломъ потому только, что эта заповѣдь обязана своимъ происхожденіемъ существованію жестокости и злобы въ людяхъ. Точно также и клятва, хотя вызвана господствомъ среди нихъ дурныхъ склонностей, однако же ни кѣмъ изъ разсудительныхъ людей не называется зломъ. Напротивъ, какъ хороши и святы сами по себѣ заповѣди, направленные, напримѣръ, противъ челоуѣконенавистничества и челоуѣкоубійства, такъ хороша и свята сама по себѣ и клятва, имѣющая цѣлю устранять, съ одной стороны, лживость или обманъ, а, съ другой стороны, подозрительность

¹⁾ Стран. 359, 360 и 365 въ 1-й части *Бесѣдъ на евангелиста Матвея*. Во всемъ существенномъ постоянно руководясь указаніями св. отцовъ и учителей церкви при изложеніи нашихъ сужденій въ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого*, мы и по вопросу о клятвѣ не уклонились отъ авторитетнаго руководства ихъ. Не цитовали же мы творенія ихъ потому только, что графъ Л. Толстой не придаетъ никакой значенія словамъ церковныхъ писателей, жившихъ послѣ трехъ первыхъ вѣковъ христіанства.

и недовѣрчивость. Между тѣмъ, даже до этой простой истины не додумался нашъ толкователь—новаторъ, хотя и отважился критиковать всѣхъ и вся. Если бы она была доступна ему, то онъ нисколько не смущался-бы и тѣмъ обстоятельствомъ, что клялся Самъ Богъ и Самъ Иисусъ Христосъ. Коль скоро сама по себѣ клятва имѣетъ цѣлю споспѣшествовать добру, то что же удивительнаго или соблазнительнаго въ томъ, что ради блага людей, для содѣйствія торжеству истины и добра, благоволили, по требованію обстоятельствъ, клясться Самъ Богъ и Самъ Спаситель?! Пусть клятва, употребляемая людьми, не всегда сопровождается благими послѣдствіями, на какія рассчитано установленіе ея. Все таки и изъ этого ни какъ не слѣдуетъ, что она—сама по себѣ не добро. Совершенное Иисусомъ Христомъ искупленіе и спасеніе человѣческаго рода суть безусловное добро. Между тѣмъ, люди могутъ не пользоваться и даже злоупотреблять имъ. Клятву тоже никто не считалъ и не считаетъ такимъ магическимъ дѣйствіемъ, которое роковымъ образомъ вызываетъ соотвѣтственныя ей послѣдствія. Люди, произносящіе клятву, суть свободныя существа и потому могутъ различно злоупотреблять ею. Но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что она сама по себѣ не располагаетъ къ истинѣ въ словахъ и дѣйствіяхъ и не есть добро ¹⁾).

Что клятва обязана своимъ происхожденіемъ не иному чему-нибудь, а именно существованію среди людей нравственнаго зла, грѣха, это—безспорная истина, и потому нашъ толкователь—новаторъ напрасно, вмѣсто разумнаго изслѣдованія ученія Иисуса Христа, трудился измышлять иную причину происхожденія клятвы. Самъ авторъ обронилъ фразу, изъ которой видно, что источникомъ происхожденія и употребленія клятвы служитъ грѣхъ. Книжники и фарисеи, говоритъ онъ,

¹⁾ Изъ сказаннаго видно, до какой степени умственно наивны тѣ противники клятвы, которые ухитрились видѣть *логическій кругъ* въ томъ, что, съ одной стороны, клятвѣ усволяется расположеніе людей къ истинѣ и добру, а съ другой стороны, допускается, что нѣкоторые изъ людей, будучи наиболѣе испорчены въ нравственномъ отношеніи, нарушаютъ даже и клятву. Усматривать въ этомъ логическій кругъ значить рѣшительно не понимать, что такое онъ въ существѣ своемъ....

не были настолько нравственно высокими, чтобы могли стремиться къ *полной отмѣнѣ* клятвы *по крайней мѣрѣ* въ обычныхъ житейскихъ отношеніяхъ ¹⁾. Изъ этихъ словъ съ логической неизбѣжностью слѣдуетъ, что нравственно-совершенное состояніе исключаетъ возможность и надобность употребленія клятвы и что, наоборотъ, низкое нравственное состояніе требуетъ существованія клятвенныхъ завѣреній. Зачѣмъ-же послѣ этого причина употребленія клятвы усматривается въ стремленіи возвысить какое-либо заявленіе до величія того, именемъ кого кланутся? Примирить логически эти разнородныя объясненія происхожденія клятвы нѣтъ никакой возможности; одно изъ нихъ совершенно исключаетъ другое. Если же авторъ остановился на второмъ изъ этихъ объясненій, то—лишь въ ущербъ истинѣ и къ невыгодѣ для себя самого.

Объяснять клятву стремленіемъ возвысить свидѣтельствуемую истину до высоты того, кѣмъ кланутся, значить въ научно-философскомъ отношеніи говорить явныя несообразности, очевидную нелѣпость. Если же разсматривать это объясненіе съ специально-богословской точки зрѣнія, то его нельзя назвать иначе, какъ богохульнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто же изъ клявшихся и кланущихся Богомъ воображалъ и можетъ воображать, будто, употребляя клятву, онъ превращаетъ свои человѣческія показанія и обѣщанія въ нѣчто Божественное, возвышаетъ ихъ на степень Божескихъ свидѣтельствъ и обѣтованій? Никто изъ клявшихся и кланущихся Богомъ не дерзалъ и не дерзаетъ думать такъ. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія автора на происхожденіе клятвы, обязательно думать такъ. По его мнѣнію оказывается, что и Господь Богъ, клянясь Своимъ именемъ, хочетъ чрезъ это возвысить изрекаемую Имъ истину до величія Себя Самого. Вынуждаемся сказать, что подобное разсужденіе, неоспоримо свидѣтельствуя о крайней спутанности или извращенности богословско-философскихъ понятій, отзывается въ то же время явнымъ богохульствомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если Господь Богъ только еще хочетъ возвысить изрекаемое Имъ до величія Себя Самого, то отсюда слѣдуетъ, что оно остается

¹⁾ Стран. 60 въ разсматриваемой брошюрѣ.

ниже его величія, пока не совершилось это возвышеніе. Но развѣ можно такъ мыслить о Богѣ и Его словахъ или дѣйствіяхъ? Они всегда выражаютъ Его величіе и не нуждаются въ какомъ-либо особомъ актѣ возвеличенія. Съ другой стороны, какъ же смотрѣть, съ точки зрѣнія толкователя-новатора, на тѣ слова или дѣйствія Бога, кои не сопровождались съ Его стороны клятвою Его именемъ? Нужно признать, что они болѣе или менѣе далеки до величія Его. А это развѣ не нелѣпое же и не богохульное же мнѣніе? Вобщемъ нѣтъ ничего неразумнѣе и не благоговѣйнѣе, какъ отдѣлять отъ величія Бога величіе Его словъ или дѣйствій: одно другимъ само собою предполагается и одно неотдѣлимо отъ другого.

Въ виду логической немыслимости и совершенной неудобоприемлемости для несожженной совѣсти разсмотрѣннаго сейчасъ объясненія происхожденія клятвы остается принять то объясненіе, за которое *volens-nolens* высказался и авторъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Выставленные же противъ этого послѣдняго объясненія библейскіе аргументы нельзя не считать лишь плодомъ столь обычнаго въ разсматриваемой брошюрѣ непониманія дѣла.

Такъ въ ней указывается на то, что Богъ обращался съ клятвою къ Единородному Сыну Своему, не имѣвшему нужды въ клятвенномъ удостовѣреніи словъ Отца Своего. Но такой аргументъ лишенъ всякаго значенія. Св. апостолъ Павелъ уже разъяснилъ, почему Богъ клялся вообще. Клянясь, Господь имѣлъ въ виду людей и желалъ, по Своему милосердію къ нимъ, успокоить ихъ мнительность и поселить въ нихъ твердую надежду на непремѣнное исполненіе Его благодѣтельныхъ обѣтованій (Евр. VI, 17). Этимъ-же побужденіемъ вызваны клятвенныя слова Бога и къ Единородному Сыну Своему. Несомнѣнно, что Послѣдній не нуждался въ клятвенномъ удостовѣреніи словъ Отца Своего. Но оно и обращено собственно не къ Нему, а къ людямъ, для которыхъ Онъ имѣлъ стать вѣчнымъ первосвященникомъ, пророкомъ и царемъ. Псалмопѣвецъ излагаетъ пророчество объ имѣющемъ совершиться чрезъ Единороднаго Сына Божія спасеніи человѣческаго рода (IX, 1 и др.). Пророчества же могли обращаться и обращались только къ людямъ. Вотъ

почему въ этомъ пророчествѣ *ad hominem* и употреблено выраженіе: *кляся Господь и не расклется* (ст. 4). Эти слова имѣли цѣлю внушить людямъ твердую надежду на то, что предсказываемое непременно исполнится со временемъ. Иначе объяснять эти слова значило бы усвоить имъ чуждый имъ смыслъ.

Напрасная же ссылка и на св. апостола Павла, употреблявшаго клятву, будто бы, и тогда, когда онъ не сомнѣвался въ безусловномъ довѣріи къ его словамъ. Библейская исторія не знаетъ такихъ случаевъ. Посланія этого апостола обращены не исключительно только къ тѣмъ, которые проникнуты безусловнымъ довѣріемъ къ его словамъ. Возьмите хотя бы *Посланіе къ Римлянамъ*, на которое ссылается толкователь—новаторъ. Въ этомъ посланіи апостоль обращаетъ свою рѣчь не къ совершеннымъ только изъ послѣдователей Иисуса Христа, но и къ противникамъ самой проповѣди о Немъ (11, 17), и къ такимъ христіанамъ, которые не чужды явныхъ грѣховныхъ склонностей (VI, 13 и друг.). Вотъ почему апостоль и допускалъ клятвенное завѣреніе въ истинности своихъ словъ. Не распространяемся уже о томъ, что, во-первыхъ, даже сравнительно лучшіе изъ читателей посланій св. Павла были вѣдь люди, къ тому же жившіе во времена особенно тяжелыхъ испытаній и соблазновъ, и потому нуждались въ усиленіи своего довѣрія къ словамъ Апостола, а, во-вторыхъ, писанія его отнюдь не обрекались на мимолетное и замкнутое въ тѣсной сферѣ существованіе, но находили и находятъ повсюду миллионы читателей разнаго духовнаго склада, изъ которыхъ на весьма многихъ не можетъ не дѣйствовать располагающимъ къ довѣрію образомъ клятвенное завѣреніе въ истинности апостольскихъ словъ.

Наконецъ, напрасно же хотять увѣрить насъ, будто и каждый человѣкъ въ правѣ употреблять клятву, хотя бы никто не сомнѣвался въ истинности его словъ. Безспорно, что бываютъ такіе люди, которые прибѣгаютъ къ клятвѣ даже и тогда, когда слушатели ничѣмъ не заявили своего скептическаго отношенія къ ихъ показаніямъ и обѣщаніямъ. Но признавать и даже узаконять употребленіе клятвы тогда, когда никто не сомнѣвается въ истинности нашихъ словъ, значитъ, по словамъ самаго автора, поступать вопреки Божественному ветхозавѣт-

ному постановленію, воспреещающему де клясться безъ нужды, безъ серьезнаго вызова со стороны внѣ насъ находящихся условій и въ маловажныхъ вещахъ ¹⁾). Между тѣмъ, тотъ самый, кто такъ истолковываетъ ветхозавѣтную заповѣдь, въ настоящемъ случаѣ говорить противное, находя умѣстною клятву даже тогда, когда никто не сомнѣвается въ истинности нашихъ словъ. Съ своей точки зрѣнія онъ иначе и *не можетъ* поступить непротиворѣчиво. Признавши же источникомъ клятвы увѣренность челоука въ истинности своихъ словъ и желаніе возвысить ихъ до высоты того, къ кому клянутся люди, нашъ толкователь-новаторъ чрезъ то самое открываетъ мѣсто самому необузданному произволу въ дѣлѣ употребленія клятвы. Кто не знаетъ, что люди весьма часто бываютъ склонны считать за истину даже свои измышленія. Съ точки зрѣнія разсматриваемой брошюры эти люди въ *правѣ* клясться сколько имъ угодно. Но не грѣхъ-ли соблазнять этимъ ближнихъ и склонять ихъ къ нарушенію заповѣдей Господнихъ, когда люди и безъ того много нарушаютъ ихъ?!...

Итакъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что клятва въ потребныхъ или уважительныхъ случаяхъ можетъ быть умѣстною и дѣйствительно законна, въ качествѣ противодѣйствія злу, только при существованіи его въ людяхъ, выражающемся, съ одной стороны, въ наклонности ко лжи, къ обману, а, съ другой стороны, въ подозрительности и недовѣрчивости. Но вмѣстѣ съ этимъ становится безспорнымъ и то, что клятва дѣйствительно должна быть спредѣляема, какъ средство для окончательнаго завѣренія другихъ въ истинности и непреложности какого-нибудь свидѣтельства или обѣщанія. Все, что разсматриваемая брошюра возражаетъ противъ такого пониманія значенія клятвы, представляется плодомъ обычнаго недоразумѣнія со стороны автора, которому кажется, будто бы такое значеніе клятвы есть лишь второстепенное и какъ бы выводное, а первостепенное и прямое значеніе ея есть-де значеніе ея для самаго клянущагося.

Вопреки этому мнѣнію толкователя—новатора клятва не

¹⁾ Ibid. стран. 51 и друг.

только для другихъ, но и для самого клянущагося есть наилучшее средство для засвидѣтельствованія истинности и непреложности какого-нибудь свидѣтельства или обѣщанія. Въ этомъ состоятъ первостепенное и прямое значеніе клятвы. Противъ этой истины нисколько не говоритъ то, приведенное авторомъ, возраженіе, что Спаситель клялся-же на судѣ, хотя зналъ, что озлобленные противъ него судьи не повѣрятъ Его свидѣтельству и что клятва въ этомъ случаѣ будетъ безрезультатною. Дѣло—въ томъ, что въ другомъ мѣстѣ брошюры самъ авторъ опровергаетъ это свое возраженіе, говоря, что Иисусъ Христосъ въ данномъ случаѣ клялся, только подчиняясь основанному на Моисеевомъ законѣ требованію клятвы со стороны первосвященника ¹⁾. А если это такъ, то не зачѣмъ было и ссылаться на такое обстоятельство. Автору слѣдовало-бы имѣть въ виду тѣ случаи, когда Спаситель по собственному Своему желанію свидѣтельствовалъ истинность Своихъ словъ именемъ Отца Своего Небеснаго (Іоан. V, 32 и друг.). Иисусъ Христосъ дѣлалъ это, очевидно, потому, что въ такомъ свидѣтельствovanіи видѣлъ средство къ окончательному удостовѣренію въ истинности своихъ словъ. Какъ къ послѣднимъ относились Его слушатели даже и при этомъ условіи, это—другой вопросъ. Остается безспорнымъ лишь то, что Спаситель и не ссылался-бы на свидѣтельство Отца Своего Небеснаго, если бы это свидѣтельство не должно было располагать внимавшихъ Его рѣчи къ *наибольшему* довѣрію ей.

Но, говоритъ авторъ, клятва, понимаемая въ качествѣ средства для удостовѣренія въ чемъ-нибудь, еще не указываетъ того значенія, какое она имѣетъ для самаго клянущагося. Это—не правда же. Для самихъ клянущихся обыкновенныхъ людей клятва въ *общемъ* имѣетъ то значеніе, что она *болѣе всего* располагаетъ ихъ къ правдивости въ ихъ свидѣтельствахъ и обѣщаніяхъ. Такое значеніе *само собою* предполагается призываніемъ Самого Бога во свидѣтели. Но какой душевный процессъ переживается каждой отдѣльной личностью предъ произнесеніемъ клятвы, въ моментъ ея и по произнесеніи ея,

¹⁾ Стран. 66 тамъ-же.

это не подлежитъ опредѣленію, благодаря не только своей, въ большинствѣ случаевъ, неувимости, недоступности нашему наблюденію, но и своему разнообразію. Взявшись за это, нашъ толкователь—новаторъ лишь путаетъ дѣло. По его мнѣнію выходитъ, между прочимъ, что для клянущагося клятва „имѣетъ какъ бы значеніе“ и молитвы. Уже это: *какъ бы* свидѣтельствуешь о крайней неясности въ представленіи о дѣлѣ. Не распространяемся и о томъ, что, исчисляя частные „моменты“ значенія клятвы для клянущагося, онъ забылъ, что клялся и Самъ Богъ, о коемъ ни какъ нельзя сказать, будто Онъ молится. Разсуждающій о значеніи клятвы для самого клянущагося, между тѣмъ, никогда не долженъ забывать, что это значеніе опредѣляется и личностью клянущагося. Смотря по тому, кто произноситъ клятву, она имѣетъ для *него* различное субъективное значеніе. Далеко не все равно: клянется Богъ Самъ, праведный человѣкъ или грѣшникъ. Если произносить клятву человѣкъ грѣшный, но стремящійся быть хорошимъ хотя въ данномъ случаѣ, то онъ располагаетъ употребить даже усилія и различныя мѣры къ тому, чтобы, не смотря на всѣ внутреннія и внѣшнія препятствія, открыто исповѣдать какую угодно истину и выполнить какое угодно данное обѣщаніе. Но, само собою разумѣется, эти усилія и различныя мѣры излишни, не мыслимы, когда клялся Богъ или клянется такой христіанинъ, который, будучи проникнутъ высокимъ благочестивымъ настроеніемъ, всегда расположенъ говорить правду и не можетъ не говорить ея. Коль скоро было-бы обращено авторомъ надлежащее вниманіе на все это, то ему, уповаемъ, не пришла бы и въ голову мысль, будто значеніе клятвы, какъ средства къ завѣренію въ истинѣ, есть нѣчто второстепенное и, такъ сказать, выводное.

Изъ всего сказаннаго по вопросу о происхожденіи и значеніи клятвы получается слѣдующій выводъ. Вопреки выраженному въ разсматриваемой брошюрѣ мнѣнію клятва происхожденіемъ или употребленіемъ своимъ обязана дѣйствительно тому, на что указалъ Самъ Богочеловѣкъ, т. е. существованію среди людей, съ одной стороны, склонности ко лжи и обману, а, съ другой стороны, подозрительности, недовѣрчивости. Первостепенное и

основное значеніе клятвы состоитъ въ томъ, что она есть наилучшее, при выше указанномъ состояніи людей, средство для окончательнаго завѣренія другихъ въ истинности и непреложности какого-нибудь свидѣтельства или обѣщанія.

Исходя изъ совершенно-ложнаго понятія о происхожденіи и значеніи клятвы, нашъ толкователь—новаторъ безусловно неправильно же опредѣляетъ отношеніе словъ Спасителя къ ветхозавѣтному воззрѣнію на клятву и смыслъ собственной заповѣди Его касательно клятвы. По увѣренію автора Иисусъ Христосъ въ своей рѣчи о клятвѣ цитуетъ только фарисейское и книжническое ученіе о ней и не предлагаетъ въ Своей собственной заповѣди ничего иного, кромѣ того, что было постановлено касательно клятвы въ Моисеевомъ законѣ. Разсмотримъ-же аргументацію толкователя—новатора въ пользу его мысли и выяснимъ сущность дѣла.

Должно сказать только, что Спаситель не буквально приводитъ постановленіе Моисеева закона. Но нѣтъ ни малѣйшихъ основаній для той мысли, будто Онъ совсѣмъ не приводитъ Моисеева узаконенія о клятвѣ и цитуетъ лишь книжническое и фарисейское воззрѣніе. Приведенное и процитованное Иисусомъ Христомъ изреченіе, вопреки увѣреніямъ автора, есть по своему смыслу самое точное воспроизведеніе постановленій ветхозавѣтнаго закона. Что это дѣйствительно такъ, свидѣтельствуется сопоставленіе и сравненіе ихъ.

Одно изъ постановленій Моисеева закона относится специально къ клятвѣ и выражено такъ: *не клянись именемъ Моимъ во лжи и не безчести имени Бога твоего: Я—Господь Богъ вашъ* (Лев. XIX, 12). Другое постановленіе касается специально обѣтовъ: *если даешь обѣтъ, говоритъ оно, Господу, Богу твоему, немедленно исполни его, ибо Господь, Богъ твой, взыщетъ его съ тебя и на тебѣ будетъ грѣхъ* (Второз. XXIII, 21). Эти-то два постановленія и передаются въ нагорной бесѣдѣ такъ: *не преступай клятвъ, но исполняй предъ Господомъ клятвы твои* (Матѣ. V, 33). Обращаясь къ постановленіямъ Моисеева закона, видимъ, что какъ въ первомъ, такъ и во второмъ изъ нихъ идетъ рѣчь одинаково о непозволительности вносить ложь или обманъ въ дѣло клятвы. Но вѣдь объ этомъ-же говоритъ

и приведенное въ нагорной проповѣди изреченіе. Имъ точно также воспрещается ложь, обманъ въ дѣлѣ клятвы. Если же авторъ разсматриваемой брошюры думаетъ, что, ведя рѣчь собственно о клятвѣ, Спаситель не имѣлъ надобности касаться обѣтовъ ¹⁾, то весьма ошибается. Намъ нѣтъ надобности доказывать это, потому что въ другомъ мѣстѣ брошюры авторъ ея съ любезной предупредительностью постарался самъ опровергнуть себя. Клятва, говоритъ онъ, употребляется и при различного рода обѣтахъ ²⁾. Что это—правда, видно и изъ постановленія Моисеева закона касательно обѣтовъ. А если это такъ, то и выходитъ, что въ цитованномъ въ нагорной проповѣди изреченіи говорится, какъ и въ Моисеевомъ законѣ, одинаково о клятвѣ и объ обязательности исполнять ее во всѣхъ случаяхъ и при всѣхъ способахъ произнесения. Спрашивается: въ чемъ-же, кромѣ буквы, разница между приведеннымъ Иисусомъ Христомъ изреченіемъ и постановленіемъ ветхозавѣтнаго закона? Авторъ ухищряется видѣть эту разницу въ томъ, будто бы въ цитуемыхъ Господомъ словахъ говорится о клятвѣ вообще, а въ Моисеевомъ постановленіи—о клятвѣ только именемъ Божіимъ ³⁾. Но это, очевидно, плодъ фантазіи. Что въ приведенномъ въ нагорной проповѣди изреченіи идетъ рѣчь о клятвѣ-же именемъ Божіимъ, это видно уже изъ требованія исполнять клятву собственно предъ Богомъ. Иисусъ Христосъ и не долженъ былъ дважды употреблять одно и то же слово тамъ, гдѣ, будучи разъ упомянуто, оно само собою разумѣлось въ другой половинѣ приведеннаго изреченія.

Какъ ни очевидно, что цитуемое Спасителемъ изреченіе есть воспроизведеніе сущности постановленій ветхозавѣтнаго закона, но толкователь-новаторъ усиливается, для торжества своей предвзятой мысли, изобрѣсти существенную разницу между этимъ изреченіемъ и постановленіями Моисеева закона. Для этого онъ обращается къ нецитованному Христомъ постановленію этого закона, якобы ближе другихъ постановленій касающагося вопроса о клятвѣ, и указываетъ существенную разницу

¹⁾ Стран. 50 тамъ-же.

²⁾ Стран. 68 тамъ же.

³⁾ Стран. 50 тамъ же.

между нимъ и приведеннымъ въ нагорной проповѣди изреченіемъ ¹⁾. Вотъ это постановленіе: *не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставитъ безъ наказанія того, кто произноситъ имя его напрасно* (Исх. XX, 7; Второз. V, 11). Это постановленіе, по словамъ автора, воспрещаетъ не ложную только клятву, но и клятву напрасную, т. е. произносимую безъ особой нужды, тогда какъ приведенное Спасителемъ изреченіе запрещаетъ лишь ложную клятву и открываетъ произволу широкое поприще въ употребленіи клятвы даже для подтвержденія самаго грязнаго и возмутительнаго факта, коль скоро онъ дѣйствительный, а не вымышленный ²⁾. Но правильно-ли здѣсь понимается дѣло?

Справедливо, что употребленное въ вышеуказанномъ постановленіи слово: *напрасно* значить не только *ложно, ошибочно* и т. под., но и *безъ достаточной или уважительной причины, безъ должнаго повода* и т. под. Однако, чтобы основательно и безспорно рѣшить, что собственно значить слово: *напрасно* въ изложенномъ Моисеевомъ постановленіи, никакъ нельзя обойтись безъ обращенія къ другимъ, болѣе важнымъ и яснымъ, указаніямъ. Что же говорятъ они? Прежде всего рассмотримъ, въ чемъ состоитъ особенность приведеннаго постановленія Моисеева закона. Оно угрожаетъ особымъ наказаніемъ со стороны Бога клянущемуся напрасно. Каждый согласится, что такого наказанія заслуживаетъ собственно тотъ, кто вноситъ ложь, обманъ даже въ великое и святое дѣло клятвеннаго призванія Самого Бога во свидѣтели. Такой человѣкъ есть уже несомнѣнно великій *хулитель* имени Божія, а хулители имени Иеговы изъ среды израильтянъ даже побивались камнями по повелѣнію Самого Бога (Лев. XXIV, 16). Не очевидно-ли и изъ этого одного, что рассматриваемое ветхозавѣтное постановленіе говоритъ собственно о ложной клятвѣ, какъ и процитованное Иисусомъ Христомъ постановленіе? Если бы же въ рассматриваемомъ постановленіи имѣлось въ виду и употребленіе клят-

¹⁾ Авторъ для чего-то выписалъ и то постановленіе, которое сокращенно приведено въ цитуемомъ Христомъ изреченіи и которое слишкомъ ясно говоритъ только о непозволительности ложной клятвы.

²⁾ Стран. 51 въ рассматрив. брошюрѣ.

вы, произносимой безъ особенной надобности, въ такомъ случаѣ въ немъ и угроза наказаніемъ была-бы выражена совершенно иначе, чѣмъ какъ сдѣлано. Пусть человѣкъ клялся и для подтвержденія какого-либо низменнаго факта, но дѣйствительно происходившаго. Не только въ настоящее время, не рѣдко требуется, но и въ библейскія времена нерѣдко же прямо требовалась отъ людей такая клятва. Неужели произнесшій ее подлежитъ наказанію Божію одинаково съ клятвопреступникомъ? Всякій согласится, что первый часто даже и не заслуживаетъ какого-нибудь наказанія, коль скоро, что бы ни подтверждалъ онъ клятвою, произносилъ ее съ сознаніемъ ея важности и святости. Значить, въ разсматриваемомъ постановленіи Моисеева закона непремѣнно была бы сдѣлана какая-нибудь оговорка касательно наказанія. А такъ какъ ея нѣтъ, то нѣтъ ни малѣйшаго основанія и для того, чтобы въ этомъ постановленіи видѣть запрещеніе клятвы въ обычныхъ житейскихъ дѣлахъ и отношеніяхъ. Но сказаннаго мало. Если бы Моисеевъ законъ направленъ былъ и противъ такой клятвы, въ такомъ случаѣ въ немъ было бы ясное, не оставляющее мѣста недоразумѣніямъ и сомнѣніямъ, постановленіе, специально относящееся къ ней. Между тѣмъ, такого постановленія не указываетъ и толкователь-новаторъ, хотя оно всего болѣе нужно ему для дѣйствительнаго подтвержденія его мнѣнія.

Такимъ образомъ, и постановленія, нарочито избранныя для доказательства той мысли, будто цитируемое Спасителемъ изреченіе по содержанію своему существенно отлично отъ нихъ, доказываютъ вѣрность противоположнаго мнѣнія, а не этой мысли. При такомъ положеніи дѣла нужно-ли долго останавливаться на опроверженіи тѣхъ соображеній нашего толкователя-новатора, въ силу коихъ онъ утверждаетъ, будто бы Моисеевъ законъ долженъ настаивать главнымъ образомъ на запрещеніи невынужденной необходимостью клятвы? Скажемъ лишь самое нужное противъ этихъ соображеній. Вотъ они въ чемъ состоятъ. Древніе евреи, говоритъ авторъ, видѣли въ клятвѣ какъ бы самозаклятіе, дѣйствующее, подобно заговору, на клятвопреступника съ фатальной необходимостью. Покаяться на прим. собственной жизнью въ подтвержденіе ложнаго факта для

еврея значило прямо обречь себя на неизбежную гибель. При такомъ пониманіи клятвы злоупотребленіе ею, продолжаться авторъ, должно было состоять не столько въ произнесеніи ея для подтвержденія лжи, сколько въ употребленіи ея въ случаяхъ маловажныхъ. Съ другой стороны, клятвопреступленіе было во времена Моисея, замѣчаетъ авторъ, сравнительно рѣдкимъ явленіемъ ¹⁾.

Допустимъ, будто господствующимъ воззрѣніемъ на клятву было воззрѣніе на нее, какъ на самозаклятіе, соединенное съ большими опасностями для клянущагося. Но вѣдь именно въ виду этихъ послѣднихъ требовалось самое настойчивое предостереженіе противъ нарушенія клятвы. Опасность грозила не тому, кто употребляетъ клятву хотя бы и въ маловажныхъ вещахъ, но не фальшивить, а тому, кто привноситъ въ дѣло клятвы ложь, обманъ. Допустимъ также, что клятвопреступленіе во времена Моисея было сравнительно рѣдкимъ явленіемъ. Развѣ и рѣдкое сравнительно, но наиболѣе вредное и гнусное явленіе не требовало наиболѣе-же усиленныхъ мѣръ для своего устраненія? Привыкшій свято соблюдать клятву, благоговѣйно относиться къ великому дѣлу призванія Бога во свидѣтели, не станетъ безъ особой нужды прибѣгать къ клятвѣ. Значитъ, Моисеевъ законъ, имѣя дѣло съ шатавшимся въ религіозномъ отношеніи и вообще съ непокорнымъ народомъ, долженъ былъ сосредоточиться на борьбѣ съ клятвопреступничествомъ. Это требуется сказать даже и при допущеніи мысли, что у евреевъ оно было рѣдко. Между тѣмъ, и на этотъ разъ толкователь-новаторъ любезно освободилъ насъ отъ труда опровергать его мысль. Въ другомъ мѣстѣ своей брошюры онъ говоритъ, что „евреи очень и очень часто нарушали клятвы“. Эта мысль автора уже не безпочвенная подобно другимъ его мыслямъ, а находящая себѣ подтвержденіе въ Пятикнижии же Моисея (Лев. VI, 3 и 5).

А если это такъ, то снова и снова подтверждается, что Моисеевъ законъ былъ направленъ собственно противъ ложныхъ клятвъ и что, слѣдовательно, цитуемое Иисусомъ Хри-

¹⁾ Стран. 51 и 52 тамъ-же.

стояз изреченіе вполнѣ воспроизводитъ основную идею Моисеева законодательства касательно клятвы. Есть даже особаго рода авторитетное доказательство справедливости такого взгляда на заповѣди Моисея касательно клятвы, къ сожалѣнію, замолчанное авторомъ разсматриваемой брошюры или невѣдомое ему. Мы разумѣмъ слова св. апостола Павла о томъ, что законъ данъ для *клятвопреступниковъ* (1 Тим. 1, 10). Очевидно Апостолъ и имѣеть въ виду тѣ постановленія Моисеева закона, которыя относятся къ клятвѣ и воспрещаютъ нарушеніе ея. Значить, не только сущность ихъ и цитаты Иисуса Христа, но и свидѣтельство св. Апостола Павла удостовѣряють насъ въ томъ, что приведенныя Спасителемъ изреченія касательно клятвы воспроизводятъ самую сущность ветхозавѣтныхъ узаконеній касательно клятвы. Тѣмъ изумительнѣе, что толкователь-новаторъ игнорировалъ всѣ эти свидѣтельства и предпочелъ имъ позаимствованный изъ иностранныхъ источниковъ и совершенно безосновательный взглядъ на отношеніе цитуемыхъ Господомъ изреченій къ Моисееву закону.

Въ разсматриваемой брошюрѣ по вопросу о томъ, чему противопоставляетъ Спаситель Свою заповѣдь, есть доля и истины, но затемненной общимъ неправильнымъ воззрѣніемъ. Писатель былъ-бы совершенно правъ, если бы ограничился той мыслью, что Иисусъ Христосъ въ Своей рѣчи о клятвѣ имѣлъ въ виду не Моисеевъ только законъ, но и книжническо-фарисейское воззрѣніе, что Онъ направлялъ Свои слова и противъ этого послѣдняго. Такая мысль не могла бы вызвать противъ себя ни какихъ серьезныхъ возраженій, какъ вполнѣ вѣрная. Что Спаситель имѣлъ въ виду и ученіе книжниковъ и фарисеевъ о клятвѣ, это видно изъ словъ Богочеловѣка о клятвахъ небомъ, землею, Іерусалимомъ и головою (Матѣ. V, 34—36). То — совершенная правда, что Моисеевъ законъ нигдѣ не устанавливаетъ такихъ клятвъ и не объявляетъ ихъ легальными. Значить, остается допустить, что онѣ были плодомъ измышленія со стороны книжниковъ и фарисеевъ. На такое предположеніе безусловно уполномочиваетъ толкователя рѣчь Иисуса Христа о клятвѣ. Замѣчательно то обстоятельство, что, говоря о клятвахъ небомъ, землею, Іерусалимомъ и головою и

обличая неразумность такихъ клятвъ, Онъ не ссылается на какое-нибудь изъ постановленій Моисеева закона. Указанное предположеніе получаетъ значеніе уже непререкаемой истины, если возьмемъ во вниманіе рѣчь Спасителя въ XXIII-й главѣ евангелія отъ Маттея, гдѣ Онъ прямо обвиняетъ книжниковъ въ предосудительномъ измысленіи и одобреніи клятвъ храмомъ, золотомъ храма и прочимъ (ст. 16—22). Признавши-же, что въ нагорной бесѣдѣ Господь имѣетъ въ виду и заблужденія книжниковъ и фарисеевъ, толкователь ея, въ видахъ безпристрастія и всесторонняго уясненія истины, не можетъ не задаться вопросомъ: нѣкоторыя клятвы, измышленныя и одобрявшіяся книжниками и фарисеями, не находили-ли для себя какого-нибудь основанія въ ветхозавѣтномъ библейскомъ повѣствованіи? Знакомый съ этимъ послѣднимъ вынужденъ дать утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. На всемъ протяженіи ветхозавѣтной библейской исторіи встрѣчаемъ употребленіе клятвъ, соединенныхъ съ обращеніемъ къ самымъ различнымъ тварнымъ предметамъ. Нѣтъ сомнѣнія, что употребленіе ихъ объясняется и желаніемъ со стороны израильтянъ избѣгать призыванія святѣйшаго имени Іеговы. Къ свидѣтельствуванію тварными предметами нѣкогда прибѣгалъ даже Моисей. *Свидѣтельствуюсь вамъ, говорилъ онъ своимъ соплеменникамъ, небомъ и землею, что скоро потеряете землю, для насладованія которой вы переходите за Иорданъ* (Второз. IV, 26). Какъ бы различно ни истолковывалось разными толкователями это свидѣтельствованіе тварными предметами, но оно несомнѣнно граничитъ съ клятвою этими послѣдними. Вотъ эти-то, хотя и не узаконявшіяся и недопускавшіяся въ сферѣ церковно-гражданской жизни евреевъ ¹⁾, но нерѣдкія у нихъ, свидѣтельствованія тварными предметами, конечно, и послужили поводомъ и опорой для книжниковъ и фарисеевъ въ измысленіи и введеніи разнообразныхъ клятвъ тварными предметами. Отсюда само собою вытекаетъ то заключеніе, что Спаситель, отвергая эти клятвы книжниковъ и фарисеевъ, отвергалъ въ

¹⁾ Стран. 183 въ нашемъ сочиненіи: *Основныя «религозныя» начала графа Л. Толстого.*

то же время и то, что служило поводомъ и опорой въ дѣлѣ изобрѣтенія и употребленія ихъ.

Но если это такъ, то не является-ли тѣмъ болѣе странною и неудобопріемлемою мысль, будто Иисусъ Христосъ, прямо ссылаясь на постановленія Моисеева закона, видѣлъ въ цитируемыхъ Имъ изреченіяхъ только книжническія и фарисейскія воззрѣнія? Вѣдь въ такомъ случаѣ Ему не было нужды и цитовать Пятюкнижія Моисеева. Если бы Спаситель намѣревался отстранить только книжническое и фарисейское воззрѣніе на клятву, то Онъ *прямо* указалъ-бы на это, чтобы не вводить Своихъ слушателей въ заслуженіе касательно того, чему собственно противопоставляетъ Онъ Свое ученіе. Но коль скоро этого не сдѣлано, то уже и по этому одному представляется въ высшей степени произвольнымъ и даже дѣйствительно—неблагоговѣйнымъ *упрямое* настаиваніе толкователя—новатора на *явно* ложной мысли, будто Богочеловѣкъ скрываетъ подъ видомъ постановленій Моисеева закона собственно книжническія и фарисейскія измышленія. Спаситель никакъ не могъ допустить такого образа дѣйствій, свойственнаго большимъ и маленькимъ, явнымъ и тайнымъ іезуитамъ. Судить по этимъ послѣднимъ о Немъ не только нелѣпо, но и грѣшно въ высшей степени ¹⁾. Между тѣмъ, авторъ разсматриваемой брошюры это самое и дѣлаетъ, упорно утверждая, будто хотя Иисусъ Христосъ ссылается на Пятюкнижіе Моисеево, но имѣетъ въ виду *исключительно* книжническія и фарисейскія воззрѣнія.

Доказавши, что нашъ толкователь—новаторъ безусловно неправильно утверждаетъ, будто Спаситель въ рѣчи Своей о клятвѣ не приводитъ постановленій Моисеева закона, мы тѣмъ самымъ доказали и то, что Онъ противопоставляетъ Свое ученіе о клятвѣ, прежде всего и главнымъ образомъ, этимъ самымъ постановленіямъ. Уже это одно заставляетъ думать, что Иисусъ Христосъ предлагаетъ новую, сравнительно съ постановленіями Моисеева закона, заповѣдь. Въ противномъ случаѣ неза-

¹⁾ Мы уже указывали, что авторъ самъ практикуетъ „прикровенный“ образъ дѣйствій: большей частью воюя съ нашимъ сочиненіемъ, онъ нигдѣ, однако, не цитуетъ его и оспариваетъ наши мнѣнія, якобы не наши...

чѣмъ и противопологать одно другому, говоря: вы слышали то-то, а Я вамъ говорю то-то. Между тѣмъ, такое противоположеніе цитуемыхъ Спасителемъ изреченій Его собственнымъ словамъ о клятвѣ очевидно для всякаго, кто возьметъ въ руки Евангеліе и прочитаетъ относящіеся сюда стихи въ немъ (Матѳ. V, 33—34). Этого знать не хочетъ только нашъ толкователь—новаторъ съ своими заграничными руководителями и вдохновителями. Онъ утверждаетъ, будто Иисусъ Христосъ оставилъ въ полной силѣ постановленіе Моисеева закона касательно клятвы, повелѣвъ только въ обычныхъ житейскихъ дѣлахъ ограничиваться, для завѣренія въ истинности чего-нибудь, словами: да, да; нѣтъ, нѣтъ, а формальную клятву именемъ Божіимъ употреблять лишь въ важныхъ случаяхъ ¹⁾. Какъ видимъ, и здѣсь Богочеловѣку отказывается въ достоинствѣ новаго нравственного законодателя, и Онъ низводится на степень толкователя Моисеева закона, отличнаго отъ книжниковъ и фарисеевъ единственно тѣмъ, что Онъ надлежаше уразумѣлъ и возвѣстилъ истинный смыслъ постановленій этого закона касательно клятвы. Для обоснованія и подтвержденія этой своей антидогматической мысли толкователь—новаторъ приводитъ и слѣдующія соображенія. По его словамъ отнюдь нельзя сокращать рѣчь Господа о клятвѣ такимъ образомъ: „Я говорю: не клянись вовсе, но да будетъ слово ваше: да, да; нѣтъ, нѣтъ“ ²⁾. Такое сокращеніе, будто бы, измѣняетъ истинный смыслъ словъ Господа. Заповѣдь: *не клянись вовсе*, говоритъ авторъ, далеко не одно и то же, чтоъ высказанное Иисусомъ Христомъ запрещеніе клясться только небомъ, землею, Іерусалимомъ и головою. Указанное сокращеніе словъ Спасителя, продолжаетъ авторъ, не оправдывается и филологическими соображеніями. Слово: *ὅλως*, будучи переведено русскими нарѣчіями: *всячески, всякимъ образомъ*“ ³⁾, дѣйствительно благопріятствуетъ мысли, будто бы Иисусъ Христосъ запретилъ клятву вообще. Но та-

¹⁾ Стран. 63 и друг. въ разсмотрѣв. брошюрѣ.

²⁾ Такая передача словъ Спасителя сдѣлана нами на 184 страницѣ нашей книги: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого*.

³⁾ Такъ передано слово *ὅλως* нами на стран. 184 цитованнаго сейчасъ сочиненія нашего.

кой переводъ, увѣряетъ толкователь—новаторъ, неправиленъ: *ὅλως* можетъ быть передано лишь нарѣчіями: *вовсе, совершенно, совсѣмъ* и говорить только о запрещеніи клясться небомъ, землею и подобными имъ предметами ¹⁾).

Прежде, чѣмъ войдемъ въ разборъ аргументаціи автора и выяснимъ существо обсуждаемаго предмета, не можемъ не поставить на видъ слѣдующаго важнаго въ данномъ случаѣ обстоятельства. Въ другихъ мѣстахъ своей брошюры авторъ высказывается въ пользу той мысли, что употребленіе формальной клятвы не совмѣстимо съ той праведностью или святостью, къ которой призваны и которою должны отличаться члены благодатно-духовнаго царства Господа Иисуса Христа. Мы уже указывали на слова автора, въ силу коихъ съ высокой степенью нравственнаго развитія, исключающею возможность обмановъ и недовѣрія, несогласимо употребленіе формальной клятвы. Въ другомъ-же мѣстѣ своей, преисполненной противорѣчій, брошюры авторъ категорически говоритъ, что Спаситель возстаетъ *прямо и рѣшительно* противъ *всякаго* употребленія клятвы ²⁾. Оказывается, что дипломатичный толкователь-новаторъ и по вопросу о клятвѣ запасаея на всякій случай двумя, диаметрально противоположными, мнѣніями и весьма ясно высказываетъ ихъ въ своемъ сочиненіи, задуманномъ и направленномъ противъ принадлежащаго всѣмъ православнымъ, богословамъ мнѣнія. Уже это присутствіе въ брошюрѣ двухъ противоположныхъ мнѣній по вопросу о клятвѣ свидѣтельствуетъ о несостоятельности какого-либо одного изъ нихъ. Само собою разумѣется, что неправильно только то мнѣніе, по которому Иисусъ Христосъ, будто бы Своимъ ученіемъ о клятвѣ, не привнесъ ничего новаго въ сокровищницу общечеловѣческой этики.

Нами, надѣмся, достаточно доказано, что Господь приводитъ подлинное постановленіе Моисеева закона касательно клятвы и сопоставляетъ Свое ученіе о ней прежде всего и главнымъ образомъ съ этимъ постановленіемъ. Знаемъ уже и то, что Моисеевъ законъ воспрещалъ ложь и обманъ въ та-

1) Стран. 64 и 65 въ брошюрѣ автора.

2) Стран. 5 и 6 тамъ-же.

комъ великомъ и святомъ дѣлѣ, какъ клятва именемъ Всевышняго. Могъ-ли же Іисусъ Христосъ сказать только, чтобы люди не употребляли формальной клятвы безъ особой нужды? Отнюдь нѣтъ. Законъ Моисея боролся съ человѣческой склонностью ко лжи и обману, проявлявшейся даже и тогда, когда люди ставили себя посредствомъ клятвы формально предъ лицо и судъ Самаго Бога. Послѣ этого естественно ожидать, что Спаситель, пришедшій возродить человѣчество къ новой религіозно-правственной жизни, потребуетъ отъ нихъ никогда не лгать, всегда говорить одну правду. А такъ какъ это бесспорно, то Богочеловѣкъ не могъ не указать и на ненадобность для истинныхъ чадъ Его благодатно-духовнаго царства прибѣгать къ *формальной* клятвѣ съ цѣлю удостовѣренія въ истинности и непреложности ихъ свидѣтельствъ и обѣщаній. Тамъ, гдѣ царствуетъ правдивость и неразлучное съ нею взаимное довѣріе, нѣтъ мѣста формальной клятвѣ, какъ средству для завѣренія въ правдивости. Употребленіе въ жизни какого-либо средства мыслимо только при существованіи надобности въ немъ, его пригодности для достиженія опредѣленной цѣли. За чѣмъ же употреблять формальную клятву тѣмъ, кто живетъ въ непрестанномъ внутреннемъ общеніи со Своимъ Спасителемъ и гнушается малѣйшей лжи, самаго ничтожнаго обмана? Такіе люди могутъ прибѣгать къ формальной клятвѣ только тогда, когда они находятся среди лицъ, наклонныхъ къ обману и недовѣрчивыхъ. Но употребленіе формальной клятвы для *истинно-благочестивыхъ* христіанъ будетъ въ этомъ случаѣ прискорбнымъ исключеніемъ, *вынужденнымъ* силою вещей, но не общимъ правиломъ. Послѣднее для нихъ состоитъ лишь въ томъ, чтобы, даже говоря только *да* или *нѣтъ*, не разъединяться внутренне съ Богочеловѣкомъ и быть безусловно правдивыми. Только этого дѣйствительно и требуетъ отъ нихъ Іисусъ Христосъ въ своемъ ученіи о клятвѣ, разрешая или дозволяя формальную клятву, т. е. открытое призываніе Бога во свидѣтели, тогда только, когда на это вызываютъ *особыя* обстоятельства, слагающіяся подъ дѣйствіемъ и вліяніемъ „людей міра сего“, т. е. или совсѣмъ чуждыхъ христіанскаго духа, или далеко еще не проникшихся имъ.

Кто думаетъ, будто употребленіе формальной клятвы требуется существомъ христіанской религіи, тотъ, по нашему крайнему разумѣнію, ошибается. Существо христіанской религіи только *допускаетъ* означенную клятву, только *мирится* съ нею ради предотвращенія наибольшаго развитія въ „людяхъ міра сего“ лживости и недовѣрчивости, а вмѣстѣ съ ними и другихъ различныхъ видовъ зла. Въ чемъ состоитъ существо христіанской религіи? Разсматриваемая съ объективной своей стороны, она духовно возраждаетъ человѣка и благодатно содѣйствуетъ ему все болѣе и болѣе возрастать въ мѣру возраста Христова, т. е. болѣе и болѣе усовершенствоваться душевно. Взятая съ субъективной своей стороны, она въ сущности есть процессъ самодѣятельнаго движенія человѣка къ совершенству, процессъ самодѣятельнаго усовершенствованія. Спрашивается: съ какою-же изъ этихъ сторонъ сущности христіанства *необходимо* связано употребленіе формальной клятвы? Конечно ни изъ той, ни изъ другой оно не вытекаетъ, какъ *естественное, необходимое* послѣдствіе. Въ противномъ случаѣ пришлось бы признать естественнымъ, необходимымъ послѣдствіемъ христіанства и то, чѣмъ вызывается формальная клятва, т. е. лживость и недовѣрчивость. Да и стали-ли бы Спаситель *требовать* отъ насъ, чтобы мы были безусловно правдивыми и чтобы, для завѣренія другихъ въ истинности нашихъ свидѣтельствъ и обѣщаній, ограничивались словами: *да* и *нѣтъ*, если бы употребленіе формальной клятвы связано было съ самымъ *существомъ* христіанства? На этотъ вопросъ возможенъ лишь отрицательный отвѣтъ. Намъ могутъ сказать, однако, что христіанство *само по себѣ* предполагаетъ *нужду* въ употребленіи формальной клятвы, пока исповѣдники его находятся на низшихъ стадіяхъ религіозно-нравственнаго развитія. Но, во-первыхъ, никакъ нельзя признать роковой неизбѣжности этихъ стадій для *всякаго* христіанина: божественная благодать способна сразу переродить воспримчивую душу и поднять ее на необычайную высоту. Во-вторыхъ, *допустимость* существованія этихъ низшихъ стадій въ религіозно-нравственной жизни человѣка можетъ говорить только о *допустимости* и формальной клятвы. Но совѣтъ разнородныя вещи: *требуемое* и *допустимое* въ нашей

жизни. Христосъ *допускаетъ* формальную клятву въ особыхъ случаяхъ, но *требуетъ* отъ насъ всегдашней и неизмѣнной правдивости, дѣлающей уже ненужною такую клятву. Въ нагорной проповѣди Своей Онъ и предъявилъ человѣчеству такое требованіе, а чрезъ то самое устранилъ употребленіе формальной клятвы въ жизни истинныхъ чадъ Своего благодатно-духовнаго царства.

А что дѣйствительно сдѣлано это Спасителемъ, видно и изъ конструкціи рѣчи Его, а не изъ выше изложенныхъ только соображеній. Вслѣдъ за приведенными постановленіями Моисеева закона, воспрещающими ложную формальную клятву именемъ Божиимъ, Иисусъ Христосъ высказываетъ: *а Я говорю вамъ: не клянись вовсе* (Матѣ. V, 33—34). Очевидно, эти слова относятся и къ формальной клятвѣ, узаконявшейся Моисеевымъ закономъ. Въ противномъ случаѣ не было нужды приводить постановленіе касательно ея и начинать рѣчь словами: *а Я говорю: не клянись вовсе*. Но запрещеніе формальной клятвы простираетъ Спаситель не на клятву только именемъ Божиимъ. Въ виду того, что книжники и фарисеи, съ цѣлію избѣжать добросовѣстнаго употребленія этой клятвы, изобрѣли клятвы небомъ и землею, Іерусалимомъ и головою своею, Иисусъ Христосъ разъясняетъ, что и эти клятвы въ сущности клятвы Богомъ-же, а потому, тоже не позволительны истинному Его послѣдователю. Нашъ толкователь-новаторъ относитъ, однако, слово: *ὅλως* лишь къ клятвамъ небомъ, землею и храмомъ, по въ противорѣчіе съ самимъ собою. Вѣдь и онъ признаетъ, что, по ученію Спасителя, всякая клятва въ существѣ дѣла есть клятва именемъ Божиимъ ¹⁾. А если Иисусъ Христосъ воспретилъ косвенную формальную клятву именемъ Божиимъ, то какъ-же логически вяжется съ этимъ мысль, будто онъ оставилъ во всей силѣ постановленіе касательно прямого призванія Бога въ клятвѣ? Одно съ другимъ никакъ не мирится. А такъ какъ это безспорно, то слова: *ὅλως* необходимо не только отнести одинаково ко всякимъ клятвамъ: и узаконеннымъ, и не узаконеннымъ въ Моисеевомъ законѣ, но и пере-

¹⁾ Стр. 65 тамъ-же.

давать русскими нарѣчіями: *всячески, всякимъ образомъ*, а не иными нарѣчіями. Намъ могутъ сказать, что въ такомъ случаѣ нельзя понимать и слова: *да, да; нѣтъ, нѣтъ* въ смыслѣ своеобразной клятвы, какъ это мы сдѣлали въ двухъ нашихъ сочиненіяхъ. Возраженіе это напрасное. Указанныя слова не представляютъ ссылки на какой-нибудь предметъ, свидѣтельства какимъ-нибудь предметомъ, ради удостовѣренія въ истинности и непреложности нашихъ показаній и обѣщаній, а потому слово: *всячески* нисколько не относится къ нимъ. Называя-же ихъ своего рода клятвою, мы указываемъ лишь полную ихъ достаточность для завѣренія въ чемъ-нибудь, такъ какъ произносящій ихъ, по своему внутреннему благочестивому настроенію, всегда такъ сказать носитъ Бога въ своей душѣ и говоритъ только правду. Но коль скоро слова: *не клянись вовсе* относятся ко всѣмъ видамъ формальной клятвы, то всю рѣчь Господа о ней не только можно, но и должно сокращать такъ: „Я же говорю вамъ: не клянись вовсе, но да будетъ слово ваше: *да, да; нѣтъ, нѣтъ*“. Такое сокращеніе самымъ точнымъ образомъ передаетъ сказанное Спасителемъ о клятвѣ. Сокращеніе-же, предлагаемое нашимъ толкователемъ—новаторомъ, только искажаетъ смыслъ словъ Иисуса Христа о клятвѣ и ни чѣмъ не можетъ быть оправдано.

Итакъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что преподаваемая Богочеловѣкомъ заповѣдь, требующая отъ христіанъ неизмѣнной правдивости всегда и во всемъ, какъ проявленія ихъ внутренней благочестивой настроенности, есть, сравнительно съ постановленіями Моисеева закона, дѣйствительно новая заповѣдь. Но она такова и по сравненію со всѣмъ тѣмъ, что находимъ въ другихъ ветхозавѣтныхъ, кромѣ Пятикнижія, Боговдохновенныхъ писаніяхъ. Сами противники христіанства признаютъ, что въ этихъ послѣднихъ всюду внушается лишь не клясться ложно, напрасно, но клятва считается необходимою, какъ самое надежное завѣреніе въ истинности и непреложности какихъ-нибудь свидѣтельствъ и обѣщаній. Даже и тѣ библейскіе писатели, которые увѣщаваютъ людей быть всегда правдивыми, не лгать и не обманывать, почитаютъ нужнымъ предостеречь лишь отъ ложной клятвы (Исал. XIV,

2—4; Захар. VIII, 16—17). Но, не отвергая всего этого, многие рационалисты утверждают, будто бы въ талмудѣ высказывается тождественное съ заповѣдью Христа правило и, что поэтому, она вовсе не новая. Дѣйствительно въ талмудѣ встрѣчаются слѣдующія изреченія: „у благочестиваго да есть да, а нѣтъ — нѣтъ“ ¹⁾; „истинно-благочестивымъ можетъ быть только тотъ, кто никогда не клянется“ ²⁾ и проч. По поводу этихъ изреченій, происхожденіе коихъ многими апологетами христіанства не безъ основанія приписывается вліянію его на іудейскихъ раввиновъ, замѣтимъ слѣдующее.

Какъ ни кажутся прекрасными эти изреченія, но фарисейскій духъ, свойственный талмуду, наложилъ и на нихъ свою, противную христіанству, печать. Благочестивый вѣдь не перестаетъ быть благочестивымъ отъ того только, что уважительныя обстоятельства иногда побуждаютъ его формально призывать Бога во свидѣтели. Благочестіе можетъ и должно проявляться и въ этомъ актѣ человѣческой воли. Не даромъ-же самъ Спаситель клялся и присягалъ по требованію обстоятельствъ. Никогда же не клясться могутъ и такіе люди, которые, по своему душевному настроенію, способны къ самой гнусной лжи и лишь „рядятся“ въ благочестіе. Среди заграничныхъ и отечественныхъ сектантовъ, отвергающихъ клятву, указанное явленіе наблюдается не рѣдко. Оставляя многое другое въ сторонѣ, отмѣтимъ только тѣ завѣдомыя клеветы, которыми, напримѣръ, нѣкоторые очественные сектанты осыпаютъ православныхъ вообще и въ особенности представителей церковной іерархіи. Или возьмите хотя бы графа Л. Толстого. Онъ—одинъ изъ самыхъ яркихъ противниковъ клятвы и присяги, а между тѣмъ не стѣсняется лживо усвоить даже Іисусу Христу свои любимыя идеи и не внимаетъ никакимъ разоблаченіямъ его неправдъ. Тоже самое нужно сказать и о тѣхъ талмудистахъ, которымъ принадлежать выше приведенныя изреченія. Развѣ изъ устъ этихъ талмудистовъ вышло какое-нибудь правдивое слово о Спасителѣ чело-вѣчества и о христіанствѣ? Талмудъ предлагаетъ лишь самыя гнусныя клеветы касательно ихъ. Между тѣмъ, все это безу-

¹⁾ Raba Mesiah, 49; Raba Kamma, 8.

²⁾ Schebnot, 39.

словно не совмѣстимо съ той правдивостью, какой требуетъ Иисусъ Христосъ въ нагорной бесѣдѣ.

Что касается въ частности талмуда, то относительно воззрѣній его на клятву нужно имѣть въ виду и слѣдующее. Приведенныя нами изреченія изъ него представляютъ собою исключеніе, но не что-либо общее и господствующее. Въ талмудѣ есть мѣста, въ коихъ говорится, что не слѣдуетъ ни разу клясться предъ другимъ для подтвержденія истины. Но коль скоро возьмемъ причину такого совѣта, то сейчасъ увидимъ противоположность его сравнительно съ заповѣдью Богочеловѣка. Въ талмудѣ внушается не клясться предъ ближнимъ, чтобы не оказаться легкомысленнымъ въ отношеніи къ клятвѣ и не обмануть своего ближняго ¹⁾). Спаситель-же требуетъ отъ насъ не употреблять клятву во имя обязательности для насъ всегда говорить правду ближнимъ и слѣдовательно во имя ненужности клятвы для чадъ благодатно-духовнаго царства Его. Главное же дѣло—въ томъ, что талмудъ не только въ общемъ стоитъ за клятву, но даже допускаетъ ложную присягу, ложную клятву, вопреки словамъ нашего толкователя-новатора ²⁾). Такъ ложная клятва допускается талмудомъ даже ради обезопасенія имущественныхъ интересовъ еврея, а тѣмъ болѣе жизни его. Въ оправданіе ложной присяги или клятвы талмудъ говоритъ слѣдующее: спасающій одного еврея спасаетъ цѣлый міръ, а губящій одного еврея губитъ цѣлый міръ ³⁾). Такихъ примѣровъ не мало можно было-бы привести, но достаточно и указаннаго, чтобы убѣдиться, что рѣшительно не справедливо указывать на талмудъ, какъ на доказательство мнимой новизны ученія Богочеловѣка о клятвѣ.

А. Гусевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Этотъ совѣтъ приводится и въ рассматриваемой брошюрѣ (стр. 60), но авторъ ея не уразумѣлъ его смысла и уподобляетъ его, вслѣдъ за Вянше, заповѣди Иисуса Христа.

²⁾ Стр. 59 въ брошюрѣ.

³⁾ Sanhedrin 37, 1.

Представители практически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной.

(Продолженіе) *).

Св. Амфилохій, епископъ Иконійскій ¹⁾.

Св. Амфилохій родомъ былъ каппадокіецъ и кесаріецъ, двоюродный братъ св. Григорія Богослова. Отецъ его, по имени также Амфилохій, знаменитый риторъ своего времени, подъ руководствомъ котораго св. Григорій получилъ первоначальное образованіе, былъ родной братъ св. Нонны, матери св. Григорія. Получивъ образованіе подъ руководствомъ отца — ритора, св. Амфилохій рѣшилъ и самъ посвятить себя ораторскому искусству и нѣкоторое время былъ адвокатомъ, защищая, между прочимъ, клириковъ въ гражданскомъ судѣ. Въ 372 г., по убѣжденію св. Григорія, онъ оставилъ міръ и удалился на нѣкоторое время въ пустыню (Оцигалу); затѣмъ, пройдя всѣ степени клира, въ 373 г. противъ воли былъ поставленъ, по об-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 3.

¹⁾ Свѣдѣнія о немъ: *Василій В.* „книга о Св. Духѣ“ гл. I; его же письма (см. алфавитъ въ русс. изданіи); *Иеронимъ*; посланіе 70, § 4; о знаменитыхъ мужахъ, 133; *Феодорита Цер. Ист.* IV, гл. II, V, гл. 16, *Фотій*—biblioth. cod. 52, *Du-Pin* t. II, p. 233, *Cave* t. I, p. 251, *Tillemont*, t. IX, 617, *Oudin*, t. II, 216, *Ceillier*, t. V, *Gallandi*—bibliotheca t. VII, Neander, Kirch. Geschichte; II. Изданія его сочиненій: *Gallandi*—Biblioth. t. VI, Venet. 1770. *Homilia de Paschategr. et lat. ed. Henke*, Helmstadt 1784. *Migne*, Patrologiae c.c. ser. graeca t. XXXIX, статьи о немъ: Воскрес. Чтеніе, годъ XI, о канонич. правилахъ Амфилохія—въ опытѣ курса Церк. законовѣдѣнія, Іоанна еп. Смоленскаго, СПб. 1851. Прибавленія къ Твореніямъ Св. Отцевъ т. XVI арх. Порфирія—жизнь Св. Амфилохія. Христ. Чтеніе за 1828, 1836—1838 г.г.

чему желанію, въ епископа г. Иконіи, при чемъ, по сказанію Метафраста, сами ангелы въ ночное время совершили его посвященіе въ церкви, такъ что прибывшимъ для этого посвященія семи епископамъ оставалось лишь благословить его. Въ 375 г. онъ созывалъ въ своей митрополіи соборъ; въ 381 г. присутствовалъ на второмъ вселенскомъ соборѣ, а въ 383 г. на соборѣ Константинопольскомъ помѣстномъ. Во всѣхъ своихъ догматическихкихъ понятіяхъ вполне согласуясь съ Василиемъ Великимъ и Григоріемъ Богословомъ, которые постоянно оказывали ему величайшее уваженіе и любовь, (первый называлъ его своимъ сыномъ, второй между прочимъ написалъ въ честь его стихотвореніе), онъ, подобно имъ, горячо защищалъ въ своихъ сочиненіяхъ православное ученіе о Св. Духѣ, а также о тайнѣ воплощенія Сына Божія и о двухъ естествахъ въ Иисусѣ Христѣ, а въ послѣдніе годы своей жизни спеціально полемизировалъ противъ Аріанъ и Мессалианъ. Извѣстенъ разсказъ Теодорита ¹⁾ о томъ, какъ Амфилохій въ бытность свою въ Константинополѣ, въ 394 г. намѣренно не оказавши, въ присутствіи императора Θεодосія, чести *его сыну*, выхлопоталъ у него эдиктъ противъ Аріанъ, не оказывавшихъ чести *Сыну Божію*. Въ томъ же году онъ присутствовалъ на соборѣ Константинопольскомъ, бывшемъ по поводу распри между аравійскими епископами Багадіемъ и Агапіемъ. Это былъ послѣдній фактъ его жизни, о которомъ упоминаетъ исторія.

Не одна близость его къ двумъ великимъ свѣтиламъ церкви Григорію и Василию, какъ думаютъ (Паниль), но также ученость, благочестье, многополезная для церкви іерархическая и научно-богословская дѣятельность создали Амфилохію ту славу, какою онъ пользовался у своихъ современниковъ. Блаж. Иеронимъ ставитъ его совершенно на ряду съ Василиемъ и Григоріемъ по учености, замѣчая, что всѣ трое настолько знали философію, что онъ не знаетъ, чему болѣе удивляться въ ихъ сочиненіяхъ: учености-ли мірской, или знанію св. Писанія ²⁾. Не менѣе уважительно говорятъ о немъ Кириллъ Александ-

¹⁾ Ц. Ист. V, 16, по русск. изданію стр. 333.

²⁾ Epist. 83.

рійскій и патр. Фотій. а патр. Тарасій усвояетъ ему названіе „Великій“. Къ сожалѣнію, почти всѣ сочиненія его затеряны и извѣстны доселѣ лишь по заглавіямъ и небольшимъ отрывкамъ. Въ частности по заглавіямъ и отрывкамъ извѣстны его проповѣди: на слова: 1) Господь созда мя начало путей своихъ.; 2) отче мой, аще возможно есть, да мимо идетъ отъ меня чаша сія... (упомн. у Θεодорита кн. 3, и у Факунда, кн. II, гл. 3); 3) Іисусъ же преспѣваше премудростию и разумомъ; 4) разорите храмъ сей и тремя денми воздвигну..., 5) слушай словесе Моего и вѣруй пославшему Мя (упом. у Факунда); 6) не можетъ Сынъ о себѣ творити ничего (упом. у Θεодорита) 7) слушай словесе Моего, имать животъ вѣчный (у Θεодорита); 8) Отецъ Мой болій Мене есть (у него же); 9) отъ Моего приметъ и возвѣститъ; 10) восхожу ко Отцу Моему (у Факунда); 11) слово о сынѣ Божьемъ (у Θεодорита); 12) о Симеонѣ и Аннѣ (упом. у Анастасія Синаита). Камбефизъ въ 1644 г. ¹⁾ издалъ восемь словъ съ именемъ Амфилохія, именно 1) на Рождество Христово, 2) „на день обрѣзанія и краткая похвала св. Василия В., 3) на срътеніе Господне и о Богородицѣ, а такъ же о Симеонѣ и Аннѣ, 4) въ похвалу св. Богородицѣ и о Симеонѣ; 5) о четверодневномъ Лазарѣ, 6) „о женѣ—грѣшницѣ и о фарисеѣ“; 7) „на день великой субботы“, 8) о покаяніи и о томъ, что не слѣдуетъ отчаяваться въ своемъ спасеніи. Уденъ (Oudin) старается доказать, что эти восемь словъ принадлежатъ не Амфилохію Иконійскому, а Амфилохію Кизическому, жившему въ IX в. и извѣстному своею дружбой съ патріархомъ Фотіемъ. Галланди и Селлье повергаютъ принадлежность Иконійскому трехъ изъ этихъ восьмиглавъ, но и остальные пять считаютъ сомнительными. Именно слово на Рождество Христово по ихъ мнѣнію не можетъ считаться принадлежащимъ Амфилохію Иконійскому потому, что не содержитъ въ себѣ того мѣста, которое св. Кириллъ Александрійскій цитуетъ, какъ заимствованное изъ слова св. Амфилохія на этотъ праздникъ. Второе изъ извѣстныхъ подъ именемъ св. Амфило-

1) *Combesisii--SS. Patrum Methodii, Amphilochii et caet. opera*, Paris, 1844.

хія словъ—на Срѣтеніе Господне, о Богоматери, Симеонѣ и Аннѣ—и третье—о четверодневномъ Лазарѣ имѣли бы болѣе основаній считаться ему принадлежащими, такъ какъ встрѣчаются съ его именемъ въ древнихъ рукописяхъ, одно—въ библіотекѣ Медичи, другое—въ коллекціи Сфорца; но извѣстно, замѣчаютъ упомянутые ученые, что во время Амфилохія самый праздникъ Срѣтенія еще не былъ установленъ церковію, а слово о Лазарѣ нельзя приписать Амфилохію святому потому, что въ немъ содержатся мысли недостойныя св. отца: такъ въ немъ говорится, что Іудеи потому хотѣли видѣть воскресеніе Лазаря, что претвореніе воды въ вино на бракъ въ Канѣ, также воскресеніе сына вдовы Наинской и дочери Іаира считали чудесами подложными, что—де исторически невѣрно, такъ какъ изъ евангелія не видно, чтобы Іудеи не признавали названныхъ чудесъ Іисуса Христа за чудеса. Слово о женѣ—грѣшницѣ и о фарисеѣ •Селлеѣ считаетъ не принадлежащимъ Амфилохію святому потому, что въ немъ проповѣдникъ утверждаетъ, будто бракъ Адама и Евы былъ слѣдствіемъ грѣхопаденія, между тѣмъ какъ слова Господни: „раститеся и множитесь“ сказаны еще до грѣхопаденія. Слово въ великую субботу, хотя болѣе другихъ обработано, говорятъ, содержитъ въ себѣ нѣкоторыя мысли, настолько „эксцентричныя“, что въ авторѣ его нужно предположить неумѣнье говорить проповѣднически, чего конечно нельзя сказать отъ Амфилохія святомъ. Подобныя возраженія дѣлаются противъ подлинности и другихъ словъ Амфилохія, изданныхъ Камбефизомъ, каковы слова на день Обрѣзанія Господня, въ честь св. Василия, и т. д. Слово о покаяніи, говорятъ, не можетъ принадлежать Амфилохію Иконійскому потому, что оно носитъ будто бы несомнѣнные признаки эпохи иконоборства, и кромѣ того, содержа въ себѣ разсказы о монашеской жизни, должно быть отнесено къ числу словъ монастырскихъ... Галланди находитъ возможнымъ приписать Амфилохію святому лишь *пять словъ*: на Рождество Христово, о Лазарѣ, на Срѣтеніе, о женѣ—грѣшницѣ и въ великую субботу. *Минь* къ нимъ присоединяетъ еще одно, найденное Маттеи ¹⁾ въ рукописяхъ Московской Синодальной библіотеки

¹⁾ Издано имъ въ Notitia codicum manuscriptorum graecorum et bibliothecarum moscoviensium S. Synodi. Mosquae 1776.

XII в., подъ заглавіемъ: „на преполовеніе пятидесятницы (ἐν τῇ πεντηκοστῇ) о разслабленномъ и на слова: I Кор. II, 11.

По моему мнѣнію сомнѣнія Удена, Галланди и Селлье неосновательны, и я признаю принадлежащими несомнѣнно Амфилохію всѣ девять словъ, т. е. изданныя какъ Камбефизомъ, такъ и Маттеи (подлинность послѣдняго, впрочемъ, ни кѣмъ не заподозрѣвалась).

Изъ того, что мѣста, изъ проповѣди на Рождество Христова Амфилохіа, цитуемаго Кирилломъ Александрійскимъ, нѣтъ въ словѣ на тотъ же праздникъ изданномъ Камбефизомъ, можно выводять только то заключеніе, что Кириллъ имѣлъ подъ руками другую проповѣдь плодовитаго проповѣдника на тотъ же праздникъ, принадлежащую къ числу не сохранившихся до насъ. Затѣмъ, хотя праздникъ Срѣтенія *для всей церкви* установленъ и позже IV в., но онъ могъ быть празднуемъ мѣстно, или просто слово о Срѣтеніи могло быть произнесено по прочтеніи евангельскаго *сказанія* объ этомъ событіи; не лишено значенія въ настоящемъ случаѣ и то обстоятельство, что слова на Срѣтеніе имѣются подъ именами другихъ современныхъ Амфилохію проповѣдниковъ, и даже болѣе раннихъ, напримѣръ Меѳодія Патарскаго, и всѣхъ этихъ словъ по нашему мнѣнію ¹⁾ нельзя не признать подлинности. Своеобразныя мысли, встрѣчающіяся въ словахъ о *Лазарь* и о *женѣ грѣшницѣ* и другихъ, находятся въ избыткѣ и у другихъ замѣчательныхъ учителей церкви въ этомъ вѣкѣ, однако это ни кѣмъ не считается доказательствомъ ихъ не подлинности. Такія мнѣнія, какъ мнѣніе о томъ, что бракъ былъ слѣдствіемъ грѣхопаденія прародителей, можно разсматривать просто какъ *lapsus linguae*. Всего менѣе справедливо отрицать подлинность слова о покаяніи на томъ основаніи, что въ немъ упоминается о томъ, что „дьяволъ нѣкоторыхъ вооружаетъ противъ иконъ, называя ихъ бесполезными и ненужными“, въ чемъ Селлье видитъ указаніе на эпоху иконоборства, а еще менѣе потому, что въ немъ для доказательства возможности и пользы покаянія послѣ даже частыхъ грѣхопаденій, приводятся рассказы

¹⁾ См. въ моей „исторіи первобытной проповѣди“, С.-ПБ. 1885 стр. 318 и сл.

изъ жизни подвижниковъ—аскетовъ. Каждая изъ ересей, осужденныхъ церковію въ то или другое время, послѣ ея болѣе или менѣе общаго обнаруженія, выражавшагося въ открытомъ возстаніи противъ ученія церкви, и отдѣленіи отъ нея, существовала въ зародышѣ раньше. Если бы авторъ снова имѣлъ въ виду иконоборство, онъ говорилъ бы въ немъ *не о грѣхѣ* непочитанія иконъ и сомнѣнія въ ихъ пользѣ, а о *ереси*, дѣйствовавшей противъ правовѣрія насиліемъ и коснулся бы ея раціоналистическихъ основаній, а не ставилъ бы ее въ ряду другихъ грѣховъ нѣкоторыхъ чадъ церкви. Примѣры изъ жизни подвижниковъ египетскихъ естественно было приводить Амфилохію въ данномъ случаѣ потому, что онъ самъ былъ подвижникомъ, послѣдователемъ правилъ отшельнической жизни, перенесенныхъ въ Каппадокію Василиемъ Великимъ, въ Палестину—Иларіономъ; изъ жизни св. Ефрема мы знаемъ, до какой степени рассказы о подвижникахъ египетскихъ были извѣстны въ азіатскихъ христіанскихъ странахъ и были въ употребленіи какъ аргументы въ проповѣдяхъ сказанныхъ не къ монахамъ, а къ народу и обществу. Зная отношенія Амфилохіа къ Василию Великому, легко понять всю естественность похвалы ему, сказанной Амфилохіемъ въ день его кончины, именно 1 января, почему слово и носитъ названіе „въ день Обрѣзанія Господня“, притомъ это заглавіе проповѣди Амфилохіа могло быть дано позже. Въ IV в. дѣйствительно не было еще установлено для всей церкви *праздника* Обрѣзанія Господня; но, и оно, опять, могло праздноваться мѣстно; при томъ проповѣдникъ не говоритъ въ своемъ словѣ о *праздникѣ* Обрѣзанія, а лишь о *событіи* обрѣзанія. Что касается выраженій проповѣдника: „установлено въ настоящій день ежегодно чтить память Василія празднованіемъ и торжествомъ“, и „св. церковь во всѣхъ предѣлахъ земли совершаетъ нынѣ священную и всесвятую память Василія“, то мы скорѣе готовы признать эти выраженія позднѣйшею вставкой переписчика,—если нельзя ихъ объяснить какъ либо иначе, —нежели на основаніи ихъ отвергнуть принадлежность Амфилохію этого слова, въ которомъ проповѣдникъ собственно о Василии ничего не говоритъ больше того, что сказано въ похвальныхъ словахъ Василию Григорія Нисскаго и Григорія Богослова.

Тѣмъ менѣе можно согласиться съ установившимися мнѣніями относительно *достоинства* проповѣдей Амфилохіа, каковы мнѣніе Селле о томъ, что слогъ этихъ проповѣдей жесткій, запутанный, почти лишенный, всякаго изящества ¹⁾ и мнѣніе Пониля, будто ему недоставало природныхъ дарованій, для того, чтобы въ проповѣдяхъ онъ могъ сравняться съ Василиемъ и Григоріемъ. Въ послѣднемъ отношеніи мы охотнѣе соглашаемся съ вышеупомянутыми мнѣніями Іеронима и другихъ древнихъ, а что касается слога его проповѣдей, то онъ, напротивъ, менѣе теменъ и запутанъ. чѣмъ слогъ обоихъ Григоріевъ и Василія, болѣе ясенъ, простъ и общепонятенъ, уже по тому одному, что въ этихъ проповѣдяхъ рѣчь идетъ болѣе о вопросахъ нравовъ, чѣмъ объ отвлеченныхъ истинахъ теоретическаго Богословія, хотя Амфилохій не менѣе трехъ великихъ учителей знакомъ съ ораторскою манерой проповѣди и стремится быть краснорѣчивымъ. А есть мѣста въ проповѣдяхъ его, гдѣ онъ говоритъ не только съ полнымъ достоинствомъ и силой, но и съ истинною прелестію рѣчи, въ чемъ легко убѣдиться изъ приводимыхъ ниже выдержекъ изъ его словъ. Онъ не могъ не быть ораторомъ въ своихъ рѣчахъ уже потому, что ораторство было его профессіей. Прежде, чѣмъ онъ сдѣлался епископомъ, а эта профессія требовала въ то время болѣе или менѣе хорошаго риторическаго образованія.

Любимымъ предметомъ проповѣдническихъ разсужденій Амфилохіа, главной темой его проповѣдей, можно назвать изображеніе Божественнаго величія и достоинства Іисуса Христа; слѣдующее за нею—восхваленіе дѣвственности и цѣломудрія (въ словѣ на Срѣтеніе и въ словѣ о женѣ—грѣшницѣ). Восхваляя цѣломудріе и дѣвство, проповѣдникъ, впрочемъ, не отрицаетъ высокаго достоинства и значенія брака, что въ его время, время всеобщаго увлеченія аскетизмомъ и всеобщаго у проповѣдниковъ безусловнаго предпочтенія его дѣвству, является чертой ученія весьма характеристичной въ Амфилохіѣ. Къ числу своеобразныхъ воззрѣній Амфилохіа относится и то, что онъ порицаетъ людей, поставляющихъ все благочестіе въ умно-

¹⁾ „Le style en est dur, embarrassé et presque sans aucun elegance“.

женіи изображеній святыхъ, а не въ подраженіи христіанами— добродѣтельной ихъ жизни ¹⁾. Увѣщаніе къ благочестію, практическому христіанству, изобилуетъ въ проповѣдяхъ Амфилохіа. Такъ слово на Рождество Христово заканчивается такою рѣчью: „Итакъ, братія, причастники Божественнаго званія небеснаго, призванные къ усыновленію Богу и къ братству, мы должны возблагодарить Призвавшаго насъ и показать себя достойными того, Кто приѣмлетъ насъ въ братство и въ усыновленіе (πρὸς υιοθεσίαν θεοῦ καὶ ἀδελφότητά κεικλημένῃ). Послужимъ ему охотно и съ любовію, будучи готовы ко всякому исполненію правды. Украсимъ себя чистотою, препояшемся убожествомъ, прилѣпимся къ слову Божію, пребудемъ въ святыхъ молитвахъ и священныхъ пѣснопѣніяхъ во славу Божію. Не будемъ сообразоваться съ симъ вѣкомъ, забудемъ о земныхъ и тлѣнныхъ пожеланіяхъ, побѣждая блaгимъ злое, ни единому же зло за зло воздающе (Римл. XII, 17, 21). Перестанемъ почитать себя всегдашними жителями земли, уповавъ быть гражданами небесными, обращаться съ ангелами и предстоять престолу горняго царствія. Таковы заповѣди св. апостоловъ! Въ нихъ Христосъ положилъ для насъ блаженный и вѣчный завѣтъ Свой! Да удивится міръ добродѣтели христіанъ. Да постыдятся Іудеи, видя новый и избранный народъ, украшенный столь великою духовною красотою и озаряющій міръ толикимъ свѣтомъ! Богъ для того и оставилъ насъ пребывать среди язычниковъ, дабы мы сіяли, какъ свѣтила въ мірѣ, дабы были сѣменемъ спасенія (Римл. IX, 29), служа примѣромъ къ обращенію для всѣхъ, кто живетъ вмѣстѣ съ нами. Берегитесь, чтобы кто-нибудь изъ язычниковъ ради вашихъ дѣлъ не похулилъ Бога, но да восхвалится чрезъ васъ Тотъ, Кто призвалъ, освятилъ и спасъ насъ. Жестокіе и дерзкіе люди пусть подивятся нашей кротости и смиренію; злословящіе, слыша, что мы въ отвѣтъ на злословіе, благословляемъ ихъ, да устыдятся; корыстолюбцы и мздоимцы пусть найдутъ насъ не причастными корысти и пусть знаютъ, что мы не имѣемъ стяжанія земнаго, что стяжаніе наше на небѣ. Приходящіе къ намъ съ дружескимъ при-

¹⁾ См. акты VII всел. собора, дѣян. VI.

глашеніемъ къ мірскимъ удовольствіямъ, пусть увидятъ насъ строгими, непоколебимыми, любящими цѣломудріе, не прельщающимися удовольствіемъ и умерщвляющими плоть свою. Пусть уразумѣютъ всѣ, что можетъ совершить въ насъ пребываніе св. Духа! Скорые на клятву, пусть узнаютъ, что мы не только не клянемся, но даже страшимся произносить имя Божіе, говоря о низкихъ и земныхъ предметахъ. Тогда всѣ мы сдѣлаемся учителями для всѣхъ имѣющихъ общеніе съ нами! Жителствуя такимъ образомъ, мы сдѣлаемся священнымъ квасомъ, міръ заквасится нами въ спасеніе, уготовится чрезъ насъ великій плодъ Господу, и Богъ прославится въ насъ. (Іоан. XV, 8). Прославленный же нами Господь прославитъ и насъ вѣчною славою во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ, коему слава во вѣки. Аминь“.

Тѣми-же качествами содержанія и изложенія отличается бесѣда о покаяніи. „Почему вы, сыны истины, присутствуя здѣсь, не перестаете сокрушаться? Если есть тому причина, откройте, скажите мнѣ, какъ возлюбленные чада исполненному любви отцу. Неприлично—облекшимся отъ самого рожденія, чрезъ св. крещеніе, во Христа, мучиться и терзаться скорбію. Да не будетъ! Св. Павелъ заповѣдуетъ непрестанно радоваться: радуйтесь о Господѣ, и паки реку: радуйтесь! Изъясните причину вашего ученія, хотя я уже уразумѣлъ оную: Богъ открылъ ее моему неразумію. Завистливый дьяволъ обуреваетъ въ васъ сердце скверными помыслами и омрачаетъ разумное око души, однимъ внушая нечестивыя хулы и нелѣпыя мысли, въ другихъ влагаетъ ереси, мрачныя чувства, превращая для нихъ таинства Вѣры..., для того, чтобы ввергнуть сердца въ нестерпимую печаль, отъ скорби привести въ охлажденіе и нерадѣніе, отъ нерадѣнія—въ отчаяніе... Но умоляю васъ, не занимайтесь много навожденіями демонскими, не обращайтесь въ предметъ вашего размышленія, только не было бы осуществлено самымъ дѣломъ мыслимое. Когда сатана будетъ смущать тебя и говорить: предайся сластоустрастію—отвратись отъ него и скажи: не попусти Господь! Если будетъ внушать тебѣ: „поди, позлословь такого—то“, скажи: не попусти сего Господь! Когда будетъ распалать тебя огнемъ зависти, не медля отвратись отъ него! Когда будетъ воз-

мущать тебя, не отвѣчай, и ты побѣдилъ противника. *Смятохся*, сказано, *и не маюлахъ* (Пс. 76, 5). Если будетъ ловить тебя уныніемъ, по причинѣ паденія твоего—мужайся. Если будетъ склонять къ гордости, вспомни, кто былъ онъ и откуда ниспалъ, а также и то, что есть человѣкъ. Гордость же состоитъ въ томъ, если ты гнушаешься бѣдныхъ и рабовъ твоихъ, служащихъ тебѣ по той причинѣ, что одѣты въ рубища. Діаволь безстыденъ и искушаетъ всякимъ образомъ. По сему если онъ соблазняетъ тебя сребролюбіемъ, отдай излишнее бѣднымъ; о жизни же своей не заботься нимало: о тебѣ будетъ заботиться до послѣдняго твоего издыханія Богъ, Который въ лицѣ бѣдныхъ приѣмлетъ даръ твой. Если же ты ничего не имѣешь, а онъ воюетъ противъ тебя, желая сдѣлать сребролюбивою душу твою: не тщишься собирать неправдою и похищать чужое. Если разжигаетъ тебя ко враждѣ съ братомъ, возбуждая въ тебѣ неукротимую ярость, мщеніе, скорость на беззаконіе, берегись, чтобы не впасть въ слѣпую страсть. Но принуждай сердце твое къ молитвѣ, за оскорбляющихъ тебя... Но ты спросишь: когда всѣ эти страсти успѣлъ уже посѣять во мнѣ дьяволъ, что я буду дѣлать? Кайся, братъ, трудись въ духовныхъ подвигахъ и будешь воставленъ... Мы примиримъ тебя съ Богомъ, не бойся. Только откажись отъ грѣховной твоей работы. Чрезъ насъ Сынъ Божій отверзаетъ рай. Только обратись и покайся. Хотя мы, предстоятели, и сами грѣшники, но Христосъ Богъ вручилъ ключи отъ рая намъ, смиреннымъ: что свяжете на земли, будетъ связано на небесѣхъ, что разрѣшите на земли, будетъ разрѣшено на небесахъ. „А что есть покаяніе, спросишь. Я изъясню тебѣ. Не вкушай неумѣренно, подобно безсловеснымъ; возлюби постъ и слезы, не упивайся каждадневно; прилѣпись сильнѣе къ молитвѣ; чаще будь въ церкви, спѣвши къ исповѣданію, повергнись въ объятія Божіи. Такова церковь. Никого не отвергаетъ, но всѣхъ приѣмлетъ, всѣхъ вмѣщаетъ въ лоно свое, всѣхъ утѣшаетъ, всѣхъ лобызаетъ“. За тѣмъ слѣдуютъ рассказы изъ „книги святыхъ“, подъ которой разумѣются рассказы о жизни подвижниковъ.—Что можетъ быть лучше этой проповѣди, какъ по мыс-

лямъ, такъ по задушевности и силѣ пастырскаго чувства, особенно-же по ясности изложенія?

Образецъ изложенія ораторскаго у Амфилохія представляютъ проповѣди на день Рождества Христова и на великую субботу. Послѣ приступа, въ которомъ проповѣдникъ сравниваетъ праздничное церковное собраніе съ свѣтлымъ духовнымъ лугомъ, напоминающимъ рай, проповѣдникъ совершенно сходно со Меѳодіемъ Патарскимъ (въ словѣ на Срѣтеніе) дѣлаетъ великолѣпную фигуру просопопеи, предлагая рядъ вопросовъ пророку, предсказавшему пришествіе на землю Сына Божія, затѣмъ влагаетъ въ уста пророка отвѣтъ на эти вопросы, составленный изъ изреченій Исаи, и затѣмъ продолжаетъ: о отроча, древнѣйшее неба! О Преблаженный Сынъ, пришедшій къ намъ, нося на раменахъ Своихъ начальство и не ищущій власти отъ другаго! О отрасль преславная! О владычество всемогущее! О день, достойный безчисленныхъ пѣснопѣній! день, въ который возсіяла намъ звѣзда отъ Іакова, небесный человѣкъ возсталъ отъ Израиля, пришелъ къ намъ Богъ крѣпкій, Солнце правды освѣтило насъ, открылось сокровище Божественныхъ добродѣтелей, прозябло для людей древо вѣчной жизни, возсіялъ Востокъ съ высоты, Владыка небснаго и земнаго изшелъ изъ дѣвическихъ ложесть въ растлѣнный міръ, для искупленія міра! Невмѣстимый небесами, содѣлавшись младенцемъ, почивалъ въ ясляхъ; сотворившій все единымъ словомъ, былъ согрѣваемъ матерними объятіями; Даровавшій бытіе всѣмъ премірнымъ Си-ламъ, питался пречистыми сосцами Св. Дѣвы? Какая новая и дивная тайна! Какое всемогущее и ближайшее къ смертному благоволеніе Божественнаго Промысла! Какое сильное и величественное вооруженіе противъ дьявола! Міръ, древле подвергшійся грѣху чрезъ дѣву, освобожденъ отъ грѣха Дѣвою. Полчища невидимыхъ демоновъ, столь многія и сильныя, низвержены во адъ Родившимся отъ Дѣвы! Господь принялъ образъ рабовъ, уподобился имъ, дабы снова рабовъ содѣлать подобными Богу! О Виодеемъ, градъ священный и наслѣдственный всѣмъ людямъ! О ясли, сообщные во славѣ херувимамъ и единочестные серафимамъ! О Марія, родившая Первенца, Творца всяческихъ! О человѣчество, сообщившее тѣлесность Слову Божію, и пред-

почтенное небеснымъ и умнымъ силамъ! Ибо не благоволилъ Христосъ облечься въ неизмѣняемый образъ ни архангеловъ, ни началъ, ни силъ, ни властей, но принялъ на себя образъ человѣка, который ниспалъ съ высоты своего достоинства и уподобился безсловеснымъ. Не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но къ одержимому тяжкою болѣзнію человѣку пришелъ дивный Врачъ, что изгнавъ изъ него болѣзнь, даровалъ ему спасеніе, большее и высшее здравіа!⁴

Подобнымъ образомъ ораторствуетъ св. Амфилохій въ словѣ на великую субботу. „Пусть посмѣваются намъ Іудеи, ожидающіе другаго Христа, и Еллины, сокрывшіе во гробѣ свои надежды (Пс. 48, 12). Смѣющіеся возстаютъ нѣкогда, взирая на Того, Кого пронзили и обезславили, а мы, плачущіе, растворимъ скорбь веселіемъ. Смерть восхитила Господа Христа, но она не удержитъ у себя Жизни. Сегодня Онъ добровольно связанъ узами смерти, а завтра воскреснетъ съ добычею ада. Вчера распятый помрачилъ солнце, и среди дня возсталъ ночь; нынѣ смерть низлагается, принявъ чуднаго мертвеца. Вчера разсѣдались горы, распадались камни, обнажился храмъ, раздравъ, какъ одушевленный, свою одежду и тѣмъ показавъ, какъ осквернена была святыня. Бездушныя творенія возчувствовали ужасъ преступленія, а дерзнувшіе учинить оное, пребыли безчувственны душою. Стихіи вознегодовали и скоро выступили бы изъ порядка и произвели бы всеобщее смятеніе, если бы не познали воли Творца, что онъ страдалъ по Своему изволенію. О неслыханныя и чудныя событія! Распростершіи словомъ небесе, простирается на древѣ, связавшій море пескомъ, связуется узами, увѣнчавшій землю цвѣтами, вѣнчается терніями, поразившій Египетъ десятью казнями и покрывшій главу Фараона водами, біется по главѣ тростію; Тотъ, на Кого не смѣютъ взирать херувимы, пріемлетъ заплеваніе лица? Но претерпѣвая все сіе, Онъ возноситъ молитву за распинателей. Онъ кротостію побѣждаетъ злобу, защищаетъ христоубійцъ, уловляя ихъ во спасеніе; оправдываетъ виновность, обвиняя невѣдѣніе; не исполняется негодованіемъ, содѣлавшись жертвою наглаго ихъ безумія; переноситъ буйство и челоуѣколюбіемъ влечетъ къ покаянію. Но нужно-ли гово-

рять болѣе? Не получивъ ни какой пользы, отъ такой благости, злобные люди заключаютъ въ гробъ Того, Котораго не вмѣщаетъ ни что существующее... Кто видѣлъ, чтобы стерегли гробъ мертвеца? Или болѣе—кто видѣлъ мертваго, на котораго-бы вооружались? Кто, отнявъ жизнь у врага, не оканчивалъ вражды? Іудей! для чего ты боишься изведеннаго тобою изъ среды живыхъ? Для чего страшишься умерщвленнаго тобой? Пригвожденный-ли ко кресту приводитъ тебя въ смятеніе? Убіиство даетъ тебѣ безопасность: будь бодръ! Если умершій простой человѣкъ, то не воскреснетъ. Если—простой человѣкъ, то хорошо ты сдѣлалъ, что пригвоздилъ его ко кресту. Если простой человѣкъ, то для чего ты, безразсудный, запечатываешь гробъ ¹⁾. Дождись третьяго дня, и увидишь, какъ обличится твое безуміе! Перестань беспокоиться: ты увидишь, каково будетъ исполненіе дѣла. Перестань враждовать противъ истины, перестань воевать съ Богомъ и въ этой войнѣ покрывать себя ранами. Перестань помрачать солнце правды, думая угасить лучи его... Воскресеніе не преграждается оружіемъ, не стѣняется печатами, не отражается воинами, не пріобрѣтается деньгами, но вѣрою. Развѣ ты не видѣлъ, какъ Лазарь отрясъ отъ себя смерть, какъ сонъ? Кто былъ силенъ тогда, Тотъ силенъ и теперь. Воскресившій раба, тѣмъ болѣе воскреснетъ Самъ. Воззавшій къ жизни предавшагося тлѣнію, не оставитъ мертвымъ Себя.—Но ослѣпленіе іудеевъ велико: они и видя чудеса, не видятъ, очи имутъ, и не слышатъ, поелику богъ вѣка сего ослѣпилъ сердца ихъ, такъ что для нихъ не сіяетъ свѣтъ евангелія правды. Предоставимъ, ихъ собственному ихъ невѣрію, а сами, вообразивъ въ умѣ своемъ гробъ Спасителя, скажемъ съ вѣрующею Маріею: взяша Господа, и невѣрны, гдѣ положиша Его“.

Н. Барсовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ На эти слова указываетъ Селье, какъ на выраженіи недостойныя такого Богослова, какимъ былъ Амфилохій (il y a des façons de parler asser extraordinaires—t. VII, p. 317).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίσται νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Марта 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

С Л О В О

ВЪ НЕДѢЛЮ КРЕСТОПОКЛОННУЮ.

О смиреніи.

Научитесь отъ Мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ (Матѣ. 11, 29).

Добродѣтель смиренія есть одна изъ прекраснѣйшихъ заповѣдей христіанской вѣры и вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ существенныхъ признаковъ, по которымъ христіанство наиболѣе отличается отъ всѣхъ вѣрованій и ученій человѣческихъ. Нѣтъ добродѣтели, которую съ большимъ правомъ можно было бы назвать чисто-христіанскою, какъ смиреніе. Языческой древности она была неизвѣстна. Мы напрасно бы искали въ цѣлой языческой древности, у всѣхъ философовъ и законодателей, даже въ наилучшихъ ихъ твореніяхъ, хотя одного призыва къ смиренію. Господствующимъ началомъ жизни языческаго міра была гордость; она составляла отличительную черту языческаго величія. Въ древне-языческомъ мірѣ даже существовало особенное философское ученіе ¹⁾, которое оправдывало значеніе и достоинство гордости; какъ единственнаго основанія и источника нравственной жизни. Только въ живоносномъ ученіи христіанской религіи смиреніе входитъ, какъ новая добродѣтель, во всеобщую жизнь человѣческаго рода. А въ жизни и ученіи Самого Божественнаго Основателя христіанства мы видимъ добродѣтель смиренія, какъ благороднѣйшее украшеніе христіан-

¹⁾ Стоицизмъ.

ской души: *научитесь отъ Мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ.*

Но и нынѣ, когда христіанское смиреніе въ своемъ тихомъ и святомъ дѣланіи уже произвело чудодѣйственные плоды въ мірѣ нравственно-религіозныхъ понятій и жизни всего человѣчества, въ современномъ невѣріи нерѣдко встрѣчаются мнѣнія, несогласныя съ духомъ христіанскаго ученія о смиреніи и во многомъ напоминающія языческіе предразсудки и заблужденія. Христіанское ученіе о значеніи смиренія, побуждающаго человѣка отречься отъ себя, познать и изучить самого себя при свѣтѣ божественнаго откровенія, для многихъ людей нашего времени кажется страннымъ ученіемъ, совершенно несообразнымъ съ назначеніемъ и достоинствомъ человѣческой природы. Они не только не признаютъ смиренія добродѣтелию, т. е. свободнымъ и дѣятельнымъ движеніемъ человѣческаго духа къ нравственному совершенству, а прямо называютъ его слабостію и недостаткомъ. Само слово: „смиреніе“ у нихъ употребляется только въ дурномъ значеніи: имъ обозначается нѣчто низкое и рабское, подавленное гнетомъ нужды и бѣдности, достойное презрѣнія, а не похвалы. „Благородная гордость“—вотъ, по ихъ словамъ, настоящая добродѣтель нашего вѣка. И такъ какъ смиреніе подрываетъ въ человѣкѣ всякую гордость, то оно будто бы унижаетъ человѣка въ его собственныхъ глазахъ и предъ другими людьми, лишаетъ его нравственной силы и энергіи, дѣлаетъ его вялымъ и жалкимъ во всѣхъ состояніяхъ и обстоятельствахъ жизни. Потому въ урокахъ смиренія видятъ распространеніе невѣжества, причину заблужденій и средство поддерживать человѣчество въ состояніи постыднаго рабства и приниженности.

Такъ ли это?—Прежде всего надобно установить вѣрное понятіе о смиреніи, опредѣлить отличительныя черты его. Изъ ученія объ истинныхъ свойствахъ смиренія и необходимости осуществленія ихъ въ нашей жизни увидимъ и значеніе его, какъ добродѣтели, а также оцѣнимъ и современныя сужденія о немъ.

Итакъ, что такое смиреніе?

Согласно указанію слова Божія и святыхъ Отцевъ, подъ именемъ смиренія разумѣется свободное и постоянное расположе-

ніе воли и сердца христіанина, при которомъ онъ живо сознаетъ и чувствуетъ какъ всецѣлую зависимость отъ Бога, Творца и Спасителя міра, такъ и свою виновность предъ Нимъ, и отвергаетъ отъ себя всякую мысль о своихъ силахъ и совершенствахъ, но во всемъ прибѣгаетъ къ спасительной помощи животворящей благодати Божіей. И такъ смиреніе есть религіозно-нравственное отношеніе человѣка къ Богу, какъ Творцу и Спасителю міра, которое все проникнуто глубочайшимъ убѣжденіемъ въ безусловной зависимости нашей отъ Создателя, яснымъ сознаниемъ грѣховности нашей и недостойнства предъ Спасителемъ нашимъ и спасительною надеждою на оправдывающую и обновляющую благодать Его Святаго Духа. Такимъ образомъ смиреніе обнимаетъ внутреннія основанія нравственной обязанности самопознанія, безъ которой ни какія другія обязанности къ себѣ не могутъ быть должнымъ образомъ исполнены. Христіанскому смиренію противополагается гордость со всѣми ея видами: честолюбіемъ, властолюбіемъ, тщеславіемъ и высокоуміемъ. Гордость есть то ложное направленіе духа человѣческаго, по которому гордецъ, утративъ сознаніе внутренней своей зависимости отъ Вседержителя, въ себѣ одномъ ищетъ удовлетворенія всѣмъ своимъ желаніямъ и цѣлямъ, и потому въ себѣ одномъ видитъ и ту полноту силъ и совершенствъ, которая должна составлять истинное достоинство человѣка. Слѣдовательно, гордость въ сущности своей есть самообожаніе. Утрата смиренія въ гордости есть свидѣтельство глубокаго нравственнаго растлѣнія (Лук. 16, 15; Исаи 14, 13—14; Сир. 10, 14—15).

Останавливаясь мыслию на самомъ существѣ христіанскаго смиренія, мы видимъ, что заповѣдь о немъ основывается на такихъ истинахъ вѣры, которыя составляютъ сущность и основаніе самого христіанства.

Прежде всего обязанность преуспѣвать въ добродѣтели смиренія вытекаетъ изъ понятія полной зависимости нашей отъ Бога, какъ Высочайшаго Существа и Благодѣтеля нашего. Глубокое сознаніе зависимости отъ Верховнаго Существа составляетъ одинъ изъ необходимыхъ признаковъ истинно-религіозной жизни, въ которой выражается исполненная благоговѣнія преданность человѣка къ Богу. По ученію христіанской вѣры, всѣ блага, въ какихъ за-

ключается достоинство человѣческой природы, духовныя и тѣлесныя, благодатныя и естественныя, вѣчныя и временныя, суть драгоценныя дары любвеобильнаго Господа, Отца небеснаго и Творца міра, отъ Котораго *нисходитъ всякое даваніе благое и всякій даръ совершенный* (Іак. 1, 17). По ученію христіанскому, человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію (Быт. 1, 27; Іаков. 3, 9); его разумная и безсмертная душа есть дыханіе Божіе (Быт. 2, 7) и отражаетъ въ себѣ божественныя совершенства (Прем. Солом. 2, 23) и способна къ постоянному усовершенствованію (Лев. 19, 2; 1 Петр. 1, 15—16; Мат. 5, 48); для человѣка открыто все божественное домостроительство его спасенія: Самъ Сынъ Божій принялъ въ единство своей Упостаси человѣческую природу (1 Тим. 2, 5), и человѣкъ, искупленный во Христѣ, становится сыномъ Божіимъ (Іоан. 1, 12), сонаслѣдникомъ Христа, храмомъ Святаго Духа (Рим. 8, 16—17); небо, наконецъ, назначено быть вѣчнымъ жилищемъ человѣка, и въ будущей жизни онъ удостоится вѣчнаго блаженства въ единеніи съ Богомъ (1 Кор. 13, 12; 1 Іоан. 3, 2). И все это не только преимущества наши предъ прочими твореніями Божіими, но вмѣстѣ съ тѣмъ доказательство особеннаго промысленія Божія о родѣ человѣческомъ! По христіанское сознаніе внутренняго достоинства человѣческой природы и происходящее отсюда благоговѣйное вниманіе къ своему высокому призванію имѣетъ въ своемъ основаніи божественныя дары и преимущества, которыми всеблагій Богъ украсилъ человѣка. Подумай каждый, есть ли у тебя что 'нибудь такое, чего бы ты не получилъ отъ Бога и чѣмъ бы ты могъ гордиться, какъ своею собственностію? *Что имашь*, говорятъ святѣйшій Апостолъ Павелъ, *его же нѣси пріязь? Аще же пріязь еси что хвалишися, яко не пріемь* (1 Кор. 4, 7)? По слову Апостола, мы не имѣемъ права хвалиться какимъ либо благомъ жизни и совершенствомъ, какъ своею собственностію; напротивъ, всецѣлая зависимость наша отъ Бога не должна ли естественно располагать насъ къ глубочайшему смиренію? Раскрывая и утверждая съ особенною ясностію и силою величіе и достоинство человѣческой природы, слово Божіе не отвергаетъ правильнаго познанія ея; но полагаетъ истинную силу и достоин-

ство этого познанія въ чувствѣ смиренія души предъ Богомъ. *Чадѣ, кротостію прослави душу твою, и даждь ей честь по достоинству*, говоритъ библейскій учитель смиренной жизни (Сир. 10, 31). *Глубоко смири душу твою* (Сир. 7, 17). Въ томъ же самомъ смыслѣ святыя Отцы говорятъ: „смиренномудріе есть божественное покрывало, не позволяющее намъ смотрѣть на свои добродѣтели, есть бездна собственнаго униженія, никакимъ татемъ непрístupная“ (Препод. Іоаннъ Лѣстничникъ). Вся исторія православной Церкви представляетъ многочисленные примѣры такого сознанія необходимости смиренія. Такъ правильное познаніе самихъ себя тѣсно и неразрывно соединяется со смиреннымъ сознаніемъ великихъ преимуществъ, которыми надѣлилъ насъ всещедрыи Создатель!

Но чувство зависимости отъ Бога можно считать только однимъ весьма существеннымъ признакомъ смиренія, но не единственнымъ. Великая важность и значеніе смиренія въ человѣческой жизни открывается еще, какъ спасительное сознаніе нашей грѣховности, несовершенства и ничтожества предъ безпредѣльнымъ величіемъ существа Божія и безконечныхъ совершенствъ Его. При тщательномъ разсматриваніи, по руководству божественнаго Откровенія, своей жизни каждый изъ насъ видитъ въ себѣ множество порочныхъ дѣйствій и помысловъ, которыя содѣлываютъ насъ виновными предъ Богомъ и достойными Его праведнаго наказанія. *Много бо согрѣшаемъ вси*, говоритъ святыи Апостолъ Іаковъ, указывая на горькій опытъ жизни (3, 2). Тоже утверждаетъ св. Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ: *аще речемъ, яко грѣха не имамъ, себе претѣшаемъ, и истины нѣтъ въ насъ* (1 Іоан. 1, 8). Живое и дѣятельное познаніе своихъ грѣхопаденій и поврежденія человѣческой природы необходимо для исправленія, для вразумленія, для успѣшнаго дѣйствованія по пути ко спасенію. Указывая на важность и необходимость такого самопознанія въ дѣлѣ обсужденія нашего нравственнаго состоянія и опасности паденія, Апостолъ Павелъ говоритъ: *аще быхомъ себе разсуждали, не быхомъ осуждени были* (1 Кор. 11, 31. 28). Та же самая мысль высказывается и въ слѣдующихъ словахъ свято-отеческаго поученія: „ощутивый грѣхи своя лучшій есть воскрешающаго

мертвѣя молитвою своею; сподобившися увидѣти себе, той лучшій есть сподобльшагося увидѣти ангеловъ" (Препод. Исаакъ Сиринъ). Почему такъ?—Прирожденное человѣку чувство справедливости и законности непремѣнно заключаетъ въ себѣ отрицаніе произвольнаго уклоненія человѣческой природы отъ нравственнаго закона Божія. Потому грѣхъ, какъ дѣло беззаконное (1 Іоан. 3, 4), производящее разрушеніе въ духовной жизни человѣка, не долженъ имѣть мѣста въ насъ; а его преобладаніе есть постыдное дѣло, или прокъ. Таково общехристіанское убѣжденіе. Съ этой стороны христіанское смиреніе есть истинное самоутвержденіе нравственнаго достоинства человѣка. Отрицаніе смиренія есть свидѣтельство непониманія истинныхъ правъ и преимуществъ человѣческой природы въ ея существѣ. Нельзя найти въ христіанскомъ Откровеніи такой истины, изъ которой можно было-бы разумно и справедливо вывести заключеніе, что наша природа сама въ себѣ есть зло и ее надобно подавлять, или отрицать. Смиреніе имѣетъ въ виду пагубныя свойства заразившаго ее грѣха, какъ препятствія успѣхамъ нравственной жизни. Смиреніе научаетъ насъ, что грѣхъ получилъ начало не отъ природы человѣка и происходитъ не вслѣдствіе ея ограниченности, но есть прежде всего злоупотребленіе разума и воли нравственно-свободныхъ существъ, произвольное ослушаніе воли Божіей, уклоненіе отъ Бога къ себѣ, неповиновеніе, возмущеніе, измѣна. Отсюда вытекаетъ христіанское убѣжденіе въ чрезвычайной преступности грѣха и чрезвычайной бѣдственности грѣшника. Въ откровенномъ ученіи грѣхъ является преступленіемъ, за которое надъ всѣмъ міромъ тяготѣетъ справедливое проклятіе Божіе. Здѣсь находится основаніе того, почему ученіе о грѣхопадении проникаетъ все нравственное міросозерцаніе христіанства и всю нравственную жизнь его. Въ христіанскомъ же сознаніи грѣховъ и виновности предъ Богомъ лежитъ причина, почему святые чѣмъ ближе приближаются къ Богу, тѣмъ болѣе видятъ себя грѣшниками и тѣмъ болѣе смиряются (Быт. 18, 27; Исаи 6, 5; Рим. 7, 24). При такомъ разумѣніи значенія смиренія главная задача нравственной дѣятельности человѣка состоитъ въ трудѣ охраненія внутренняго святилища души отъ прираженія грѣховъ.

Безъ этого труда невозможна борьба съ затрудненіями, которыя всегда встрѣчаются на пути жизни, а слѣдовательно и нравственный успѣхъ; безъ него же насажденные Господомъ сѣмена добродѣтелей и совершенства могутъ заглухнуть. Посему смиреніе повелѣваетъ, чтобы мы, въ противоположность самолюбію и самомнѣнію, отвергли самихъ себя (Мат. 16, 24) и вели непрестанную брань съ собственными порочными влеченіями и грѣхами противъ міра, который, по слову Апостола, *весь во злѣ лежитъ* (1 Іоан. 5, 19), и противъ перваго виновника зла—дѣвола, который, по словамъ Апостола, *яко левъ рыкая, ходитъ, искій кого поглотити* (1 Петр. 5, 8; Ср. Еф. 6, 11). Оно требуетъ отъ насъ, чтобы мы отвергли отъ себя все, что какимъ нибудь образомъ можетъ возбуждать въ насъ грѣховныя вождѣнія и увлекать къ порокамъ. Забвеніе же столь важнаго и драгоцѣннаго дѣйствія смиренія на наше нравственное усовершенствованіе въ обсужденіи душевнаго настроенія и опасности грѣхопаденія становится причиною различныхъ видовъ грѣховъ, пороковъ и страстей.

Но смиренное познаніе немощей нашихъ неразлучно съ спасительнымъ чувствованіемъ собственного безсилія, по которому мы сами собою не можемъ ни удовлетворить правосудію Божію, ни изгладить въ себѣ грѣха, ни уничтожить гибельныхъ послѣдствій его. Человѣческая природа, сама по себѣ, не можетъ проявлять красоты добродѣтелей и духовнаго благолѣпія святости. Какъ земля предоставленная самой себѣ, если не будетъ приложено къ ней стараніе земледѣльцевъ и если не получить содѣйствія дождей и солнца, остается негодною и совершенно неспособною для плодородія, такъ и человѣческая природа, будучи не въ состояніи сама по себѣ производить совершенные плоды добродѣтелей, имѣетъ нужду въ благодатной помощи духовнаго земледѣльца душъ нашихъ,—Христа Спасителя. *Безъ Мене не можете творити ничесоже*, глаголетъ Христосъ—Спаситель; *якоже роза не можетъ плода сотворити о себѣ, аще не будетъ на лозѣ: тако и вы, аще во Мнѣ не пребудете* (Іоан. 15, 5. 4). Кто трудился въ исполненіи закона Божія и въ нравственномъ своемъ исправленіи и усовершенствованіи, тотъ не можетъ не сознаться, что самъ

по себѣ, безъ высшей помощи, онъ не можетъ исполнять закона и преуспѣвать въ добродѣтели (Филип. 2, 13). Здѣсь именно лежитъ основаніе, почему въ нравственномъ ученіи христіанской религіи очень важное значеніе принадлежитъ ученію о благодатномъ таинственномъ общеніи человѣка съ Богомъ. Смирненіе и есть то коренное свойство христіанской души, которое необходимо для полученія благодати Святаго Духа, просвѣщающей умъ нашъ чистымъ познаніемъ божественной истины, укрѣпляющей волю нашу сообщеніемъ ей живой силы къ дѣланію добра, исполняющей сердце наше благими чувствованіями и высшими надеждами. *Жертва Богу духъ сокрушенъ; сердце сокрушенно и смиренно Богъ не уничижитъ*, говоритъ царь и пророкъ Давидъ (Псалом. 50, 19). *Богъ гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать*, говоритъ Премудрый (Притч. 3, 34; ср. Іаков. 4, 6). *На кого воззрю*, говоритъ Богъ, чрезъ пророка Исаію, *только на кроткаго и молчаливаго и трепещущаго словесъ Моихъ* (66, 2). И въ чувствѣ радости душевной смиренный предается спасительному водительству всеочищающей благодати Божіей. Смиренный человѣкъ отнюдь не похищаетъ себѣ чести Божіей, но съ кротостію относитъ ее къ Тому, Кому она принадлежитъ. Хотя бы ему пришлось сдѣлать и что-нибудь доброе, но онъ говоритъ: *не намъ, Господи, не намъ, но имени Твоему даждь славу* (Псал. 113, 9). Вся слава въ дѣлѣ нашего усовершенствованія принадлежитъ Единому Богу; и потому то добродѣтельные люди всегда краснѣютъ и смущаются, когда кто либо начнетъ хвалить ихъ. Праведники, стоящіе одесную Христа—Бога, сами того не знаютъ и не помнятъ, чтобы они кому-либо сами отъ себя сдѣлали что-нибудь доброе. *Господи!* говорятъ они: *когда видѣхомъ Тя алчуща, и напитавомъ; или жаждуща, и напоивомъ* (Мат. 25, 37)? *Ты Единъ, Господи, достоинъ еси пріяти славу и честь и силу* (Апок. 4, 11). Когда уже святые въ вѣчномъ блаженствѣ, исповѣдуя такъ смиреніе и самоуничиженіе, низлагаютъ вѣнцы свои предъ Божіимъ престоломъ; то какъ же не дѣлать сего намъ грѣшнымъ въ этой маловременной жизни (Апок. 4, 9—11)?

Таково христіанское ученіе о смиреніи въ его свойствахъ и источникахъ. Ясно, что смиреніе само по себѣ составляетъ

нравственное достоинство человѣка и есть свидѣтельство высоты христіанскаго духа. Но оное есть начало, или корень, нравственно-добродѣтельной жизни, или, какъ говорятъ святые Отцы и подвижники христіанскаго благочестія, есть „*хранилище всѣхъ добродѣтелей*“ (Препод. Исаакъ Сиринъ). На поприщѣ нравственнаго усовершенствованія смиреніе такъ необходимо, какъ воздухъ для живаго человѣка. Въ этомъ мы убѣждаемся, наблюдая обширное и благотворное вліяніе смиренія на всю нашу нравственную жизнь и на все наше поведеніе. Смиреніе возбуждаетъ и укрѣпляетъ въ насъ вѣру въ Бога и Его Откровеніе. Если трудно представить смиреніе безъ вѣры, то еще труднѣе допустить вѣру безъ смиренія. Со стороны ума смиреніе соединяется въ вѣрѣ, какъ *пльненіе* нашего *разума* въ *послушаніе Христова* (2 Кор. 10, 5). Со стороны чувства смиреніе раскрывается въ христіанской надеждѣ, какъ смиренно-мудріе (Рим. 12, 3, 16), довольство своимъ состояніемъ (1 Тим. 6, 6—8; Мат. 20, 15; Рим. 9, 20), терпѣніе и мужество въ несчастіяхъ (Іак. 7, 7—11; Евр. 12, 1—3), преданность волѣ Божіей и успокоеніе въ Богѣ (Мат. 10, 29—30; 6, 10; 1 Петр. 4, 19; 5, 6—7). Смиреніе открываетъ сердце наше для христіанской любви къ Богу и ближнимъ. Всегдашнимъ и необходимымъ обнаруженіемъ живой любви къ Богу въ смиреніи служитъ страхъ Божій (Псал. 2, 11; 1 Петр. 1, 17; Евр. 12, 28), благодарность къ Богу (Псал. 91, 1—2; 146, 1; Филип. 4, 6; Колос. 3, 7; 1 Тим. 5, 18), послушаніе, или повиновеніе Богу, (1 Цар. 15, 22) ревность о славѣ Божіей (2 Тим. 2, 9—10). Благотворное же дѣйствіе смиренія на вѣрное исполненіе нашихъ обязанностей къ ближнимъ открывается изъ того, что смиренный человѣкъ въ каждомъ ближнемъ уважаетъ достоинство природы человѣческой (Рим. 12, 10; Филип. 2, 3), охотно служитъ благу другихъ (1 Кор. 9, 19, 22; 10, 33; 1 Петр. 4, 10), снисходителенъ и скромненъ при видѣ ихъ недостатковъ и слабостей (Рим. 12, 17—21; Тим. 3, 2), не завидуетъ ихъ возвышенію и счастію (1 Тим. 6, 7—8), не превозносится, не гордится, не раздражается, когда дѣлается что-нибудь не по его желаніямъ (1 Кор. 13, 1—7). Такъ, входя во всѣ наши обязанности, смиреніе становится благотворнымъ для

насть! И всегда чувствуется благоуханіе и красота этого качества христіанской души, растворяющаго всякое слово и дѣйствіе человѣка, даже самую внѣшность его — и тѣлодвиженія, способъ говорить, ходить и держать себя во всѣхъ подробностяхъ ежедневной жизни. Какъ послѣ этого можно признать справедливымъ мнѣніе тѣхъ людей, которые добродѣтель смиренія считаютъ слабостію и недостаткомъ въ нравственной жизни и дѣятельности человѣка?

Имѣя въ виду такое значеніе и важность добродѣтели смиренія, ученіе христіанское требуетъ ея, какъ необходимаго условія чистоты сердца и совѣсти, отъ всѣхъ своихъ послѣдователей, всегда и во всѣхъ обстоятельствахъ ихъ жизни, и никогда и ни для кого не уменьшаетъ и не ослабляетъ трудовъ и подвиговъ для достиженія этой прекраснѣйшей добродѣтели. Оно яснѣйшимъ образомъ говоритъ, что какъ бы ни была разнообразна и благовидна нравственная дѣятельность человѣка, какъ бы ни были справедливы и законны наши поступки и дѣла по отношенію къ другимъ людямъ, какъ бы ни славны и общепользны были наши заслуги предъ обществомъ, но безъ смиренія они жалки и ничтожны и не имѣютъ никакой нравственной цѣны предъ очами любви и правды Божіей. *Аще не обратитесь и не будете яко дѣти, не увидите въ царствіе Божіе. Иже убо смирится яко отроча сіе, той есть болій въ царствіи небесныхъ* (Мат. 18, 3—4), учитъ Самъ Спаситель міра. *Блаженни нищіе духомъ, яко тѣхъ есть царствіе небесное* (Мат. 5, 3). *Всякъ возносяйся, смирится: смиряяй же себе вознесетъ* (Лук. 18, 14). *Смиритеся предъ Господемъ, и вознесетъ вы* (Іак. 4, 10), — говоритъ святой Апостолъ Христовъ. Такую важность смиренія сознавали всѣ святые Отцы Церкви. По ихъ ученію, какъ путемъ уклоненія нашего отъ Бога и нравственнаго паденія были гордость и непослушаніе, такъ и обратный путь къ Богу долженъ быть въ добродѣтели смиренія и послушанія; безъ смиренія не возможно ни наше обращеніе къ Богу и никакая другая добродѣтель. „Смиреніе есть дверь царствія небеснаго, вводящая приближающихся къ нему“ (Препод. Іоаннъ Лѣствичникъ). „Не спасетъ насъ ни подвижничество, ни бдѣніе, ни другой какой трудъ, если не будетъ при семъ истиннаго сми-

ренія“ ¹⁾. „Драгоценный камень смиренія дороже всѣхъ добродѣтелей и не только снискиваетъ у Бога прощеніе тому, въ комъ находится, но и вводитъ съ избранными въ чертогъ царствія небеснаго“ ²⁾. Въ такомъ смыслѣ святые Отцы добродѣтели смиренія признаютъ *первою* добродѣтелію христіанской вѣры.

Если смиреніе составляетъ одну изъ самыхъ трудныхъ обязанностей христіанина, ибо требуетъ постояннаго и неослабнаго подвига бдѣнія надъ самимъ собою; то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы оно было вовсе неудобноисполнимо. При содѣйствіи благодати Божіей, христіанинъ можетъ преуспѣвать и въ этой добродѣтели (Мат. 19, 26; 2 Петр. 1, 3; Филип. 4, 13). Но для этого чаще и безпристрастнѣе нужно испытывать свою совѣсть предъ *Сердцевѣдомъ вѣхъ* (Дѣян. 1, 24)—Богомъ, испытывать не предъ исповѣдію только, но каждый мѣсяцъ, каждую недѣлю, каждый день. Такое самоиспытаніе особенно одобряется святыми Отцами, какъ одно изъ спасительныхъ средствъ къ приобрѣтенію смиренія. Но только оно должно происходить не по ложнымъ правиламъ свѣта, не по предубѣжденіямъ и предразсудкамъ людей, а по откровенному слову Божію, которое *можетъ умудрити насъ во спасеніе вѣрою, яже о Христѣ Иисусѣ* (2 Тим. 4, 15). Кто хочетъ видѣть свое лицо, тотъ смотрится въ зеркало. Для тщательнаго разсмотрѣнія какъ всѣхъ вообще свойствъ и состояній природы человѣческой, такъ и въ частности нашихъ личныхъ качествъ, склонностей, привычекъ, слабостей и ихъ причинъ, слово Божіе служить превосходнѣйшимъ зеркаломъ, въ которомъ мы можемъ видѣть самихъ себя, и наше предназначеніе, и грѣхопаденіе, и убожество наше, и искупленіе черезъ Господа Иисуса Христа, и такимъ образомъ поучаться смиренію. Только не надобно уподобляться тому легкомысленному мужу, *смотрящему лице бытія своего въ зеркало, который усмотри себе и отъиде, и абіе забы, каковъ бѣ* (Іак. 1, 23—24). Слово же Божіе научаетъ насъ, что ничѣмъ христіанинъ не можетъ приобрѣсть смиренія, какъ точнымъ и усерднымъ исполненіемъ Господнихъ заповѣдей (Мат. 6, 3;

¹⁾ Достопамятныя сказанія о подвижничествѣ святыхъ и блаженныхъ Отцевъ.

²⁾ Сто лѣтательныхъ главъ святаго Θεодора, епископа Едесскаго.

Дѣян. 9, 6; Лук. 1, 38; Пс. 39, 9) и подражаніемъ примѣру Іисуса Христа. Для большаго возбужденія, раскрытія и утвержденія въ себѣ христіанскаго смиренія, какъ внутренняго и постояннаго стремленія души къ исполненію всѣхъ заповѣдей нравственнаго закона Божія (Іак. 2, 11—12), во всемъ ихъ пространствѣ (Филип. 4, 3. 13), необходимо имѣть предъ собою живой образецъ духовнаго совершенства и подражать ему. Высочайшій примѣръ духовнаго подраженія во всѣхъ добродѣтеляхъ слово Божіе представляетъ намъ въ Самомъ Божественномъ Основателѣ христіанской религіи, въ жизни и дѣлахъ Искупителя, Который *намъ оставилъ образъ, да последуемъ стопамъ Его* (1 Петр. 2, 21). Непремѣнная обязанность каждаго истиннаго ученика Христова *идти за Нимъ* (Мат. 16, 24; Марк. 8, 34; Лук. 9, 23) въ дѣлѣ нравственнаго усовершенствованія. „Чтобы тебѣ исправить себя и содѣлаться истиннымъ христіаниномъ, говоритъ святитель Тихонъ Воронежскій, положи предъ душевными очами твоими святую жизнь Христову, на нее чаще смотри и примѣру Его подражай... Непорочная жизнь Христова да будетъ зеркаломъ души твоей; смотри на нее чаще и познавай, какова душа твоя: того ли она хочетъ, чего хочетъ Христосъ, и то ли дѣлаетъ, что дѣлалъ Христосъ живя на землѣ; и если увидишь что-нибудь противное жизни Христовой, все то очищай покаяніемъ и сокрушеніемъ сердца... Живи въ мірѣ по примѣру жизни Христовой—и спасешься“. На столь великое значеніе примѣра жизни Христовой для подражанія въ мысляхъ, дѣлахъ и поступкахъ нашихъ указываютъ Апостолы, когда говорятъ, что всѣ христіане *должны имѣть тѣ же чувствованія, какія и во Христѣ Іисусѣ* (Филип. 2, 5). *Тотъ, кто говоритъ, что пребываетъ во Іисусѣ Христѣ, долженъ поступить такъ, какъ Онъ поступаетъ* (1 Іоан. 2, 6). И въ образецъ духовнаго подражанія глубочайшему смиренію Самъ Господь Іисусъ Христосъ представляетъ намъ всю жизнь Свою, и такимъ образомъ собственнымъ примѣромъ показываетъ намъ удобоисполнимость этой спасительной добродѣтели. Сюда относится Его низшествіе на землю и вся уничиженная земная жизнь Его. Сюда принадлежитъ наставленіе Господне Апостоламъ касательно внѣшнихъ, земныхъ преимуществъ (Мат.

18, 1 и слѣд.; 20, 20—28) и трогательное раскрытіе имъ божественнаго ученія о духовныхъ преимуществахъ истинныхъ послѣдователей Его, во время тайной вечери (Лук. 22, 24—28; Иоан. 15, 13—17), когда Онъ умылъ даже ноги Своимъ ученикамъ и самому предателю. Въ глубинѣ смиренія Христова лежить тайна Его искупительныхъ страданій за грѣхи всего міра и смерти крестной (Филип. 2, 8). Наконецъ, путемъ смиренія Христосъ вошелъ въ божественную славу Свою (—9. 10. 11). Но смиренный образъ страждущаго Иисуса Христа для христіанина есть не только вѣчный законъ нравственной жизни, ключъ къ истинному познанію жизни души нашей и разрѣшенію всѣхъ важнѣйшихъ вопросовъ касательно самихъ себя, но вмѣстѣ съ тѣмъ неистощимый источникъ духовнаго утѣшенія, подкрѣпленія и радости во всѣхъ обстоятельствахъ жизни. Въ живомъ сознаніи такого дѣйствія примѣра Христова на душу ап. Павелъ восклицаетъ: *вся мѣгу о укрѣпляющемъ мя Иисусъ Христѣ* (Филип. 4, 13). Отсюда, чтобы имѣть успѣхъ въ дѣлѣ столь трудномъ и важномъ, каково познаніе себя въ христіанскомъ смиреніи, для сего необходимо намъ усердно просить высшей помощи и благодати у Христа—Бога и Спасителя нашего и подобно пророку молитвенно взывать къ Нему: *искуси мя, Боже, и утверди сердце мое; истязи мя, и разумный стези моя; и виждь, аще пусть беззаконія во мнѣ, и настави мя на путь спасенія* (Псал. 138, 23—24). Будемъ же, братіе, *взирающе на начальника вѣры нашей и совершителя Иисуса* (Евр. 12, 2), неуклонно стремиться всѣми силами своего богоподобнаго духа къ пріобрѣтенію добродѣтели смиренія, зная, что *Богъ гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать* Свою (Іак. 4, 6), что только на смиреніе *неключимыхъ рабовъ* Своихъ (Лук. 17, 10) *призритъ* Господь (Лук. 1, 48) въ жизни нашей. Аминь.

Священникъ Іоаннъ Филевскій.

Отношеніе евангелѣскаго правоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа.

(Продолженіе *).

Д) Преподавши заповѣдь, требующую неизмѣнной и постоянной правдивости отъ христіанъ, Спаситель вслѣдъ за тѣмъ говоритъ слѣдующее: *Вы слышали, что сказано: око за око и зубъ за зубъ. А Я говорю вамъ: не противься злу. Но кто ударитъ тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и другую. И кто захочетъ судиться съ тобою и взять у тебя рубаику, отдай ему и верхнюю одежду. И кто принудитъ тебя идти съ нимъ одно поприще, иди съ нимъ два* (Матѳ. V, 38—41). Принципъ: *око за око и зубъ за зубъ* по существу своему есть принципъ юридическій, находящій естественное примѣненіе въ государственно-гражданской области жизни и отношеній. Цѣлію установленія такого принципа въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ было, съ одной стороны, огражденіе виновнаго лица отъ мщенія, обыкновенно не знающаго мѣры, а, съ другой стороны, предупрежденіе покушеній на благосостояніе и жизнь евреевъ. Такимъ образомъ, за указаннымъ принципомъ, по своему выражающимъ идею правды, скрывались несомнѣнно гуманные мотивъ и цѣль. Однако же этотъ чисто—юридическій, или государственно-гражданскій, принципъ не пригоденъ для *благодатно-духовнаго* царства Христова, члены коего должны руководиться въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ религиозно—

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 5, 1895 г.

нравственными, а не государственно-гражданскими началами. Здѣсь все должно направляться не столько даже этической справедливостью, сколько любовью. Вотъ почему Иисусъ Христосъ и поставляетъ на мѣсто юридическаго принципа возмездія принципъ любви, долженствующей одушевлять христіанина и располагать его не только кротко переносить тяжкія обиды и убытки, причиняемыя собратьями, но и благотворить имъ, поскольку все это согласно съ ихъ истиннымъ благомъ. Но это отнюдь не значитъ, будто Спаситель совсѣмъ отвергъ принципъ государственно-гражданскаго возмездія. Онъ только предоставилъ ему дѣйствовать въ родной для него сферѣ и прогрессивно видоизмѣняться сообразно съ ея улучшеніемъ и совершенствованіемъ, а для Своего благодатно-духовнаго царства указалъ иное, соотвѣтственное его природѣ, начало. Однимъ словомъ: Спаситель отдѣлилъ этическій принципъ отъ юридическаго, съ коимъ онъ тѣсно связанъ въ Моисеевомъ законодательствѣ, и возвысилъ его. Вотъ въ чемъ состоитъ по нашему мнѣнію, въ общемъ согласному съ воззрѣніемъ всѣхъ православныхъ богослововъ смыслъ приведенныхъ изреченій Богочеловѣка.

Не отрицая того, что, приводя изреченіе: *око за око и зубъ за зубъ*, Иисусъ Христосъ имѣлъ въ виду и толкованіе Моисеева закона со стороны книжниковъ и фарисеевъ, возводившихъ юридическое правило на степень общеобязательнаго правила для обиженнаго непремѣнно отплачивать обидчику, мы, однако, не могли не видѣть въ приведенномъ изреченіи и дѣйствительнаго постановленія Моисеева закона ¹⁾. Не забывая того, что и въ Моисеевомъ законодательствѣ разсматриваемомъ съ его нравственной стороны, говорится о томъ, чтобы человѣкъ умѣлъ терпѣть обиды и не впадать въ мстительность, мы въ то же время не могли не находить, что заповѣдь Спасителя объ отношеніи къ обидчикамъ представляетъ собою восполненіе или усовершенствованіе Моисеева закона и въ данномъ случаѣ ²⁾. Но это-то все и оспаривается нашимъ толкователемъ—новаторомъ. Онъ категорически завѣряетъ, будто цитата Господа, въ

¹⁾ Стран. 59 въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого.*

²⁾ Ibid. стран. 58—59.

которой нужно видѣть дозволеніе обиженному платить обидчику равнымъ возмездіемъ, *ни въ какомъ случаѣ* не могла быть заимствована у Моисея и будто она представляетъ собою лишь воззрѣнія книжниковъ и фарисеевъ ¹⁾). Сообразно съ этимъ авторъ разсматриваемой брошюры уже не долженъ видѣть чего-либо дѣйствительно новаго и въ заповѣди Богочеловѣка касательно отношенія къ нашимъ обидчикамъ. Какъ ни старался онъ въ данномъ случаѣ замаскировать свою настоящую мысль объ этомъ противорѣчивыми сентенціями, разногласящими заявленіями, но она не могла не пробиться сквозь нихъ и не заявить себя со всей опредѣленностью и безспорностью. „Ветхій завѣтъ, говоритъ авторъ, на столько приближался въ своемъ нравственномъ ученіи къ Евангелію, что тамъ была извѣстна даже *та самая* заповѣдь о подставленіи ланиты бѣющему, которую высказалъ и Спаситель“ ²⁾). Какая-же это заповѣдь? *Благо человеку*, говорится въ Плачѣ Іереміи, *когда онъ подставляетъ ланиту свою бѣющему ео и пресмыцается поношеніемъ* (III, 27 и 30; сер. Притч. XX, 22; XXIV, 29). Оказывается, такимъ образомъ, что Іисусъ Христосъ въ Своемъ ученіи только повторялъ сказанное еще въ Ветхомъ завѣтѣ, избирая изъ него наиболѣе возвышенные нравственные уроки. Но основательны-ли и состоятельны-ли эти воззрѣнія нашего толкователя-новатора? Само собою разумѣется что нѣтъ. Справедливость нашего приговора станетъ, надѣмся, очевидною изъ разбора аргументаціи автора и изъ положительнаго разъясненія дѣла, къ коимъ и приступимъ.

Какъ въ предшествовавшихъ случаяхъ, такъ и въ настоящемъ, авторъ не придалъ никакого значенія тому безусловно-важному обстоятельству, что Спаситель не только приводитъ изреченіе, которому противопологается Его заповѣдь, но и указываетъ, что оно изложено въ 24-мъ стихѣ XXI-й главы книги: *Исходъ*. Не странно-ли же утверждать, будто Іисусъ Христосъ выдаетъ подъ видомъ словъ Свящ. Писанія только книжническія и фарисейскія воззрѣнія? Такой образъ дѣйствій не свой-

¹⁾ Стран. 78 и 79 въ разсматриваемой брошюрѣ.

²⁾ Ibid. стран. 76 и 77.

ственъ не только Ему, но даже всякому сколько-нибудь добросовѣстному человѣку, да и вообще ни чѣмъ резоннымъ не объяснимъ съ Его стороны. Коль скоро Господь ссылается на Свящ. Писаніе, то толкователю предстоитъ только сравнить приведенное изреченіе съ подлиннымъ текстомъ и, если окажется разница между ними, выяснить, въ чемъ она состоитъ и отъ чего допущена Богочеловѣкомъ, но не отвергать того или иного тождества цитуемаго изреченія съ подлиннымъ текстомъ.

Что между тѣмъ и другимъ въ данномъ случаѣ есть разница, этого нельзя не видѣть каждому. 24-й стихъ XXI-й главы книги: *Исходъ* читается такъ: *глазъ за глазъ, зубъ за зубъ, руку за руку, ногу за ногу*, а въ приведенномъ въ нагорной проповѣди изреченіи значится: *око за око и зубъ за зубъ*. Здѣсь есть различіе по буквѣ, но и только. Это, однако, далеко не все. Слова: *глазъ за глазъ, зубъ за зубъ, руку за руку, ногу за ногу* уже сами по себѣ показываютъ, что они не составляютъ цѣлаго предложенія, предполагающаго, для выраженія какой-нибудь мысли, наличность подлежащаго и сказуемаго, а представляются дополнительными словами къ какимъ-то главнымъ частямъ предложенія и безъ этихъ послѣднихъ суть не болѣе, какъ сумма словъ, сама по себѣ ничего въ сущности не выражающая. По этому, возникаетъ вопросъ: какъ же читается въ книгѣ: *Исходъ* цѣлое предложеніе, изъ коего въ нагорной проповѣди взяты лишь нѣкоторые дополнительные слова? Вотъ это предложеніе: *а если будетъ вредъ* (т. е. если причинишь ближнему вредъ), *то отдай душу за душу, глазъ за глазъ, зубъ за зубъ, руку за руку, ногу за ногу, обожженіе за обожженіе, рану за рану, ушибъ за ушибъ* (ст. 23—25). Тутъ идетъ рѣчь о томъ, какъ долженъ относиться *обидчикъ* къ установленнымъ для него въ Моисеевомъ законѣ различнымъ карамъ за причиненіе имъ разнаго вреда своему ближнему. Что приведенное постановленіе обращено не къ обиженному, а къ *обидчику*, это очевидно для всякаго грамотнаго человѣка. Для cadaго-же ясно и то, что цитата Господа воспроизводитъ только часть этого постановленія, но такую, которая сама по себѣ не имѣетъ самостоятельнаго значенія въ немъ и прямо не выражаетъ заключающейся въ немъ мысли. Значитъ, толкователямъ нагор-

ной проповѣди предстояло разъяснить, почему Спаситель благоволилъ взять только эту часть Моисеева постановленія, не выражающую мысли 'его? Безъ всякаго повода, безъ какой-либо причины не могъ же сдѣлать этого Богочеловѣкъ.

Древніе толкователи нагорной проповѣди, отцы и учителя Церкви, не входятъ въ разсужденія касательно обсуждаемаго нами недоумѣнія. Они утверждаютъ только, что въ приведенномъ въ нагорной проповѣди изреченіи вообще цитруется Ветхій Завѣтъ, но не ставили своей задачею подробно сличать это изреченіе съ подлиннымъ текстомъ и объяснять причину существующей разницы между ними ¹⁾. Поэтому, позднѣйшимъ православнымъ богословамъ оставалось, не упуская изъ виду кореннаго воззрѣнія св. отцовъ и учителей церкви, рѣшать по крайнему своему разумѣнію вопросъ, не только самъ собою навязывающійся сознанію ученаго толкователя, но и выдвинутый врагами христіанства,—вопросъ касательно далеко не полного внутренняго соотвѣтствія между цитатою Господа и подлиннымъ текстомъ. Какъ же онъ рѣшается у новѣйшихъ толкователей нагорной проповѣди? Наибольшая часть ихъ обходитъ его и ограничивается повтореніемъ мнѣнія древнихъ церковныхъ писателей, что Спаситель ссылается вообще на Ветхій Завѣтъ. Нѣкоторые же изъ этихъ толкователей, считая означенный вопросъ какъ будто не существующимъ для себя, вдаются, однако, даже въ полемику съ другими толкователями по вопросамъ, надлежащее рѣшеніе коихъ зависитъ отъ надлежащаго же, но предварительнаго, рѣшенія вопроса, о которомъ идетъ рѣчь ²⁾. Авторъ разсматриваемой брошюры, какъ

¹⁾ См. напримѣръ сказанное св. Іоанномъ Златоустымъ на стран. 368 въ I-й части *Бесѣдъ на евангелиста Матвея*.

²⁾ Такъ, одинъ изъ этого большинства толкователей преусердно доказываетъ, что слова: *око за око и зубъ за зубъ* никакъ не относятся къ обидчику. Но мы должны сказать, что *сами по себѣ* они и вообще не указываютъ отношенія къ кому-либо изъ людей. Взятая *отрывочно*, она желающимъ того толкователемъ могутъ быть отнесены къ явленіямъ, происходящимъ только среди животныхъ. Полемистъ—толкователь опирается, впрочемъ, на слова Спасителя: „Я требую не противиться злему“, и говорить, что самое противоположеніе этихъ словъ словамъ: *око за око и зубъ за зубъ* свидѣтельствуетъ объ отношеніи этихъ послѣднихъ исключительно къ обиженному. Но и тутъ полемистъ—толкователь впадаетъ въ очевидное недоразумѣніе. Тѣ, кто указываетъ въ словахъ: *око за око и зубъ за зубъ*

мы знаемъ, видить въ цитованномъ Господомъ изреченіи исключительно выраженіе мнѣнія книжниковъ и фарисеевъ объ обязательности для обиженнаго отплатить обидчику равнымъ возмездіемъ, третьи изъ толкователей думаютъ, что Иисусъ Христосъ несомнѣнно приводитъ только *часть* подлиннаго постановленія Моисеева закона, но сдѣлалъ это лишь погому, что даже на нее могли казуистически сослаться и, вѣроятно, сослались книжники и фарисеи въ доказательство непремѣнной надобности оплачивать обидчику равнымъ возмездіемъ. Мнѣніе этихъ толкователей мы раздѣляли и не можемъ не раздѣлять. Спрашивается: чье-же мнѣніе этихъ разногласящихъ толкователей вѣрно и чье безусловно ошибочно? Нѣтъ надобности прямо входить въ обсужденіе мнѣнія тѣхъ толкователей, которые, имѣя въ виду приведенное въ нагорной проповѣди изреченіе, ограничиваются указаніемъ на общую его принадлежность Моисееву закону и не вдавались въ подробное сопоставленіе перваго съ послѣднимъ. Нашему разбору подлежитъ собственно мнѣніе автора рассматриваемой брошюры. Изъ опроверженія этого мнѣнія будетъ само собою видно, что въ *общемъ* безусловно вѣрна *общая* мысль большинства толкователей.

Мы замѣчали, что невѣрность мнѣнія автора рассматриваемой брошюры свидѣлствуется уже весьма опредѣленной ссылкой Иисуса Христа на 24-й стихъ XXI-й главы книги *Исходъ* и соотвѣтствіемъ этой ссылки приведенному имъ изреченію по буквѣ его. Положимъ, при тождествѣ, по буквѣ, приведеннаго Спасителемъ изреченія съ библейскимъ процитованнымъ мѣстомъ есть разница по содержанію, коль скоро возьмемъ во вниманіе постановленіе Моисеево во всей его оп-

отношеніе исключительно къ обидчику, стоять на *незыблемомъ* основаніи, на подлинномъ изложеніи Моисеева закона, а поленить—толкователь лишь умозаключаетъ. При этомъ, онъ даже не задается самымъ важнымъ въ данномъ случаѣ вопросомъ: есть-ли, какъ въ Моисеевомъ законѣ, такъ и въ рѣчахъ Иисуса Христа хотя какое-либо указаніе на то, что ветхозавѣтное законодательство *предписывало* обиженному *непретѣнно* и всегда домогаться *равноотъной отплаты* обидчику? Отвѣчая на этотъ вопросъ, поленить—толкователь самъ отрекся-бы отъ своего заключенія, косвенно усвоющаго *Богочеловѣку* не точный взглядъ на предписанія Моисеева закона, и пришелъ-бы къ мысли, что Иисусъ Христосъ противопоставляетъ свою заповѣдь и толкованію Моисеева закона книжниками и фарисеями.

редѣленности. Но какъ-же изъ этого слѣдуетъ, будто Спаситель приводитъ *исключительно* книжническое и фарисейское воззрѣнiе? Если бы это было такъ, тогда онъ и не цитовалъ-бы Пятюкнижiя Моисеева. Чтобы оправдать свою предвзятую мысль, нашъ толкователь—новаторъ дѣлаетъ обзоръ постановленiямъ Моисеева закона и прибѣгаетъ къ талмуду. Но всѣ эти усилiя доказать явно ложную мысль ни сколько не достигаютъ своей цѣли.

Остановимся сперва на томъ, что удалось автору добыть изъ талмуда для обоснованiя и подкрѣпленiя его мысли? Всѣ ссылки автора на талмудъ убѣдили насъ снова въ безусловной справедливости высказанной нами мысли, что при рѣшенiи такихъ вопросовъ, какими занять нашъ толкователь—новаторъ, талмудъ ничего строго опредѣленнаго и твердаго дать не можетъ и что напрасно самое обращенiе къ нему за какими-либо руководящими указанiями и аргументами. Такъ, авторъ хочетъ доказать будто изреченiе: *око за око и зубъ за зубъ* есть выраженiе исключительно книжническаго и фарисейскаго воззрѣнiя. Между тѣмъ, по собственнымъ словамъ автора, возмездiе, опредѣляемое ветхозавѣтнымъ закономъ, талмудисты замѣняютъ *денежной пеней*, исходя изъ того соображенiя, что постановленiе закона: *глазъ за глазъ и зубъ за зубъ* не всегда исполнимо ¹⁾. Высказавъ это, нашъ толкователь—новаторъ и на этотъ разъ вдается въ не идущiя къ дѣлу разсужденiя. Онъ пространно говоритъ о томъ, на сколько, по его мнѣнiю, денежный штрафъ тяжелѣе предписанныхъ Моисеемъ наказанiй, но совершенно замалчиваетъ суть дѣла, а именно: скорѣе не опровергаетъ-ли талмудъ защищаемое имъ мнѣнiе? Послѣ указанныхъ ненужныхъ разсужденiй авторъ замѣчаетъ: къ сожалѣнiю, мы не можемъ привести изъ талмуда прямыхъ и ясныхъ постановленiй касательно опредѣленiя отношенiй обиженнаго къ обидчику ²⁾. А если это такъ, то и выходитъ, что въ талмудѣ, по признанiю самого толкователя—новатора, не обрѣтается того, что *единственно* нужно ему для доказательства его предвзятаго мнѣнiя о цитатѣ Господа. Съ своей-же стороны за-

¹⁾ Стран. 79 въ разсматриваемой брошюрѣ.

²⁾ Ibid. стран. 81.

мѣтимъ, что въ талмудѣ нѣтъ не только прямыхъ и ясныхъ, но въ сущности даже и никакихъ *общеопредѣленныхъ* указаній касательно обязательныхъ для обиженнаго отношеній къ обидчику и что талмудъ только самопротиворѣчитъ и по этому предмету. Доказательства-же въ пользу этой *нашей* мысли усердно собралъ, а затѣмъ ясно и раздѣльно изложилъ самъ толкователь—новаторъ. Такъ, съ одной стороны, онъ привелъ изъ талмуда изреченія, рекомендующія обиженнымъ терпѣливое и даже услужливое обращеніе съ обидчиками, а, съ другой стороны, процитовалъ изреченія, предписывающія даже предупреждать ударъ ударомъ ¹⁾. Какъ видимъ, одни изреченія зачеркиваются другими, и въ общемъ не получается *ничего* опредѣленнаго. Итакъ, авторъ, для подтвержденія и уясненія своего взгляда на цитуемое въ нагорной проповѣди изреченіе, не нашелъ въ талмудѣ и изъ него не привелъ ничего, кромѣ чистаго нуля. Но если талмудъ никоимъ образомъ не подтверждаетъ той мысли, будто Иисусъ Христосъ приводитъ въ разсматриваемомъ нами случаѣ исключительно книжничское-же и фарисейское воззрѣніе, то по крайней мѣрѣ библейскія свидѣтельства, приведенныя авторомъ, не говорятъ-ли въ пользу этой мысли? Посмотримъ.

Библейскія основанія, приведенныя авторомъ, сводятся вотъ къ чему. Рѣчь Спасителя, слѣдующая прямо за изложеннымъ Имъ изреченіемъ: *око за око и зубъ за зубъ*, обращена исключительно къ потерпѣвшему обиду, а не къ обидчику. Значитъ, Слова Господа: *вы слышали, что сказано: око за око и зубъ за зубъ* должно передать такъ: *вы слышали, что сказано: если кто вырветъ у тебя глазъ и выбьетъ зубъ, то и ты отплати обидчику тѣмъ-же*. Но, говоритъ авторъ, развѣ могъ Иисусъ Христосъ заимствовать такую цитату изъ нравоученія Моисея, съ рѣшительностью возражающаго противъ всякаго насилія и злобной мстительности и старающагося привить правственному сознанію народа духъ милости, любви и прощенія (Лев. XIX, 18)? Въ законѣ Моисея хотя и есть слова: *око за око и зубъ за зубъ*, но они имѣютъ тамъ совсѣмъ другой смыслъ, чѣмъ какой со-

¹⁾ Ibid. стран. 81—83.

общенъ имъ цитатою Господа. Въ однихъ мѣстахъ Моисеева Пятокнижія эти слова употреблены въ постановленіяхъ, обращенныхъ къ обидчику, а не къ обиженному, и указываютъ, чего долженъ ждать первый изъ нихъ (Исх. XXI, 22—25). Въ другихъ мѣстахъ выше приведенныя слова имѣютъ значеніе государственнаго законоположенія, коимъ должны руководиться судьи при опредѣленіи наказанія за уголовныя преступленія (Лев. XXIV, 19—22; Второз. XIX, 16—21), но не значеніе нравственныхъ правилъ. Въ этихъ законоположеніяхъ суду предоставляется право оплачивать равнымъ возмездіемъ людямъ, причинившимъ вредъ ближнему своему, но о личной мести въ нихъ и рѣчи не могло быть. Моисеевъ законъ, повидимому, допускаетъ право мести только въ случаѣ преднамѣреннаго убійства (Числ. XXXV, 19, 21 и 27). Но и здѣсь узаконяется не личная месть. Родственникъ или знакомый убійцы, совершившій отмщеніе за кровь, возстановлялъ чрезъ это не свои нарушенныя права, а права цѣлаго народа, или поправленыя права богооткровеннаго закона, приравнивавшего убійство ближняго къ преступленію противъ Самаго Бога (Быт. IX, 6; Числ. XXXV, 33; Второз. XIX, 13). Въ виду всего этого нашъ толкователь—новаторъ и видитъ въ приведенномъ въ нагорной проповѣди (Мате. V, 38) изреченіи выраженіе *только* книжническаго и фарисейскаго взгляда ¹⁾.

Безусловно вѣрно, что то соотношеніе, въ какомъ находятся собственная заповѣдь Спасителя и приведенное Имъ изреченіе придаетъ послѣднему характеръ даже *требованія*, всегда обращеннаго къ обиженному, чтобы послѣдній воздалъ равнымъ возмездіемъ своему обидчику. Если бы сполна приведено было Іисусомъ Христомъ постановленіе Моисеева закона, а не часть только его, тогда вся рѣчь Богочеловѣка получила-бы такой смыслъ: „вамъ сказано: если причинишь ближнему какой-нибудь вредъ, то и самъ будь готовъ подвергнуться соотвѣтственному возмездію; а Я говорю: не только не ставь себя въ необходимость раскаиваться въ причиненномъ ближнему злѣ, но всегда дѣлай добро даже и обидчику твоему“ ²⁾.

¹⁾ Стран. 73—78 въ разсматриваемой брошюрѣ.

²⁾ Напрасно думаютъ, будто бы невозможно такое противопоставленіе само по себѣ. Какъ въ первомъ, такъ и во второмъ случаѣ выражается отношеніе че-

Въ настоящемъ-же своемъ видѣ рѣчь Спасителя дѣйствительно заставляетъ думать, будто Моисеевъ законъ даже *требовалъ* отъ обиженнаго всегда платить обидчику равнымъ возмездіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, если собственная заповѣдь Иисуса Христа предъявляетъ извѣстное *требованіе* по отношенію къ членамъ благодатно-духовнаго царства Его, то, въ силу противопоставленія этой заповѣди словамъ: *око за око и зубъ за зубъ*, выходитъ, будто и въ нихъ выражено *требованіе-же*, но совершенно противоположнаго рода. Правъ-же авторъ разсматриваемой брошюры говоря, что и въ остальныхъ частяхъ Моисеева кодекса не встрѣчается такихъ узаконеній, которыя предъявляли бы обиженному требованіе, чтобы онъ непременно и всегда платилъ своему обидчику равнымъ возмездіемъ, исторгая глазъ за глазъ, зубъ за зубъ и т. под. Тѣмъ не менѣе, и изъ всего этого никакъ не слѣдуетъ, будто Спаситель изложилъ подъ видомъ Моисеева закона *исключительно* книжническое и фарисейское воззрѣніе.

Что и въ данномъ случаѣ Богочеловѣкъ имѣлъ въ виду также послѣднее, однимъ изъ важнѣйшихъ доказательство этого служить, по нашему крайнему разумѣнію, отнюдь не соотвѣтствіе только, по содержанію, приведеннаго Имъ изреченія съ подлиннымъ Моисеевымъ постановленіемъ, но и слѣдующее обстоятельство, къ сожалѣнію, обыкновенно упускаемое изъ виду толкователями. Приводя постановленія *Моисеева* закона, воспрещающія убійство, прелюбодѣяніе и ложную клятву, Иисусъ Христосъ предваряетъ изложеніе этихъ постановленій словами: „вы слышали, что сказано *древнимъ*“ (Матѣ. V, 21, 27 и 33). Между тѣмъ, прежде, чѣмъ привести слова: *око за око и зубъ за зубъ*, Онъ сказалъ только слѣдующее: *вы слышали, что сказано*, а слово: *древнимъ* опустилъ. Если во всѣхъ другихъ случаяхъ Спаситель употреблялъ это важное слово, указывающее

любка ко злу вообще. Одинъ самъ совершилъ зло по отношенію къ своему ближнему, но за тѣмъ готовъ искупить его претерпѣніемъ заслуженнаго наказанія. Другой-же, даже претерпѣвши зло отъ ближняго, не перестаетъ дѣлать добро ему. Всякій согласится, что эти люди далеко не одного и того же нравственнаго уровня. Противоположеніе же предполагаетъ не только полную несогласность двухъ моральныхъ характеровъ, но и различное достоинство ихъ. Почему-же Спаситель не могъ сдѣлать именно такого противоположенія?!

на то, что Онъ приводитъ постановленіе, объявленное Моисеемъ предкамъ слушателей Его, современнымъ этому пророку, то не безъ особой-же причины онъ опустилъ это слово въ данномъ случаѣ. Взявши во вниманіе, что это слово не употреблено Имъ и тогда, когда Онъ говорилъ о Моисеевыхъ заповѣдяхъ касательно бракорасторженія и ненависти ко врагамъ, мы невольно приходимъ къ убѣжденію, что это сдѣлано Господомъ для того, чтобы такъ сказать наиболѣе отгнать при-сущность цитуемымъ изреченіямъ и книжническо-фарисейскаго элемента. Что одна уже нѣкоторая неопредѣленность Моисеева постановленія касательно условій бракорасторженія давала *сама собою* мѣсто своеобразнымъ книжническимъ и фарисейскимъ толкованіямъ, это, думаемъ, очевидно каждому, кто безпристрастно смотритъ на дѣло. Что въ Моисеевомъ законѣ нѣтъ заповѣди о ненависти ко врагамъ, это, какъ ниже увидимъ, безспорно. Значитъ, и тутъ сказалась работа книжниковъ и фарисеевъ. Въ виду этого не представляется-ли нужнымъ и понятнымъ опущеніе слова: *древнимъ*? Не могло быть мѣста этому слову и предъ изреченіемъ: *око за око и зубъ за зубъ*, ибо это изреченіе, какъ мы уже знаемъ, прямо не выражаетъ постановленія закона Моисеева и, было взято въ связи съ заповѣдью Спасителя, усвоаетъ послѣднему несвойственный ему смыслъ. Опущеніе слова: *древнимъ* и на этотъ разъ резонно можетъ быть объяснено только тѣмъ, что Иисусъ Христосъ, ссылаясь на Моисеево постановленіе, имѣлъ въ виду и софистическое толкованіе его книжниками и фарисеями. Что книжники и фарисеи, съ помощью казуистическихъ и софистическихъ пріемовъ, нерѣдко эксплуатировали въ пользу своихъ измышлений разныя мѣста Слова Божія, въ сущности даже не благопріятныя имъ, это каждому видно изъ евангельскаго повѣствованія. А что въ большинствѣ своемъ эти люди были болѣе юристами, при томъ суровыми и эгоистичными, чѣмъ моралистами, за это достаточно говорятъ уже обличенія, съ какими не рѣдко обращался къ нимъ Богочеловѣкъ. Все это сообщаетъ достовѣрность той мысли, что многіе книжники и фарисеи могли говорить и говорили объ обязательности для обиженнаго платить обидчику равнымъ возмездіемъ. Вотъ это-

то воззрѣніе ихъ и имѣлъ въ виду Іисусъ Христосъ, противопоставляя свою заповѣдь изреченію: *око за око и зубъ за зубъ*.

Но, само собою разумѣется, Богочеловѣкъ не сослался бы на Моисеевъ законъ, имѣя въ виду это книжническое и фарисейское воззрѣніе, если бы оно не находило для себя въ этомъ законѣ нѣкоего повода и нѣкоторой поддержки, хотя бы не значительныхъ или косвенныхъ. А что означенное воззрѣніе дѣйствительно имѣло для себя, хотя бы незначительные или косвенные, но все таки поводъ и поддержку въ самомъ законѣ Моисеевомъ, за это говорить, впадая даже въ крайность, и нашъ толкователь—новаторъ, у коего въ брошюрѣ можно находить почти по каждому обсуждаемому вопросу два диаметрально противоположныя мнѣнія.

Какъ ни усиливался онъ доказать, будто изреченіе: *око за око и зубъ за зубъ* есть выраженіе исключительно книжническаго и фарисейскаго воззрѣнія, но въ опроверженіе себя не преминулъ высказать даже то, что „Моисей *долженъ* былъ говорить своему грубому народу *прежде всего* о требованіяхъ законной справедливости ¹⁾“. Законная же справедливость, по изъясненію самого автора, имѣетъ цѣлію дать удовлетвореніе обиженному за понесенныя имъ обиды и наказать обидчика ²⁾. Если взять всѣ эти слова въ ихъ дѣйствительной связи и сдѣлать изъ нихъ *строго-логическое*, а не уклончивое, заключеніе, то мнѣніе толкователя—новатора слѣдуетъ выразить такъ: „Моисей прежде всего долженъ былъ внушать израильтянамъ, чтобы они не нарушали правъ другъ друга и чтобы въ случаѣ причиненія кѣмъ-нибудь изъ нихъ вреда своему ближнему, обиженный домогался возмездія своему обидчику“. Этимъ мнѣніемъ, неизбежно вытекающимъ изъ выше приведенныхъ словъ автора, онъ самъ преусердно и основательно зачеркиваетъ *все*, чѣмъ силился доказать, будто изреченіе: *око за око и зубъ за зубъ* никоимъ образомъ не выражаетъ постановленій закона Моисеева и есть передача исключительно книжническаго и фарисейскаго взгляда. Теперь уже выходитъ, что Моисей не только предъявлялъ, но и долженъ былъ прежде всего

¹⁾ Стран. 85 въ разсматриваемой брошюрѣ.

²⁾ Ibid. стр. 75.

предъявлять обиженнымъ евреямъ требованіе, между прочимъ, слѣдовать принципу: *око за око и зубъ за зубъ*. А если это такъ, то, значить, книжническое и фарисейское воззрѣніе совпадаетъ съ содержаніемъ Моисеева закона и Спаситель, ссылаясь на мнѣніе книжниковъ и фарисеевъ, въ то же время ссылался на Моисеевъ законъ, и наоборотъ. Авторъ, оспаривая нашъ взглядъ на дѣло, самъ же подчинился ему, хотя значительно и исказилъ его.

Не раздѣляя новаго, ведущаго къ крайностямъ, мнѣнія толкователя—новатора, имѣемъ достаточныя основанія говорить, что книжническое и фарисейское воззрѣніе по вопросу о возмездіи обидчику со стороны обиженнаго находило для себя нѣкоторую основу въ Моисеевомъ-же законодательствѣ. Что въ послѣднемъ юридическія поставленія тѣсно соединены съ нравственными, это—безспорный фактъ. Уже эта тѣсная связь ихъ давала книжникамъ и фарисеямъ нѣкоторую опору для того, чтобы видвигать предъ обиженнымъ чисто-юридическія предписанія касательно условій и правилъ самозащиты, возмездія. Между тѣмъ, въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ встрѣчаются нѣкоторыя постановленія, какъ бы освящающія самую грубую самозащиту и крутое отстаиваніе личныхъ интересовъ въ *особыхъ* случаяхъ. Вотъ одно изъ этихъ постановленій: *если кто застанетъ вора подкапывающаго и ударитъ, такъ что онъ умретъ, то кровь не влитъся ему* (Исх. XXII, 2). Ни какими софистическими изворотами нельзя доказать, что это постановленіе нисколько не благопріятствуетъ личному мщенію, личной расправѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ. Не даромъ-же истиннолюбивый толкователь—новаторъ умолчалъ объ этомъ постановленіи, хотя старался подать видъ читателямъ, якобы онъ безпристрастно обозрѣлъ всѣ постановленія Моисеева закона и не нашелъ среди нихъ ни одного санкціонирующаго возмездіе обидчику со стороны обиженнаго или обижаемаго.

Изъ сказаннаго нами получается такой общій выводъ. Совершенно произвольно и ложно мнѣніе, будто Іисусъ Христосъ въ своей рѣчи о непротивленіи злему приводитъ исключительно книжническое и фарисейское ученіе объ обязательности для обиженнаго отплачивать обидчику равнымъ возмездіемъ. На

самомъ дѣлѣ Богочеловѣкъ приводитъ часть подлиннаго постановленія Моисеева закона, на которую всего несомнѣннѣе софистически ссылались книжники и фарисеи въ оправданіе означеннаго своего воззрѣнія. Это послѣднее, однако, не было полнымъ измышленіемъ со стороны ихъ, но въ немъ есть до извѣстной степени отголосокъ и Моисеева закона. Значить, Спаситель, приведя изреченіе: *око за око и зубъ за зубъ*, не только изложилъ въ немъ книжническое и фарисейское воззрѣніе, но прежде всего и главнымъ образомъ процитовалъ вмѣстѣ съ буквою одного изъ ветхозавѣтныхъ постановленій, и соотвѣтственную этой буквѣ мысль, дѣйствительно присущую Моисееву закону и несомнѣнно давшую опору для крайняго мнѣнія книжниковъ и фарисеевъ. Но коль скоро это несомнѣнно, то Иисусъ Христосъ противопоставляетъ Свою заповѣдь не книжническому только и фарисейскому толкованію Моисеева закона, но прежде всего и главнымъ образомъ этому послѣднему. Въ томъ-ли же состоитъ она, въ чемъ мы ранѣе указывали ея значеніе? Посмотримъ.

Какъ читается въ Евангеліи эта заповѣдь, извѣстно каждому. Между тѣмъ, до настоящей минуты не прекращаются между толкователями нагорной проповѣди споры о томъ, какъ правильнѣе перевести начальное выраженіе заповѣди: *μὴ ἀντιστέῃναι τῷ πονηρῷ*, переданное въ русскомъ переводѣ Евангелія словами: *не противься злему*, и въ чемъ состоитъ настоящій смыслъ его? Слова: *ἀντιστέῃναι*, и *τῷ πονηρῷ* различно переводятся и понимаются разными толкователями. Авторъ разсматриваемой брошюры переводитъ слово: *μὴ ἀντιστέῃναι* словомъ: *не противоотвѣтствуй*, а слово *τῷ πονηρῷ злему* и передаетъ смыслъ обоихъ словъ такъ: *не отвѣчай обидчику зломъ на причиненное тебѣ зло* ¹⁾. Другіе, останавливаясь на чисто филологической-же сторонѣ словъ Спасителя, взятыхъ въ греческомъ ихъ текстѣ, переводятъ ихъ такъ: „А Я говорю вамъ не то, чтобы не уступить злему челоуѣку (*Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ἀντιστέῃναι τῷ πονηρῷ*), а, напротивъ, кто ударитъ тебя по правой твоей щекѣ, подставь тому и другую“ ²⁾. Третьи изъ толкователей оспариваютъ

¹⁾ Стран. 83 въ разсматриваемой брошюрѣ.

²⁾ Стран. 30 и 31 въ *Чтеніи греческ. текста святыхъ евангелій* (Казань, соч. А. Некрасова).

послѣдній изъ указанныхъ переводовъ, видя въ словахъ: „а Я говорю вамъ не то, чтобы не уступить злomu чelовѣку“ усвое-
 нiе Иисусу Христу дипломатично-уклончивой рѣчи и ослабле-
 нiе ея силы и значенiя и находя болѣе выразительнымъ слово:
 не противься ¹⁾. Четвертые изъ толкователей слово ἀντιστῆναι
 передаютъ словами: противостоятъ съ чувствомъ враждебности,
 злобы ²⁾. Слово: τῷ πονηρῷ тоже различно переводится и по-
 нимается. Нѣкоторые изъ толкователей переводятъ его словомъ:
 зло, и ставятъ его то въ дательномъ, то въ творитель-
 номъ падежѣ.

Намъ кажется, что, переводя слова: μὴ ἀντιστῆναι указан-
 ными различными словами и выраженiями, толкователи въ су-
 щественномъ не расходятся между собою. Напрасно думаютъ
 нѣкоторые изъ нихъ, будто и передача всего изреченiя Спа-
 сителя словами; „а Я говорю вамъ не то, чтобы не уступить
 злomu чelовѣку, а напротивъ“ и проч. усваиваетъ этому изрече-
 нию дипломатично-уклончивый характеръ и ослабляетъ его силу
 и значенiе. Выраженiе: „не то, чтобы не уступить, а напро-
 тивъ“ и проч. не скорѣе ли показываетъ, что не уступка злomu
 чelовѣку, предполагающая вспышку враждебности и мститель-
 ности, представляетъ собою нѣчто такое, о чемъ не дол-
 женъ и помыслить христiанинъ, грѣховность чего должна
 быть очевидна и противна ему? Но если переводъ слова:
 μὴ ἀντιστῆναι словами: а) не противооувѣтствовать. б) не то, что-
 бы не уступить, а напротивъ, в) не противиться, г) не про-
 тивостоятъ съ враждебностью не представляетъ существенной
 разницы и не вноситъ какого-либо измѣненiя въ рѣчь Господа,
 то этого совсѣмъ нельзя сказать о переводѣ слова: τῷ πονηρῷ
 въ особенности словомъ: зло. Это послѣднее рѣшительно не
 соотвѣтствуетъ смыслу рѣчи Спасителя, вноситъ въ нее иска-
 женiе и противорѣчитъ здравымъ филологическимъ соображе-
 нiямъ. Въ цитованномъ Иисусомъ Христомъ изреченiи Ветхаго
 Заветъ идетъ рѣчь о возмездii злomu чelовѣку, а не злу въ
 отвѣщенномъ смыслѣ, которое даже и не подлежитъ возмездii.

¹⁾ Стран. 32 и друг. въ брошюрѣ Θ. Троицкаго *о пасхал. вечери и о нагорной бесѣдѣ Иисуса Христа* (Казань 1889 г.).

²⁾ Стран. 78 и 79 въ *Руководствѣ для сельскихъ пастырей* за 1894 г.

Значить, и въ собственной заповѣди Спасителя говорится объ отношеніи къ злему человѣку, а не къ злу. Переводить слово: τῷ πονηρῷ словомъ: *злу* значить дѣйствительно искажать смыслъ заповѣди Господа и усвоять ей въ сущности невозможную тенденцію. Такой переводъ прежде всего усвояетъ рѣчи Спасителя запрещеніе бороться съ грѣхомъ, съ нравственнымъ зломъ, даже при помощи самыхъ святыхъ средствъ. Затѣмъ, этотъ переводъ заставляетъ думать, будто Иисусъ Христосъ не допускаетъ и того, чтобы христіанинъ боролся съ различными видами такъ называемаго физическаго зла, хотя бы оно причинялось намъ со стороны свирѣпыхъ животныхъ и вообще зависѣло отъ дѣйствія на насъ какихъ бы то ни было силъ и явленій природы. Наконецъ, слово: πονηρός вообще употребляется въ значеніи субъективномъ, указывающемъ на злого человѣка или вообще на злое существо и на его дѣйствія, а во все не въ объективномъ значеніи. Не знаемъ въ Новомъ Завѣтѣ такого мѣста, которое было бы противъ нашего взгляда на слово: πονηρός. Въ молитвѣ Господней слова: *избави насъ отъ лукаваго* (ἀπὸ τοῦ πονηροῦ) выражаютъ прошеніе объ избавленіи насъ отъ діавола и его зловердныхъ дѣйствій—посредственныхъ или непосредственныхъ (Лук. XI, 4). Но не въ другомъ-ли смыслѣ употреблено разсматриваемое слово въ изреченіи: *весь міръ во злѣ* (ἐν τῷ πονηρῷ) *лежитъ* (1 Иоан. V, 19)? Отнюдь нѣтъ. И здѣсь это слово указываетъ прежде всего на діавола и его дѣйствія, такъ что все изреченіе можетъ быть передано такимъ образомъ: „міръ служить или раболѣпствуетъ діаволу“. Вотъ почему послѣдній и называется княземъ міра (Іоан. XVI, 30). Короче: какое бы мѣсто мы ни взяли изъ Новаго завѣта, заключающее въ себѣ слово: πονηρός, оно вездѣ означаетъ злаго человѣка или вообще злое какое-либо существо и его дѣйствія. Для обозначенія-же зла, разсматриваемаго съ объективной стороны, въ греческомъ языкѣ существуетъ другое слово, но не это.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что заповѣдью Богочеловѣка прежде всего воспрещается поступать съ нашими обидчиками такъ, какъ поступать *дозволялъ* Моисеевъ законъ. Послѣдній до известной степени уполномочивалъ обиженнаго добиваться рав-

номѣрнаго возмездія обидчику, а Иисусъ Христосъ прежде всего говоритъ намъ, чтобы мы и не помышляли, коль скоро насъ обидятъ, оплачивать нашему обидчику тѣмъ, что онъ сдѣлалъ намъ. „Древнимъ внушалось,—такъ можемъ передать слова Спасителя,—что они могутъ, въ случаѣ причиненія имъ какой-нибудь обиды, наносить своему обидчику соотвѣтственную обиду, а Я говорю вамъ, чтобы вы отнюдь не имѣли даже внутренняго влеченія къ возмездію за причиненныя вамъ тѣ или другія непріятности, лишенія и страданія ¹⁾. Ваши желанія и помыслы должны быть направлены къ тому, чтобы оказывать всевозможное добро даже и тѣмъ, кто посягнулъ на вашу честь, на ваше имущество, на вашу свободу. Истинное благо всякаго вашего ближняго, друга и обидчика, должно быть предметомъ вашихъ стремленій и дѣйствій“ (Матѳ. V, 38—41). Вотъ, по нашему крайнему разумѣнію, наиболѣе точная передача Словъ и ученія Богочеловѣка, обращенныхъ собственно къ чадамъ благодатно-духовнаго царства Его. Но, само собою разумѣется, этимъ Онъ окончательно не воспретилъ въ соотвѣтственной области жизни и въ особыхъ случаяхъ предпринимать мѣры къ обузданію загрубѣлыхъ и упрямыхъ обидчиковъ, въ особенности если отъ нихъ страдаютъ наши ближніе. Тутъ употребленіе и насилія по отношенію къ такимъ обидчикамъ не воспрещается заповѣдью Иисуса Христа. Это видно уже изъ того, что Самъ Онъ примѣромъ Своимъ *освятилъ* насиліе въ особыхъ случаяхъ (Іоан. II, 13—16). Иначе выразиться о дѣйствіяхъ Спасителя не можемъ. Вѣдь лишь для враговъ христіанства образъ дѣйствій Богочеловѣка не только не представляетъ значенія примѣра, образца, но и чего-либо такого, въ чемъ бы они не усиливались усмотрѣть недостатка. Только врагамъ христіанства и въ частности графу Л. Толстому свойственно видѣть въ насильственномъ изгнаніи Иисусомъ Христомъ изъ Божьяго храма торгашей и приведенныхъ ими животныхъ проявленіе недостаточнаго самообладанія, результатъ раздражительности или вспыльчивости. Каж-

¹⁾ Католическіе богословы понимаютъ заповѣдь Спасителя о непротивленіи злему въ качествѣ совѣта, а не повелѣнія (№ 50 „Церк. Вѣстника“ за 1894 г.), но это — *ложная* мысль. Со временемъ надѣмся доказать справедливость нашего мнѣнія.

дый-же истинный христіанинъ, признавая Спасителя нравственно-совершеннымъ существомъ, не можетъ усматривать ничего другого, кромѣ святаго поступка, и въ употребленіи Имъ бича по требованію обстоятельствъ. Но если заповѣдью Іисуса Христа окончательно не воспрещается употребленіе насилія противъ обидчиковъ въ крайнихъ случаяхъ, то это отнюдь не значитъ, будто и на этотъ разъ она не возвышается надъ ветхозавѣтнымъ понятіемъ о возмездіи. Согласно духу и характеру этой заповѣди употребленіе насилія должно имѣть цѣлю не только благо нашихъ ближнихъ, но и благо *самого* обидчика, а отнюдь не удовлетвореніе какимъ-либо эгоистическимъ вожделѣніемъ и притязаніемъ, и вызываться мотивами правды и добра, а не чувствами злобы, мщенія ¹⁾.

Уже изъ этого видно, что заповѣдь Богочеловѣка объ отношеніи обиженнаго къ обидчику дѣйствительно есть высшая и новая заповѣдь, вопреки мнѣнію нашего толкователя—новатора. Заповѣдь Спасителя такова и по сравненію съ слѣдующимъ наставленіемъ ветхозавѣтнаго законодательства: *не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего* (Лев. XXI, 18). Это предписаніе, требовавшее не враждовать и не мстить, ослаблялось другими постановленіями, не только допускавшими, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣлавшими даже священной месть и кару. Чѣмъ бы та и другая ни объяснялась, фактъ остается фактомъ, не находящимъ для себя узаконенія въ заповѣди Богочеловѣка. Но это не все. Іисусъ Христосъ не говоритъ того только, чтобы мы не питали злобы и мести къ ближнимъ, а требуетъ отъ насъ, чтобы мы дѣлали добро даже самымъ ярымъ обидчикамъ нашимъ. Не очевидны-ли совершенство и новость заповѣди Спасителя сравнительно съ постановленіями Моисеева закона? Но обратимся къ другимъ книгамъ Ветхаго Завета. Нашъ толкователь—новаторъ отождествляетъ заповѣдь Христову съ слѣдующими словами пророка Іереміи: *благо человеку, когда онъ подставляетъ ланиту бьющему его и пре-*

¹⁾ Боже обстоятельное разъясненіе этого, какъ и вообще всего, относящагося до заповѣдей Іисуса Христа негнѣвливости и прочихъ добродѣтелей читатель найдетъ и въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого.*

сыщается поношеніемъ, ибо не на выхъ оставляетъ Господь (Плач. III, 27, 30 и 31). Какъ ни прекрасны эти слова, но они не тождественны съ заповѣдью Спасителя. Она требуетъ отъ насъ не того только, чтобы мы терпѣли обиды, въ той надеждѣ, что Господь вознаградитъ насъ, но и того, чтобы мы дѣлали добро обидчику въ видахъ его собственного духовнаго блага. Во вторыхъ, вслѣдъ за приведенными словами пророкъ говоритъ: *воздай имъ, обидчикамъ, Господи, по дѣламъ рукъ ихъ. Пошли имъ помраченіе сердца и проклятіе Твое на нихъ. Преслѣдуй ихъ, Господи, и въ ономъ и истреби ихъ изъ—подъ небесной* (ст. 64—66). Далеко не тождественны съ заповѣдью Иисуса Христа и слѣдующія слова Сираха: *прости ближнему твоему обиду, и тогда по молитвѣ твоей отпустятся грѣхи твои* (Кн. прем. XXVIII, 2). Спаситель хочетъ отъ насъ не того только, чтобы мы простили единичную обиду нашему обидчику, но чтобы цѣлый рядъ наносимыхъ намъ съ его стороны обидъ не вызывалъ въ насъ по отношенію къ нему ничего другого, кромѣ братскаго всепрощенія и горячаго желанія обратить самого его на путь добра.

Тѣмъ болѣе напрасно было искать въ талмудѣ чего-нибудь, существенно тождественнаго съ заповѣдью Богочеловѣка. Наиболѣе честные изъ современныхъ раввиновъ сами признаютъ, что въ талмудѣ нѣтъ увѣщаній, чтобы человѣкъ подставлялъ другую щеку ударившему по одной и вообще смиряться отвѣчалъ новымъ и новымъ благоутвореніемъ на новыя обиды ¹⁾. Несомнѣнно, въ талмудѣ есть изреченія касательно прощенія нанесенной человѣку обиды, напоминающія собою выше указанныя наставленія ветхозавѣтныхъ книгъ Священнаго писанія и несомнѣнно обязанныя своимъ происхожденіемъ вліянію со стороны ихъ, но такія изреченія крайне рѣдки ²⁾. Въ общемъ-же талмудъ стоитъ за принципъ юридическаго возмездія, какъ бы послѣднее ни смягчалось у нѣкоторыхъ раввиновъ. Даже Гиллель, ученіе котораго многіе раціоналисты тенденціозно приравниваютъ къ ученію самого Богочеловѣка, не воз-

¹⁾ Стран. 19 въ сочиненіи графа Л. Толстого: *Въ чемъ моя вѣра* (2-е изданіе Женева, 1892 г.).

²⁾ Abot, 6 и друг.

высился надъ этимъ принципомъ. О системѣ этого знаменитаго раввина Гейки дѣлаетъ совершенно вѣрное замѣчаніе въ слѣдующихъ словахъ: „Главный принципъ ея, говоритъ онъ, заключается въ строгомъ возмездіи или отмщеніи за всякое дѣйствіе. Подобное за подобное—въ этомъ заключается вся сущность нравственнаго ученія Гиллела“ ¹⁾). Благодаря этой особенности, замѣтимъ съ своей стороны, и то, что представляется на первый взглядъ возвышеннымъ въ доктринѣ Гиллела, получаетъ совершенно другое значеніе, коль скоро сопоставимъ это, повидимому, возвышенное съ основной тенденціею доктрины и поймемъ его настоящій смыслъ. Читающій талмудъ невольно способенъ возмущаться тѣмъ, какъ затушевываются и обезцвѣниваются въ немъ даже сравнительно добрыя нравственныя правила выдвиганіемъ идеи возмездія и безконечными разсужденіями о томъ, какой денежный гонораръ долженъ быть присужденъ обиженному со стороны обидчика за такую-то обиду? Въ талмудѣ все это предусматривается и рассчитывается съ возмутительнымъ торгашествомъ и барышничествомъ по отношенію къ человѣческому достоинству. Обиженный долженъ получить различное денежное вознагражденіе, напримѣръ, за ударъ, смотря по тому, кому нанесенъ послѣдній, по какой части тѣла и чѣмъ: кулакомъ или ладонью, при томъ тыльной ея частью или иною и т. под. Вырванный клочокъ волосъ, плевко, снятіе покрывала съ головы и прочее оцѣниваются различно въ зависимости также отъ разныхъ условій. Обидчику иногда приходилось порядочно платиться своимъ карманомъ, а обиженный „зарабатывалъ“ далеко не лишній денежный кушъ. Такъ, если обидчикъ нанесъ ударъ ближнему по правой и лѣвой его щекамъ, то долженъ уплатить 400 зузимъ (мелкая монета около 5 коп. на наши деньги). За нѣкоторыя обиды приходилось платить обиженному еще большій гонораръ ²⁾). Само

¹⁾ Стран. 56 во 2 выпускѣ сочиненія: *Жизнь и ученіе Иисуса Христа* (Русск. переводъ о. Ѳивейскаго).

²⁾ Стран. 262 въ сочиненіи А. П. Лопухина: *Библейская исторія при свѣтѣ новейшихъ изслѣдованій и открытій—Новый Заветъ* (Спб. 1895 г. стран. 1184 въ обширномъ и прекрасно изданномъ одномъ томѣ). Не можемъ не выразить глубокую уваженія и великой благодарности къ достойному автору за его поистинѣ истопникскій трудъ и за блистательное довершеніе его христіанскія доб-

собою разумѣтся, уже это одно набрасываетъ на талмудическую мораль самую мрачную тѣнь и обезцѣниваетъ даже лучшія ея стороны.

Итакъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что и разсмотрѣнная заповѣдь Спасителя превосходитъ собою не только талмудическое ученіе, но и библейское ветхозавѣтное воззрѣніе по соотвѣтственному предмету, и представляетъ собою не только высочайшее, но и вполне новое этическое слово, возвышенное человѣчеству.

Е) Наконецъ, безусловно-совершеннѣйшая-же и потому новая, сравнительно даже съ ветхозавѣтнымъ библейскимъ ученіемъ, заповѣдь изречена нашимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ и въ слѣдующихъ чудныхъ словахъ Его: *Вы слышали, что сказано: люби ближняго твоего и ненавидь врага твоего* (Лев. XIX, 17 и 18). *А Я говорю вамъ: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинаящихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ. Да будете сынами Отца вашего небеснаго, ибо Онъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ. Ибо, если вы будете любить любящихъ васъ, какая вамъ награда? Не также ли дѣлаютъ и мытари? И если вы приветствуете только братьевъ вашихъ, что особеннаго дѣлаете? Не такъ-ли же поступаютъ и язычники? И такъ, будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный* (Матѳ. V, 43—47). На этихъ словахъ Спасителя, выясняющихъ ту заповѣдь, на новость которой не безъ особой-же причины благоволилъ указать Самъ Онъ (Іоан. XIII, 34) и которая лежитъ въ основѣ уже разсмотрѣнныхъ нами нравственныхъ требованій Его, толкователь—новаторъ останавливается особенно долго, чтобы доказать, что то, чему противопоставляетъ Господь Свое ученіе, есть исключительно книжническое и фарисейское воззрѣніе, а отнюдь не выраженіе постановленій Моисеева закона¹⁾. Само собою разумѣтся, авторъ, при этомъ, всевозможно

раго предпріятія дать русскому обществу всю библейскую исторію въ современной научной обработкѣ и въ общедоступномъ изложеніи. Отъ всей души желаемъ самаго широкаго распространенія въ Россіи *многополезному* труду А. П. Лопухина.

¹⁾ Стр. 118 въ разсматриваемой брошюрѣ.

усиливается сгладить и затушевать рѣшительное превосходство предъ Мойсеевымъ закономъ и несомнѣнную новизну заповѣди Богочеловѣка.

Но такъ какъ Самъ Спаситель назвалъ изложенную выше заповѣдь новою, то толкователь—новаторъ не рѣшается прямо и ясно именовать ее не новою и объявить лишь повтореніемъ нравственныхъ внушеній, заключающихся въ ветхозавѣтномъ законодательствѣ. Мало того: онъ даже называетъ ее новою, но такъ, что она выходитъ все таки не новою. Въ этомъ случаѣ встрѣчаемся съ такими изворотливостями и утонченностями изложенія, коимъ, пожалуй, позавидовали-бы даже наиболѣе ловкіе изъ послѣдователей Игнатія Лойолы. Вотъ наиболѣе важный образчикъ таковаго іезуитски-уклончиваго изложенія: „насколько, говоритъ авторъ, заповѣдь фариисеевъ касательно отношенія ко врагамъ ограничена, низменна и груба, настолько-же идеально возвышенна *новая* заповѣдь Господа“ ¹⁾. Здѣсь ученіе Иисуса Христа о любви ко врагамъ какъ будто признается новымъ: вѣдь такимъ оно прямо называется у толкователя — новатора. Но если обратимся отъ слова къ дѣлу, если станемъ опредѣлять подлинный смыслъ слова на основаніи всего, что значитъ въ остальныхъ приведенныхъ словахъ, то выходитъ совсѣмъ иначе: новою представляется здѣсь заповѣдь Богочеловѣка только по сравненію ея съ заповѣдью книжниковъ и фариисеевъ, но не по сравненію съ ветхозавѣтнымъ моральнымъ ученіемъ. А что такова именно прикровенная, но настоящая мысль нашего толкователя — новатора, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Онъ нигдѣ не указываетъ, въ чемъ состоитъ общественное совершенство и новизна заповѣди Иисуса Христа. Всѣ усилія автора направлены къ тому, чтобы въ сущности устранить и самую мысль объ этомъ. Вотъ доказательства этого, почерпнутыя изъ дипломатично-уклончивой рѣчи его. Желая изъяснить возможность любви ко врагамъ, авторъ утверждаетъ, что есть два вида любви, между которыми находится *существенное* различіе. Кромѣ любви, состоящей въ сердечномъ влеченіи къ ближнему, основанной на его достоин-

¹⁾ Ibid.

ствахъ, есть еще любовь иного рода—любовь жалостью. Вотъ такой-то любовью и можно любить врага ¹⁾. Моисей учить и этой жалостливой любви. Нищій, сирота, вдова и пришелецъ,— вотъ на кого указываетъ онъ прежде всего, говоря о милосердіи и состраданіи, но *такое-же* состраданіе и „въ которую долю“ (?) жалостливой любви онъ хочетъ пробудить въ сынахъ своего народа и по отношенію ко врагу, заповѣдуя не оставлять его безъ помощи и поддержки въ трудныхъ для него обстоятельствахъ (Исх. XXIII, 4—5). Моисей никогда не оправдывалъ злобнаго отношенія ко врагу. Онъ *только* требовалъ, чтобы евреи не доходили до индифферентнаго отношенія къ проявленіямъ крайняго нечестія и къ попранію божественной истины. Благожелай всѣмъ, говоритъ онъ, но такъ, чтобы истина откровенія и нравственная правда была дороже для тебя, чѣмъ самый близкій другъ. Различіе между ученикомъ Христа и подзаконнымъ праведникомъ не столько въ душевной настроенности, сколько во *внѣшнемъ* проявленіи ея, которое неизбежно видоизмѣняется сообразно съ духомъ времени и историческими обстоятельствами ²⁾. Не ясно ли для cadaго, что, читая все это, мы не убѣждаемся, а скорѣе разубѣждаемся въ признаніи заповѣди Спасителя о любви ко врагамъ безусловно совершенною и новою сравнительно съ ветхозавѣтнымъ воззрѣніемъ? Возьмите хотя св. Иринея Ліонскаго. Онъ, какъ и слѣдовавшіе за нимъ отцы и учителя

¹⁾ Авторъ своей брошюрою показалъ не только то, что онъ—„примѣчательный“ богословъ, но что онъ—такой же психологъ или философъ. Онъ направляетъ свою рѣчь противъ предложеннаго нами объясненія возможности любви ко врагамъ (стр. 239—240 въ нашей книжкѣ: *основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстоу*), желая показать, что и тутъ мы не сумѣли остаться на высотѣ научныхъ требованій. Но что же? Во-первыхъ, авторъ только путается и самопротиворѣчитъ и здѣсь. Любовь ко врагамъ у него выходитъ то особымъ родомъ любви, то лишь однимъ изъ признаковъ любви вообще (стр. 119). Во-вторыхъ, авторъ заблуждается, и какъ богословъ, утверждая, якобы Спаситель требуетъ отъ насъ такой любви ко врагу, которая не имѣетъ въ своей основѣ признанія его достоинствъ. Это—*кажета* на Богочеловѣка. Наши враги, по Его ученію, такіе же созданія Божія, какъ и мы сами, и удостоились, какъ и мы, пролитія за нихъ пречистой крови Его. Значитъ, всякій врагъ нашъ по природѣ *достойнъ* нашей любви, а не одного только состраданія, не рѣдко бывающаго по отношенію къ животнымъ. Да и не Спаситель-ли воспретилъ называть всякаго челоѣка пропащимъ, то есть, лишеннымъ и *личныхъ* какихъ-либо достоинствъ (Мате. V, 22)?

²⁾ Стран. 119—121 въ рассматриваемой брошюрѣ.

православной церкви, прямо и ясно поставляетъ безусловное совершенство и новизну заповѣди Богочеловѣка, сравнительно съ заповѣдью Моисеева закона, въ томъ, что послѣдняя внушала любить ближнихъ, а первая требуетъ любви и ко врагамъ ¹⁾. Толкователь-же новаторъ употребляетъ всевозможныя старанія къ тому, чтобы въ сущности опровергнуть такой взглядъ на соотношеніе между заповѣдью Христа и заповѣдью Моисеева закона и только „для отвода глазъ“ роняетъ слова и фразы, вводящія не вдумчивыхъ читателей въ заблужденіе насчетъ истиннаго смысла его взгляда и всей аргументаціи. Да и можетъ-ли толкователь—новаторъ, съ *своей* точки зрѣнія, раздѣлять мысль св. Иринея Ліонскаго и его безсчетныхъ единомышленниковъ? Выше мы достаточно доказали, что нѣтъ. Итакъ, авторъ безспорно не признаетъ и ученія самого Богочеловѣка о томъ, что Его заповѣдь о любви есть новая заповѣдь, восполняющая и усовершенствующая ветхозавѣтную заповѣдь о любви ²⁾.

Намъ нѣтъ никакой надобности входить въ детальный разборъ аргументаціи въ пользу той мысли, будто бы Іисусъ Христосъ противопоставляетъ Свою заповѣдь исключительно книжническому и фарисейскому воззрѣнію и будто бы сравнительно съ Моисеевымъ постановленіемъ она не есть безусловно совершенная и новая. Самая большая часть этой аргументаціи состоитъ собственно въ объясненіи того, почему ветхозавѣтное законодательство требовало отъ евреевъ не только чуждаться языческихъ народовъ, но и истреблять нѣкоторые изъ нихъ. Съ этими объясненіями не можемъ не согласиться потому, что они представляютъ лишь болѣе пространное развитіе мыслей, почитаемыхъ правильными и высказанныхъ нами самими, съ одной стороны, противъ графа Л. Толстаго, а, съ другой стороны, противъ *единомышленнаго съ нимъ въ данномъ случаѣ* противника его, Г. Орфано, который, вопреки Слову Божію, утверждаетъ, будто бы Спаситель въ словахъ: „ненавидь врага твоего“ выразилъ вообще *смыслъ и духъ* Моисеева закона, опре-

¹⁾ Стран. 444 и 445 въ *сочиненіяхъ* его.

²⁾ Ниже мы встрѣтимся съ подтвержденіемъ-же того, что авторъ именно такъ разворѣчитъ съ словами Самого Спасителя.

дѣлавшаго отношеніе къ личнымъ врагамъ постановленіемъ о возмездіи, а къ народнымъ врагамъ—повелѣніемъ не желать имъ мира и благополучія ¹⁾). Въ виду этого остановимся только на главномъ, что замолчано и неправильно истолковано толкователемъ—новаторомъ, и предложимъ положительное разъясненіе прадмета, о коемъ пространно и часто безъ всякой нужды говорить онъ то или иное.

Прежде всего рѣшимъ вопросъ: ученіе о ненависти ко врагамъ есть-ли ученіе Моисеева закона или оно—исключительно плодъ толкованія его книжниками и фариисеями? Цитуемый Спасителемъ слова въ подлинникѣ читаются такъ: *не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоёмъ и не мсти; обличи ближняго твоего и не понесешь за него грѣха. Не мсти и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего, но люби ближняго своего, какъ самого себя. Я—Господь Богъ вашъ* (Лев. XIX, 17 и 18). Какъ видимъ, одна часть приведеннаго Иисусомъ Христомъ изреченія, а именно: *люби ближняго твоего*, вполне соответствуетъ цитуемому мѣсту, а другая совершенно чужда ему, ибо въ немъ нѣтъ словъ: *ненавидь врага твоего*. Нельзя вывести ея и путемъ строго—логическаго умозаключенія. Если бы даже пони-

¹⁾ Стран. 59 въ сочиненіи: *Въ чемъ должна заключаться истинная вѣра каждого человека* (2-е изданіе). Признавая во многихъ отношеніяхъ почтеннымъ этотъ трудъ, не можемъ, однако, не сказать слѣдующаго. Трактатъ о любви ко врагамъ и направляя свою рѣчь противъ графа Л. Толстого, авторъ не только неправильно поддержалъ мысль гр. Толстого въ указанномъ отношеніи, но и помогъ этому жеучителю въ другомъ отношеніи, не сказавъ ничего противъ мнѣнія его специально о патриотизмѣ и о войнѣ, ради пропаганды и обоснованія каковаго мнѣнія гр. Толстой только и затѣялъ рѣчь о любви ко врагамъ. Но этого мало Борясь съ Л. Толстымъ, авторъ и вообще не ударилъ на то, на что всего нужнѣе было-бы направить полемику Разумѣемъ вопросъ о сущности христіанской религіи. Г. Орфано ставитъ дѣло такъ, какъ будто бы сказать о многихъ догматахъ христіанства значить опредѣлить его сущность. Но это—*глубокое заблужденіе*, коего никонимъ образомъ не долженъ допускать православный богословъ, имѣющій сколько-нибудь ясное представленіе о религіи вообще и христіанской въ особенности. Между прочимъ, имѣя въ виду и заблужденіе г. Орфано, мы нарочито съ особою подробностью раскрыли понятіе объ объективной и субъективной сторонахъ особенно христіанской религіи взятой въ ея существѣ (стр. 274—427 въ нашемъ сочиненіи: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого*). Не цитовали-же мы сочиненія г. Орфано потому, что не желали хотя сколько-нибудь мѣшать добрымъ сторонамъ его въ вліаніи на заблуждающихся поклонниковъ графа Л. Толстого.

мать подѣ людьми, къ которымъ здѣсь внушается любовь, исключительно единоплеменниковъ, все таки отсюда не вытекала-бы съ неизбѣжностью мысль объ *обязательности* ненавидѣть иноплеменниковъ. Между тѣмъ, нѣтъ никакихъ основаній думать, что подѣ врагомъ разумѣются чуждые евреямъ народы. Въ противномъ случаѣ Спаситель сказалъ-бы: ненавидь народнаго врага или врага народа твоего, а не такъ, какъ Онъ выразился. Это тѣмъ болѣе требовалось-бы сдѣлать, что слово: *врагъ* и на ветхозавѣтномъ библейскомъ языкѣ отнюдь не означаетъ только иноплеменника. По словамъ пророка Михея, *враги* *человѣку*—*домашніе* *его* (VII, 6). Не говоримъ уже о томъ, что тогда и вся заповѣдь Иисуса Христа была бы выражена иначе: она была бы направлена къ установленію чисто международныхъ отношеній. Но что же видимъ въ нагорной проповѣди? Спаситель повсюду имѣетъ въ виду отношенія человѣка къ человѣку, а не народа къ народу. Конечно, и отношенія народа къ народу должны измѣняться къ лучшему у христіанъ. Но измѣненіе международныхъ отношеній должно быть результатомъ измѣненія отношеній между человѣческими индивидуумами. Слѣдовательно, Богочеловѣкъ даже не имѣлъ побужденія останавливаться Своимъ вниманіемъ прямо на томъ, какія отношенія узаконялъ Моисеевъ кодексъ между евреями и тѣми или другими народами. Но коль скоро подѣ врагомъ разумѣется въ приведенномъ въ нагорной проповѣди изреченіи какой бы то ни было личный врагъ, то тѣмъ болѣе ни какъ нельзя приписывать слова: *ненавидь врага твоего* ветхозавѣтному законодательству. Эти слова заставляютъ думать, будто въ немъ хотя гдѣ-либо есть постановленіе, *предписывающее* ненависть ко врагамъ личнымъ. Между тѣмъ, вотъ что читаемъ въ Пятиокнижїи Моисеевомъ: *Если найдешь вола врага твоего или осла его заблудившагося, то приведи его къ нему. Если увидишь осла врага твоего упавшимъ подѣ ношею своею, то не оставляй его и развѣжъ вмѣстѣ съ нимъ* (Исх. XXIII, 4 и 5). Такимъ образомъ, ничего другого не остается, какъ допустить, что слова: *ненавидь врага твоего* выражаютъ собственно книжническое и фарисейское воззрѣніе на отношенія ко врагамъ. То обстоятельство, что Спаситель,

приводя слова: *люби ближняго твоего и ненавидь врага твоего*, не предварилъ замѣчаніемъ касательно извѣстности ихъ „древнимъ“ (Матѣ. V, 43), уполномочиваетъ насъ говорить, что Самъ Онъ отнюдь не видѣлъ въ словахъ: *ненавидь врага твоего* какой-либо заповѣди Моисеева закона.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что только первая часть цитаты Господа дѣйствительно воспроизводитъ значащееся въ Моисеевыхъ постановленіяхъ. Но если это безспорно, то возникаетъ вопросъ: почему-же Иисусъ Христосъ ссылается на такое мѣсто Пятюкнижія Моисеева, въ коемъ значится не все, что Онъ приводитъ, а только часть? На этотъ вопросъ не даетъ никакого отвѣта нашъ толкователь—новаторъ, хотя обязанъ былъ-бы внимательно обсудить и основательно рѣшить его. На томъ основаніи, что ни гдѣ въ Моисеевомъ законѣ нѣтъ повелѣнія ненавидѣть враговъ, онъ заключаетъ, будто бы Спаситель приводитъ *исключительно* книжническое и фарисейское воззрѣніе. Но основательно-ли такое заключеніе? Вѣдь самъ толкователь—новаторъ признаетъ, что первая часть, цитуемыхъ Господомъ словъ, буквально тождественна съ заповѣдью Моисея ¹⁾. Но если это такъ, то выходитъ, что Иисусъ Христосъ приводитъ какъ Моисееву заповѣдь, такъ и книжническо-фарисейское толкованіе. Такое заключеніе было-бы согласно не только съ существомъ дѣла, но и съ признаніемъ со стороны автора принадлежности одной части цитаты Господа Моисееву закону. Уваженіе-же къ тому обстоятельству, что Спаситель, приводя слова о ненависти ко врагамъ, коей не заповѣдывалъ Моисеевъ законъ, все таки цитуетъ Пятюкнижіе Моисеево, должно было заставить толкователя—новатора рѣшить и выше поставленный вопросъ вполне согласно съ достоинствомъ Богочеловѣка. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ сталъ-бы Онъ цитовать Пятюкнижіе-же Моисеево, приводя слова о ненависти ко врагамъ, если бы книжническое и фарисейское ученіе о ней не стремилося опираться на Моисеевъ законъ и не находило въ немъ рѣшительно ни какой поддержки для себя? На этотъ вопросъ возможенъ лишь отрицательный отвѣтъ.

¹⁾ Стран. 85 въ разсматрив. брошюрѣ.

Нѣтъ сомнѣнія, Иисусъ Христосъ, говоря о ненависти ко врагамъ, потому только и сослался все таки на извѣстное мѣсто въ книгѣ Моисея, что книжники и фарисеи своеобразно истолковывали его и что это толкованіе ихъ находило для себя хотя бы побочную и слабую, но опору же вообще въ Моисеевомъ законѣ. Положимъ, нигдѣ въ немъ не говорится объ обязательности ненависти ко врагу, но въ Пятикнижии Моисеевомъ есть мѣста, которыя книжники и фарисеи легко могли казуистически и софистически истолковать въ пользу своей мысли о необходимости ненавидѣть врага, въ особенности если онъ—иноплеменникъ. Изъ этихъ мѣстъ укажемъ лишь нѣкоторые.

Вдова, оставшаяся бездѣтною послѣ смерти мужа ея, упомочивалась Моисеевымъ закономъ, если не хотѣлъ жениться на ней деверь ея, публично плюнуть ему въ лицо и вообще осрамить его (Второз. XXV, 5—10). Какъ бы вѣрно ни истолковались уважительная причина и благотворное значеніе въ жизни евреевъ постановленій Моисеева закона касательно девиратныхъ браковъ, тѣмъ не менѣе остается несомнѣннымъ что эти постановленія до извѣстной степени давали поводъ и причину вдовамъ, съ коими не хотѣли вступить въ супружество деверья, относиться къ послѣднимъ, какъ ко врагамъ своимъ, и питать къ нимъ отнюдь не нѣжныя чувства любви. Не въ постановленіяхъ только закона Моисеева, но даже въ нѣкоторыхъ псалмахъ Давида (наприм. LXVIII, 5 и 23—29) и въ писаніяхъ другихъ пророковъ (наприм. Іерем. X, 25) дается нѣкоторая опора для мысли книжниковъ и фарисеевъ объ отношеніи ко врагу. Но еще болѣе могли они истолковывать въ свою пользу постановленія Моисеева закона касательно иноплеменниковъ. Замѣчательно, что то изъ этихъ постановленій, на которое ссылается Иисусъ Христосъ, говоритъ собственно о любви еврея къ еврею: объ этомъ свидѣлствуетъ вся конструкція рѣчи (Лев. XIX, 17 и 18). Самое понятіе о ближнемъ нерѣдко отождествляется въ Моисеевомъ законѣ съ понятіемъ о братѣ, т. е. объ евреѣ (Второз. XV, 2). Въ особенности же не слѣдуетъ забывать, что Моисеевъ законъ называетъ братомъ для еврея, если не исключительно, то почти всегда еврея-же. Иноземецъ, иноплеменникъ прямо на-

зывается *не братомъ* еврею (Второз. XVII, 15). Отсюда къ иноземцу, къ иноплеменнику, хотя бы и мирному, устанавливаются Моисеевымъ закономъ иныя отношенія еврея, чѣмъ отношенія еврея къ еврею. *Не отдавай*, говоритъ Моисей, *въ ростъ брату твоему ни серебри, ни хлѣба, ни чего-либо другого, что можно отдавать въ ростъ, а иноземцу отдавай въ ростъ* (Второз. XXXIII, 19 и 20). Въ каждый седьмой годъ, по Моисееву закону, всякій займодавецъ, давшій что-нибудь взаймы ближнему своему, обязанъ простить ему долгъ и не взыскивать его (Второз. XV, 2). Что же касается иноземцевъ, иноплеменниковъ, то законъ Моисеевъ говоритъ еврею: съ нихъ взыскивай долгъ даже и въ эти юбилейные годы (Второз. XV, 3). Ветхозавѣтное законодательство воспрещаетъ еврею приносить въ жертву такое животное, которое побывало въ рукахъ иноземца, вообще принадлежать ему и могло быть куплено у него (Лев. XXII, 25). Говоря о томъ, мясо какихъ животныхъ можетъ ѣсть еврей и мясо какихъ животныхъ не долженъ онъ ѣсть, Моисей, между прочимъ, повелѣваетъ бросать псамъ мясо, растерзанное звѣремъ въ полѣ (Исх. XXII, 31), и отдавать или продавать иноземцу мертвечину, какая случится въ жилищахъ еврея (Второз. XIV, 21).

Не отсюда-ли произошло то, что, напримѣръ, пророкъ Давидъ прямо называлъ филистимлянина собакою (1 Цар. XVII, 43)? Въ евангельскомъ повѣствованіи находимъ, между прочимъ, слѣдующее. Хананеянка, дочь которой жестоко бѣсновалась, умоляла Спасителя исцѣлить ее. Онъ-же сказалъ ей въ отвѣтъ: *не хорошо взять хлѣбъ у дѣтей и бросить псамъ*. Женщина на это сказала: *Господи! но и псы ѣдятъ крохи, которыя падаютъ со стола господъ ихъ*. Тогда Іисусъ сказалъ ей въ отвѣтъ: *о, женщина! велика вѣра твоя; да будетъ тебѣ по желанію твоему* (Матѣ. XV, 22—28). Очевидно, Богочеловѣкъ въ данномъ случаѣ употребилъ по отношенію къ Хананеянкамъ названіе: *псы*, какъ къ иноплеменникамъ, при чемъ подъ дѣтьми разумѣлъ евреевъ (ст. 24). Само собою разумѣется, Господь,—какъ это видно изъ послѣдующихъ словъ и дѣйствій Его касательно Хананеянки,—употребилъ указанное наименованіе ради обличенія евреевъ, называвшихъ иноплеменника собакою,

но оказывавшихся часто хуже его. Но для насъ въ данномъ случаѣ важно то, что евреи, по своему истолковывая нѣкоторыя постановленія Моисеева закона, дошли, наконецъ, до приравниванія иновѣрныхъ представителей чуждой народности даже ко псамъ.

Изъ приведенныхъ нами узаконеній ветхозавѣтнаго религиозно-гражданскаго кодекса, надѣмся, каждый видитъ, что книжническое и фарисейское ученіе о ненависти ко врагамъ изъ среды соотечественниковъ и въ особенности изъ среды иноплемениковъ несомнѣнно находило въ этомъ кодексѣ нѣкоторый поводъ и нѣкую побочную основу для своего возникновенія, утвержденія и распространенія. А отсюда слѣдуетъ то, что Спаситель, имѣя въ виду даже книжническое и фарисейское воззрѣніе, въ то же время имѣлъ въ виду и Моисеево законодательство, поскольку послѣднее въ томъ или другомъ отношеніи послужило появленію этого воззрѣнія. Теперь становится понятнымъ, почему Онъ, говоря не о любви только къ ближнимъ, но и о ненависти ко врагамъ, однако же цитуетъ Пятокнижіе Моисеево. Какъ пришедшій дать человѣчеству новый нравственный законъ, Богочеловѣкъ прежде всего имѣетъ въ виду постановленія Моисеева закона и направляетъ Свое Слово противъ тѣхъ изъ нихъ, которыя заключали въ себѣ что-либо, способное хотя бы косвенно порождать и поддерживать этические взгляды, подлежащіе отмѣненію. Если бы нашъ толкователь—новаторъ менѣе раболѣпствовалъ предъ нѣкоторыми изъ западно-европейскихъ богослововъ, дорожилъ православно-церковнымъ преданіемъ и домогался лишь одной истины, то не сталъ-бы замалчивать приведенныя нами постановленія Моисеева закона ¹⁾, проливающія яркій свѣтъ на цитату Господа, и не рѣшился-бы утверждать, будто Спаситель приводитъ исключительно книжническое и фарисейское воззрѣніе. Въ дѣйствительности оказывается, что Иисусъ Христосъ останавливался

¹⁾ Справедливость требуетъ сказать, что онъ привелъ одно изъ этихъ постановленій, касающихся отдачи въ ростъ иноземцу (стран. 92), но не придавъ ему *никакого* значенія, хотя оно очень важно и должно было удержатъ автора отъ наглутыхъ обобщеній и отъ отождествленія ученія Христа съ ветхозавѣтною моралью.

на этомъ воззрѣніи лишь по причинѣ косвеннаго отраженія въ немъ нѣкоторыхъ идей ветхозавѣтнаго закона.

Теперь можемъ установить подлинный предметъ дѣлаемаго Спасителемъ противопоставленія и затѣмъ перейти къ изясненію возвышенности и новизны заповѣди Его о любви. Книжники и фарисеи воображали, что любовь обязательна только къ тѣмъ людямъ, которые не проявили неблагопріятныхъ отношеній къ намъ. А что касается до нашихъ враговъ, кто бы они ни были, то къ нимъ, по ихъ воззрѣнію, законна уже ненависть. Вопреки этому мнѣнію книжниковъ и фарисеевъ Моисей требуетъ, чтобы евреи оказывали нѣкоторыя услуги даже и врагамъ своимъ. Тѣмъ не менѣе Моисеевъ законъ, сообразно съ духовною восприимчивостью и правами евреевъ, предлагаетъ не въ совершенномъ видѣ даже и заповѣдь о любви къ людямъ вообще, не выдвигая идеи братства всѣхъ народовъ на подлежащее мѣсто и склоняясь къ ограниченію его предѣлами еврейской національности. Что же касается любви ко врагамъ, то онъ не только нигдѣ не провозглашаетъ ея, но ослабляетъ нѣкоторыми своими постановленіями значеніе собственной заповѣди объ оказываніи услугъ врагу. Имѣя все это въ виду, Господь Иисусъ Христосъ въ Своей нагорной проповѣди, возвѣщаетъ человѣчеству совершеннѣйшую и новую заповѣдь о любви ко всѣмъ людямъ и въ частности о любви даже ко врагамъ, готовой ради нихъ на всякое самопожертвованіе. Что именно такою является заповѣдь Его сравнительно съ ученіемъ даже всего ветхозавѣтнаго нравственнаго кодекса и тѣмъ болѣе съ ученіемъ книжниковъ и фарисеевъ, это видно изъ слѣдующаго.

Что ветхозавѣтный нравственный кодексъ предлагалъ еще въ несовершенномъ видѣ и заповѣдь о любви къ людямъ, это видно отнюдь не отъ одной склонности его ограничивать братство людей обширной семьей евреевъ, но изъ указаній на то, въ чемъ должна проявляться любовь человѣка къ человѣку. Возьмите хотя бы заповѣди десятословія. Онѣ предписываютъ свидѣтельствовать любовь къ ближнимъ въ недопущеніи убійства ихъ, обкрадыванія, хитрыхъ помысловъ о захватѣ принадлежащаго имъ, оклеветыванія ихъ и внесенія растлѣнія въ ихъ нравы прелюбодѣяніемъ (Исх. XX, 13—17). Сюда-же от-

носятся разнообразныя, встрѣчаемыя въ Моисеевомъ законѣ, предписанія евреямъ не обманывать другъ друга, не грабительствовать, не удерживать платы, слѣдующей наемнику, не глумиться надъ глухими и слѣпыми, не допускать лицемѣрія и неправды въ судѣ, не фальшивить при продажѣ и куплѣ въ мѣрахъ и вѣсахъ, не оставлять бѣдныхъ и сиротъ безъ всякой помощи, не притѣснять пришельца и т. дал. (Лев. XIX, 11—36 и др.). Оставляя Пятикнижіе Моисея и обращаясь къ остальнымъ книгамъ Ветхаго Завѣта, не найдемъ и въ нихъ той совершеннѣйшей формы заповѣди о любви къ ближнимъ, въ какой преподавъ ее Спаситель. Въ нихъ встрѣчаемъ высокіяже нравственныя наставленія, въ силу которыхъ любовь къ ближнимъ должна проявляться особенно въ щедрой благотворительности бѣднымъ и нищимъ (Притч. Сол. XI, 25—26). Мало того: восхваляется раздача имъ всего имущества, въ надеждѣ, что раздавшій его не будетъ забытъ Богомъ и снова приобрѣтетъ богатство (Псал. CXI, 9 и 2). Однако, на ряду съ такими внушеніями находимъ и слѣдующія: *сынъ мой! не живи жизнью нищенской; лучше умереть, чѣмъ просить милостыни* (Сирах. XL, 29). Конечно, и въ талмудѣ не найдемъ такихъ нравственныхъ правилъ или наставленій, которыя по справедливости могли бы быть хотя отчасти отождествлены съ заповѣдью Иисуса Христа о любви къ людямъ. Нарочито приведемъ наилучшія изъ изреченій талмуда, каковы, напримѣръ, слѣдующія, навѣяныя, конечно, ветхозавѣтными книгами свящ. Писанія: „отъ любящаго сердца, съ радостью, благотвори нуждающемуся“¹⁾; „благотвореніе выше чѣмъ кровавая жертвоприношенія“²⁾; „даже злодѣй можетъ сдѣлаться блаженнымъ чрезъ благотворительность“³⁾; „кто рисуется ею, тотъ грѣшникъ“⁴⁾ и проч. Дальше этого талмудъ не идетъ. Мало того, по преобладающему талмудическому воззрѣнію человѣкъ никогда не долженъ забывать себя и собственныхъ интересовъ даже въ дѣлахъ благотворенія.

¹⁾ Toredea 249.

²⁾ Raba Bathra, 10.

³⁾ Schochar Tob, 17.

⁴⁾ Chagiga 4.

Уже и по отношенію къ благотворительности любовь, заповѣдуемая Спасителемъ, такова, что одушевляемый ею человѣкъ не останавливается предъ полнымъ обнищаніемъ и передъ жизнью въ положеніи ничего неимущаго и безъ всякаго расчета на какое либо обогащеніе, коль скоро это требуется нуждами окружающихъ его (Матѳ. XIX, 21; Лук. XIV, 33). Любовь, внушаемая Богочеловѣкомъ, не только располагаетъ людей отдать, въ случаѣ нужды, все имущество ближнимъ, но и требуетъ отъ насъ положить самую душу за нихъ, пожертвовать самой жизнью ради ихъ дѣйствительнаго блага (Іоан. XV, 13). Иисусъ Христосъ заповѣдалъ намъ любить нашихъ ближнихъ такъ, какъ Онъ возлюбилъ всѣхъ людей (Іоан. XV, 12). А это значитъ не только не вредить ближнимъ чѣмъ-либо и доводить свою вещественную благотворительность къ нимъ до послѣдняго мыслимаго предѣла, но и вообще не останавливаться ни предъ какимъ нравственно-высокимъ самопожертвованіемъ ради ихъ истиннаго блага. Не очевидно-ли, что заповѣдь Спасителя возвышается надъ ветхозавѣтной заповѣдью о любви къ ближнимъ и надъ отраженіями этой заповѣди въ талмудѣ и является съ указанной ея стороны по истинѣ новой заповѣдью? Въ этомъ сомнѣваться нельзя; заповѣдь Богочеловѣка касается самой глубины нашего духа, самого я нашего, и требуетъ, чтобы оно двигалось и жило одной любовію во Христѣ, не зная никакихъ границъ въ самопожертвованіи ради истиннаго духовнаго и матеріальнаго блага другихъ людей, кто бы они ни были. Такая заповѣдь—по истинѣ возвышеннѣйшее и дотолѣ неслыханное этическое слово, обращенное къ человѣчеству.

Таковымъ-же словомъ является и то, что говоритъ Иисусъ Христосъ о любви ко врагамъ. Прямо о ней нигдѣ нѣтъ рѣчи не только въ Пятокнижіи Моисея, но и въ остальныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта. Въ Моисеевомъ законѣ, какъ мы знаемъ, есть постановленіе, требующее сострадательнаго отношенія къ домашнимъ животнымъ, принадлежащимъ и врагу, если ему грозитъ опасность лишиться ихъ, а имъ—мучительная смерть. (Исх. XXII, 4—5). Нужно-ли доказывать, какъ далеко это постановленіе отъ заповѣди о любви ко врагу собственно, о состраданіи къ нему спеціально. Эта разница, полагаемъ,

очевидна для каждого желающаго и могущаго видѣть ее. Несомнѣнно постановленіе Моисеева закона, о которомъ идетъ рѣчь, отзывается гуманностью и имѣло важное значеніе въ дѣлѣ смягченія суровыхъ отношеній человѣка ко врагу его. Тѣмъ не менѣе, повторяемъ, эта заповѣдь Моисея должна быть разсматриваема, лишь какъ слабый намекъ на заповѣдь Бого-человѣка о любви ко врагамъ, но не болѣе. Въ *Притчахъ* Соломона читаемъ слѣдующія наставленія: *Не радуйся, когда упадетъ врагъ твой, и да не веселится сердце твое, когда онъ споткнется* (XXIV, 17 и 18). Здѣсь воспрещается лишь злорадство при видѣ могущаго случиться несчастія со врагомъ, но отсутствіе злорадства далеко еще не есть самоотверженная любовь къ Нему. Въ другомъ мѣстѣ той-же книги читаемъ: *если голоденъ врагъ твой, накорми его хлѣбомъ, и если онъ жаждетъ, напой его водою: ибо, дѣлая сіе, ты собираешь горящія угли на голову его, и Господь воздастъ тебѣ* XXV, 21 и 22). Какъ ни высоко и это нравственное наставленіе, но оно точно также не выражаетъ всей возвышенности заповѣди Спасителя и ставляетъ скорѣе лишь нѣкоторое подготовленіе къ воспріятію ея людьми. Въ приведенныхъ словахъ Соломона имѣется въ виду смягчить добрыми дѣйствіями жестокое отношеніе врага къ себѣ и ослабить въ немъ злобу и духъ мщенія къ себѣ же въ томъ упованіи, что если послѣдній останется непреклоннымъ въ своей ненависти, то для насъ будетъ хуже. Иисусъ же Христосъ вибняетъ въ обязанность Своимъ послѣдователямъ какъ бы забыть себя самихъ и дѣйствовать въ истинныхъ интересахъ врага, не смотря ни на какое его ожесточеніе и упорство. Не мѣшаетъ имѣть въ виду и то, что въ книгахъ Ветхаго Завѣта, которыя, по выраженію св. Аѳанасія Великаго, назначены для чтенія только еще вступающихъ въ церковь Христову, находятся даже противоположныя сейчасъ приведеннымъ изреченія. Такъ, напримѣръ, въ *Книгѣ Премудрости* Сираха читаемъ слѣдующее: *не доверяй врагу твоему во вѣкъ, ибо какъ ржавѣетъ мѣдь, такъ и злоба его* (XII, 10). *Если ты дѣлаешь добро, знай, кому дѣлаешь, и будетъ благодарность за твои благодѣянія* (ст. 1). *Давай доброму и не помогай грѣшнику* (ст. 7). Послѣднее наставленіе встрѣчается и въ *Книгѣ То-*

вита (IV, 17). Не противъ-ли подобныхъ наставленій направлены, между прочимъ, слѣдующія слова Господа: *Да будете сынами Отца вашего небеснаго, повелѣвающаго солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и посылающаго дождь на праведныхъ и неправедныхъ* (Матѳ. V, 45)?

Что касается, наконецъ, талмуда, то въ немъ безспорно, хотя и крайне рѣдко, встрѣчаются такія изреченія, которыя, по своему духу и направленію, примыкаютъ къ нравственнымъ наставленіямъ каноническихъ книгъ Ветхаго Завѣта. Таково, напримѣръ, слѣдующее изреченіе: „если имѣютъ нужду въ чемъ-нибудь твой другъ и твой врагъ, то помоги сперва врагу, ибо такой поступокъ свидѣтельствуешь о твоей способности одерживать большія побѣды надъ собою“ ¹⁾. Здѣсь, впрочемъ, само собою еще не предполагается благожелательное отношеніе ко врагу, а требуется оказывать ему добро въ видахъ засвидѣтельствованія и предъ врагомъ того стоицизма, которымъ отличается его противникъ. Однимъ словомъ: тутъ внушается принизить и подавить врага великодушіемъ, хотя бы и дѣланнымъ. Но въ талмудѣ есть изреченія болѣе высокаго нравственнаго достоинства, касающіяся отношеній ко врагамъ и внушающія не проклинать послѣднихъ, даже молиться за нихъ и дѣлать имъ добро ²⁾. Какъ ни представляется весьма вѣроятнымъ мнѣніе апологетовъ христіанства о томъ, что таковыя изреченія нарочито привнесены раввинами изъ Евангелія въ талмудъ съ цѣлію унижить Іисуса Христа и Его ученіе, какъ якобы не новое и даже позаимствованное у нихъ, но мы оставляемъ въ сторонѣ это мнѣніе, а рассмотримъ дѣло по существу. Остановившаяся на таковыхъ изреченіяхъ, отнюдь не слѣдуетъ забывать прежде всего вотъ что:

Говоря о врагахъ, талмудъ всегда имѣетъ въ виду только отношенія между евреями и евреями. По отношенію-же къ людямъ всякой другой національности талмудъ стоитъ на безусловно противоположной точкѣ зрѣнія. Что бы ни говорили панегиристы этого еврейскаго литературнаго памятника, но остается и останется безспорнымъ двойственность его мо-

¹⁾ Rabia Mezhiah, 32.

²⁾ Стран. 122 въ сочиненіи Дейтша: *Талмудъ* (Спб. 1891 года). Авторъ преувеличиваетъ дѣло, говоря, будто эти изреченія часто встрѣчаются въ талмудѣ.

рали: одна предназначена для братьевъ по вѣрѣ и крови, а другая—для остальныхъ людей. Братство всѣхъ народовъ, о которомъ говоритъ Ветхій Заветъ собственно своимъ ученіемъ о сотвореніи человѣка и пророческими предсказаніями о Мессіи, грубо попирается талмудомъ. Чѣмъ бы ни объяснялась ненависть его къ людямъ иныхъ національностей, но она безспорно составляетъ одну изъ самыхъ отличительныхъ существенныхъ особенностей его, какъ ни стараются смягчить и даже затупевать ее поклонники талмудизма. Можно было бы привести не мало данныхъ изъ талмуда, свидѣтельствующихъ о такомъ отношеніи его къ не евреямъ, но для примѣра ограничимся ссылкой на слѣдующее. „Если іудей увидитъ, что язычникъ падаетъ въ море, то, по словамъ Маймонида, отнюдь не нужно вытаскивать его, ибо написано: не возставай на кровь ближняго твоего, а это вовсе не ближній твой“¹⁾. По отношенію къ иноплеменнику талмудъ разрѣшаетъ ложь, обманъ, коварство, эксплуатацію всякаго рода и вообще какія угодно низости, трактуя его повсюду, въ сущности, какъ врага, для причиненія вреда коему всѣ средства позволительны²⁾. Благодаря уже этому одному, даже тѣ, повидимому, высоконравственные изреченія, которыя мы привели и на которыя любятъ ссылаться защитники талмуда, въ дѣйствительности оказываются далеко не таковыми, какъ ни сколько не относящіяся вообще къ человѣку, къ ближнему нашему. Во-вторыхъ, даже наиболѣе восторженные поклонники талмуда принуждены признать, что въ немъ нѣтъ рѣчи собственно о *любви* ко врагамъ, хотя бы послѣдніе были изъ среды евреевъ-же. Между тѣмъ, въ этой то любви, проникнутой христіанскимъ духомъ, и заключается вся сущность дѣла. Оказываніе услугъ врагу, непоклинаніе его и даже самая молитва за него имѣютъ постольку значенія, по скольку все это идетъ отъ христіански любящаго сердца и внушается имъ. Но именно это-то и заповѣдуютъ намъ Спасители. Онъ требуетъ отъ Своихъ послѣдователей, чтобы они прониклись горячей и самоотверженной любовью къ самымъ

¹⁾ Стран. 286 въ цитованномъ сочиненіи Ляйтфута.

²⁾ Стран. 10, 96, 100, 138 и друг. въ сочиненія С. Диминскаго: *Евреи, ихъ изученіе и нравовѣдѣніе* (Спб. 1891 г.).

злѣйшимъ своимъ врагамъ и именно въ силу этаковой во Христѣ любви къ нимъ поставляли на видъ все, что есть добраго, хорошаго въ нихъ, благожелательствовали имъ, радостно оказывали имъ всякое добро, молили благодать Божію о прощеніи ихъ и исправленіи.

Итакъ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что Иисусъ Христосъ въ своей рѣчи о любви ко врагамъ отнюдь не приводитъ исключительно книжническаго и фарисейскаго воззрѣнія, противопоставляетъ Свою заповѣдь прежде всего и главнымъ образомъ постановленіямъ Моисеева закона и преподавать человечеству по истинѣ новое, безусловно-совершенное ученіе о любви къ людямъ вообще и въ частности о любви ко врагамъ.

А. Гусевъ.

(Окончаніе будетъ).

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

Вторая папская ересь, или ученіе папъ о Св. Троицѣ.

Вторая папская ересь касается догмата о Св. Троицѣ. Никто не оспариваетъ, что въ римской церкви къ словамъ Никейскаго символа: *уже отъ Отца исходящаго*, прибавили еще слова: *и отъ Сына*.

Слова эти составляютъ ли положительную ересь, то есть, ученіе противоположное ученію, принятому въ Восточной церкви? Справедливо ли, что римское ученіе есть заблужденіе, разрушительное для догмата о Св. Троицѣ?—Если это такъ, то заблужденіе это составляетъ собою ересь, въ которой папство преимущественно отвѣтственно.

Мы признаемъ, что первоначально прибавка къ символу сдѣлана была въ Испаніи въ VII вѣкѣ; что французская церковь дѣятельно работала для ея распространенія въ VIII вѣкѣ; что папа Левъ III возставалъ противъ прибавки. Но не менѣе вѣрно и то, что, спустя около столѣтія послѣ этого, папство допустило эту прибавку и его примѣръ освятилъ прибавку на всемъ Западѣ.

Вотъ историческіе факты, о которыхъ мы не станемъ распространяться, ибо они не оспариваются никакимъ серьезнымъ историкомъ.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 4.

Главный аргументъ, которымъ пользуются для оправданія прибавки къ символу, состоитъ въ томъ, что слова: *Filioque* (и отъ Сына) выражаютъ собою лишь древнее вѣрованіе и что во всѣ времена частныя церкви пользовались правомъ дополнять символъ.

Первоначальный символъ, говорятъ латинскіе богословы и преимущественно патеръ Перроне, допускалъ прибавки въ различныхъ церквахъ, но этимъ не разрушалось единство между церквами ¹⁾. Поэтому и Римская церковь могла прибавить къ Никейскому символу *filioque*; и греки не имѣли основанія жаловаться на это.

Это разсужденіе ложно со всѣхъ точекъ зрѣнія. Прежде всего, не существовало символа первоначального, выражаемаго повсюду въ тождественныхъ словахъ. Каждая главная церковь имѣла свой символъ; во всѣхъ символахъ было излагаемо тождественное основное ученіе христіанства; и существовавшія въ нихъ различія относительно выраженій не перемѣняли сущности ученія, которое было одинаковымъ во всѣхъ церквахъ.

Такимъ образомъ, нельзя утверждать, будто первоначальный символъ, принятый повсюду, былъ видоизмѣняемъ по нѣкоторымъ второстепеннымъ пунктамъ въ извѣстныхъ частныхъ церквахъ.

Если бы даже этотъ фактъ былъ достовѣренъ, то и тогда прибавка *filioque* была бы не менѣе незаконною по двумъ причинамъ: прежде всего, она сдѣлана вопреки положительному запрещенію Ефесскаго вселенскаго собора, который опредѣлилъ, чтобы ничего не прибавляли къ символу, какимъ онъ былъ принятъ со времени собора; и что еще важнѣе, эта прибавка содержитъ тяжкое заблужденіе.

Безъ сомнѣнія, въ случаѣ, когда новая ересь требовала новаго засвидѣтельствованія постоянного вѣрованія церкви, вселенскій соборъ имѣлъ право вводить въ символъ необходимыя слова для точнаго и яснаго (*explicite*) исповѣданія древней вѣры. Но такого случая не было съ прибавкою словъ *filioque*, внесенныхъ въ символъ частною церковію, именно Испанскою, которая при этомъ не имѣла никакого авторитета.

¹⁾ Перроне, *Tract., de Trinit.*, C. V, proposit. 2.

Если Французская церковь послѣдовала за нею, высказавшись за ту же прибавку, и если Римская церковь допустить ее послѣ болѣе, чѣмъ вѣковаго колебанія, и увлекла въ заблужденіе остальные—западныя церкви: то все это не составляетъ голоса вселенской церкви, свидѣтельствующей о ея древней вѣрѣ. Эта прибавка, будучи исключительно *западною*, по этому самому есть незаконная и составляетъ явное нарушеніе постановленія, истекшаго изъ власти самой церкви, при посредствѣ органа Ефесскаго вселенскаго собора.

Прибавка словъ *filioque* къ символу тѣмъ болѣе незаконна, что она содержитъ заблужденіе, разрушительное въ отношеніи къ догмату о Св. Троицѣ,—догмату, составляющему основаніе христіанства.

Съ тѣхъ поръ, какъ допустили эту прибавку на Западѣ, старались доказать, что выражаемое ею ученіе есть ученіе первыхъ вѣковъ и всей первенствующей церкви. Приводили множество текстовъ, которые усиливались толковать въ смыслъ благоприятномъ для защищаемаго положенія.

Эти тексты могутъ быть подведены подъ три категоріи: перваго рода тексты безусловно измышлены; вторые—существенно измѣнены; третьи—дурно истолкованы.

Ученый богословъ Зерникавъ всю свою жизнь посвятилъ на изслѣдованіе текстовъ относительно этого разногласія. Результатомъ его разслѣдованій было то, что Восточная церковь оказалась правою, что Западныя церкви не могутъ похвалиться сохраненіемъ древняго преданія. Этотъ результатъ привелъ его къ убѣжденію въ истинности Восточной церкви, въ которую онъ вступилъ, отказавшись отъ протестантскихъ заблужденій.

Конечно, мы не думаемъ возобновлять трудъ Зерникова. Но для доказательства папской ереси касательно догмата о Св. Троицѣ, надобно установить, каково было древнее ученіе, и каково ученіе, принимаемое папствомъ въ настоящее время.

Чтобы можно было хорошо понять тексты отцовъ, которыми по этому вопросу злоупотребляютъ удивительнымъ образомъ, надобно прежде всего изложить общее ученіе о Св. Троицѣ, на основаніи самыхъ древнихъ учительныхъ памятниковъ церкви. Вотъ это ученіе:

Въ *единомъ* Богѣ есть три *Лица* и единая *сущность*. Поэтому три Лица имѣютъ нѣчто *общее* и нѣчто *различное*. *Общее* есть то, что принадлежитъ Ихъ *сущности*; а *различное* есть то, что принадлежитъ Ихъ *личности*. Свойство *личное* и *отличительное* Отца состоитъ въ томъ, что Онъ есть *Отецъ* и *начало*. Свойство *личное* и *отличительное* Сына состоитъ въ томъ, что Онъ есть *Сынъ* или *рожденъ*. Свойство *личное* и *отличительное* Духа Св., что Онъ *исходитъ* или *истекаетъ*.

Отъ кого исходитъ Онъ? Св. Іоаннъ въ своемъ евангеліи положительно говоритъ, что Онъ *исходитъ отъ Отца* (Іоан. XV, 26). Въ самомъ дѣлѣ, Онъ не можетъ исходить *отъ Сына* безъ того, чтобы Сынъ, подобно Отцу, не становился *началомъ*; а если бы Сынъ былъ въ какой либо степени *началомъ*, то Онъ участвовалъ бы въ *личномъ* и *отличительномъ* свойствѣ Отца; Его личность смѣшалась бы съ личностію Отца, и догматъ о Троичности не существовалъ бы; потому что догматъ этотъ существуетъ только подъ тѣмъ условіемъ, что каждое личное свойство остается различнымъ и несообщаемымъ.

Всѣ тексты, приводимые латинскими богословами изъ отцевъ, которыми они злоупотребляютъ, относятся лишь къ тому, что есть *существеннаго* въ Св. Троицѣ. Ложность сужденій этихъ богословъ состоитъ въ томъ, что они, съ помощію тонкихъ и часто непонятныхъ софизмовъ, примѣняютъ ихъ къ тому, что есть *личнаго* въ Святой Троицѣ, не желая убѣдиться, что поступая подобнымъ образомъ они утверждаютъ, будто всѣ отцы церкви или отвергали основной догматъ христіанства, или не имѣли достаточно разсудительности, доказывая истину, которую въ дѣйствительности разрушали своими разсужденіями.

Между латинскими отцами, наиболѣе злоупотребляемыми и, надобно признать это, доставляющими наиболѣе опредѣленные тексты въ пользу римскаго догмата, есть блаженный Августинъ, епископъ Иппонійскій. Въ воихъ *Трактатахъ на св. Іоанна* и въ *Трактатѣ о Св. Троицѣ*, онъ представляется столь опредѣленно благопріятствующимъ ученію объ исхожденіи отъ Отца и Сына, что его можно было бы принять за совершеннаго защитника этого заблужденія. Однако же, онъ не былъ защитникомъ его, и самъ блаженный учитель доказываетъ это выра-

женіемъ, которое защитники римскаго заблужденія тщательно остерегаются приводить.

Послѣ очень длиннаго разсужденія о *существенныхъ* отношеніяхъ, существующихъ между Отцомъ, Сыномъ и св. Духомъ, этотъ ученый писатель, въ концѣ своего *Трактата о Троицѣ*, выражается слѣдующимъ образомъ ¹⁾: „Духъ Святой исходитъ отъ Отца *первоначально* (,какъ отъ своего начала); Онъ исходитъ отъ одного и отъ другаго *взаимно*. Если бы Онъ исходилъ отъ Сына *первоначально*, то сказали бы, что Онъ есть Сынъ Отца и Сына, такъ какъ тогда двое родили бы Его, что противно здравому смыслу. Поэтому Духъ Святой не есть рожденъ однимъ и другимъ, но исходитъ отъ одного и другаго, будучи духомъ обоихъ“.

Читая блаженнаго Августина, когда примутъ въ соображеніе это его правило, прекрасно могутъ понять, что слово *исходитъ* (*proceder*) принимается имъ въ двухъ смыслахъ: *получать свое начало и выходить отъ...* Въ первомъ смыслѣ, противно *здравому смыслу* сказать, будто Духъ Святой *исходитъ* (*proceder*) отъ Сына; во второмъ (же) смыслѣ, Духъ Святой *идетъ* (*vient*) *отъ Отца къ Сыну*, Который посылаетъ Его въ этотъ міръ, сообщаетъ Его міру. Блаженный Августинъ утверждаетъ слѣдующія два ученія: что *первоначально* (въ отношеніи къ своему началу) Духъ Святой исходитъ только отъ Отца; что Сынъ хранитъ (*tient*) Его лишь отъ Отца ²⁾. Такимъ образомъ, онъ положительно противорѣчитъ римскому ученію: будто Духъ Святой исходитъ отъ Отца и Сына, какъ единаго начала; или *чрезъ Сына*, какъ средства, коимъ Онъ дѣйствовалъ бы.

Понявши это и сближая различные тексты блаженнаго Августина объ одномъ и томъ же предметѣ, безъ труда можно видѣть, что его можно представлять сторонникомъ заблужденія, скрывающагося подъ *filioque*, лишь толкуя въ ошибочномъ смыслѣ слово (*procedit*), которое онъ понималъ въ смыслѣ *православномъ*.

У отцовъ существуетъ два выраженія для представленія от-

¹⁾ Августинъ, *De Trinit.*, § 47.

²⁾ Тамъ-же, *Tract.*, XCIX, in *Ioann.*, § VI et seg.

ношеній Духа Святаго со Отцомъ и Сыномъ. Греческіе отцы пользуются лишь выраженіями, соотвѣтственными съ выраженіями Евангелія (*εκπορευειναι, εκπορευσις, εκπορευμα*) для обозначенія исхожденія отъ Отца, *какъ начала Духа*. Но они употребляютъ другія слова, имѣвшія лишь смыслъ сообщенія, для обозначенія дѣйствія Сына, посылающаго Духа, Котораго Онъ сохраняетъ (*tenait*) отъ Отца.

Мы докажемъ это настоящимъ нашимъ трудомъ. То же происходитъ съ латинскими отцами, которые пользуются латинскими словами *fons* (источникъ), *'spiratio* (дуновение), или другими аналогичными словами для выраженія того, что Духъ Святой *посылается* (*vient*) *отъ Сына*; но они сохраняютъ слово *исхожденіе* (*processio*) для выраженія вѣчнаго акта, коимъ Духъ исходитъ отъ Отца, какъ Своего начала.

Мы тоже докажемъ это.

Вся изворотливость латинскихъ богослововъ состоитъ лишь въ томъ, что они толкуютъ въ смыслъ *вѣчнаго исхожденія* всѣ слова, употребляемыя отцами для выраженія или вѣчнаго и существеннаго отношенія, существующаго между Сыномъ и Духомъ Святымъ, или же посланія или миссіи Духа Святаго чрезъ Сына. Именно посредствомъ этой изворотливости они исказили католическое преданіе, которое рѣшительно осуждаетъ ихъ.

Послѣ этихъ общихъ соображеній, приступимъ къ болѣе определенному изслѣдованію ученія отцовъ Церкви дабы показать, каково было первоначальное вѣрованіе Церкви, съ которымъ сопоставимъ затѣмъ ученіе римское.

Прежде приведенія текстовъ, въ которыхъ отцы были вѣроуказаніемъ своего времени, или учили какъ богословы, хорошо будетъ узнать усвояемый ими смыслъ текстамъ св. Писанія, которые западные богословы приводятъ въ защиту своего мнѣнія. Этимъ путемъ мы истолкуемъ тексты св. Писанія согласно съ католическимъ правиломъ, и толкованія учителей Церкви познакомятъ насъ съ истиннымъ ученіемъ.

Св. Писаніе содержитъ слѣдующій текстъ:

„Когда прійдетъ Утѣшитель, Котораго Я пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Который отъ Отца исходитъ; Онъ будетъ

свидѣтельствовать о Мнѣ" (Іоан. XV, 26). Справедливо ли, что выраженіе: *который отъ Отца исходитъ* обозначаетъ вѣчное исхожденіе Духа Святаго, а не временное ниспосланіе Его?— Если бы оно обозначало временное ниспосланіе, то надобно было бы допустить, что Спаситель выражалъ одну и ту же идею словами: *который исходитъ* и *Я пошлю вамъ*. Но достаточно замѣтить, что дѣйствіе исхожденія выражено глаголомъ *настоящаго времени*, какъ дѣйствіе *существующее*, а второе выражено глаголомъ *будущаго времени*, какъ дѣйствіе *еще не существующее*,—чтобы быть убѣжденнымъ, что Иисусъ Христосъ имѣлъ въ виду два различныя дѣйствія: первое, представляющее Отца началомъ, и второе, представляющее Его Самаго *дѣятелемъ со стороны Отца*. Такимъ образомъ, вѣчное исхожденіе отъ Отца и временное ниспосланіе отъ Отца Сыномъ, очень ясно указаны въ приведенномъ текстѣ. Иисусъ Христосъ всегда обозначалъ одинаковымъ образомъ ниспосланіе или сообщеніе Духа: „Дастъ вамъ другаго Утѣшителя“ (Іоан. XIV, 16), „Пошлетъ Отецъ во имя Мое“ (*тома-же*, 26), „Котораго Я пошлю отъ Отца“ (Іоан. XV, 26).

Вотъ толкованія Отцовъ Церкви:

Св. Василій Кесарійскій выражается слѣдующимъ образомъ: „Духъ Божій *исходитъ отъ Отца*, то есть, *изъ Его устъ*; поэтому не признавай Его чѣмъ-либо *внѣшнимъ, тварнымъ*, но прославляй Его, какъ имѣющаго *свою Ипостась* отъ Бога“ (Бес. на Пс. XXXII). Итакъ святой Кесарійскій епископъ подъ словомъ *исходитъ* разумѣетъ актъ вѣчный, коимъ Духъ Святой происходитъ (*produit*). Въ своей *бесѣдѣ противъ Савелліанъ* онъ усваиваетъ тотъ-же смыслъ слову *исходитъ* (*procéder*): „Сынъ, говоритъ онъ, выходитъ (*sorti*) отъ Отца, а Духъ исходитъ отъ Отца: одинъ посредствомъ рожденія, другой невыразимымъ образомъ“. Такимъ образомъ, онъ поставляетъ на одну линію два вѣчныхъ акта *Отца*, прекрасно различая ихъ одинъ отъ другаго и представляя Отца началомъ.

„Оставаясь въ положенныхъ намъ границахъ, говоритъ св. Григорій Богословъ (слов. 29, *О богословіи*), мы проповѣдуемъ Того, Кто не рожденъ, Того, Кто рожденъ, и Того, Кто исходитъ отъ Отца, какъ сказано это Самимъ Словомъ Божиимъ.

Такимъ образомъ, слово *исходитъ*, сказанное Иисусомъ Христомъ, св. Григорій понимаетъ, какъ *вѣчный актъ*, и приписываетъ этотъ актъ одному Отцу.

Св. Іоаннъ Златоустъ тоже ясенъ:

„Подобно тому, говоритъ онъ ¹⁾. какъ написано: „Духъ Божій (Мф. XII, 28), и въ другомъ мѣстѣ: „Духъ, который есть отъ Бога (1 Кор. II, 11), подобно этому сказано: Духъ Отца (Мф. X, 20); и чтобы ты не видѣлъ здѣсь простой аналогіи, Спаситель утверждаетъ это выраженіе, говоря: „Когда Утѣшитель, Духъ истины, который отъ Отца исходитъ, придетъ“. Тамъ Духъ исходитъ отъ Бога; здѣсь отъ Отца. Какъ о Себѣ Самомъ говоритъ: „Я пришелъ отъ Отца“ (Іоан. XVI, 27), такъ, говоря о Духѣ Святомъ, свидѣтельствуетъ, что Онъ *исходитъ отъ Отца*. Что означаетъ слово исходить? Иисусъ Христосъ не говоритъ: *рождается*. Сынъ рожденъ отъ Отца; Духъ Святой *исходитъ отъ Отца*; Съ какою цѣлю употреблено слово *исходитъ*? Дабы не принимали Духа за Сына, Св. Писаніе не употребляетъ слова: *рожденъ*; оно говоритъ, что Онъ *исходитъ отъ Отца*, оно представляетъ Его *исходящимъ*, какъ исходитъ вода изъ источника. Кто же это *исходитъ*? Духъ Святой. Какимъ образомъ? Какъ вода изъ источника. Если св. Іоаннъ, свидѣтельствуя о Духѣ Святомъ, называетъ Его *водою живою* (Іоан. VII, 38), и если Самъ Отецъ говоритъ о Себѣ: „оставили Меня, Меня—источника воды живой“ (Іер. II, 13): „то Отецъ есть источникъ Духа Святаго, потому что Духъ *исходитъ отъ Него*“.

Нельзя лучше утвердить смыслъ словъ Спасителя: *который исходитъ отъ Отца*.

Можно доказывать, что всѣ отцы понимали эти слова, какъ *вѣчный актъ*, въ силу котораго Духъ происходитъ; и второй вселенскій соборъ объяснялъ ихъ подобнымъ же образомъ, внесши ихъ въ символъ для выраженія этого же вѣчнаго акта.

¹⁾ *Бесѣда о Святомъ Духѣ*. Нѣкоторые ученые оспариваютъ подлинность этой бесѣды, а другіе признаютъ ее совершенно подлинною. Первые, при всемъ томъ, что не признаютъ ее принадлежащею святому Константинопольскому патріарху, соглашаются, что она достойна его или писателя той-же эпохи. Этого признанія достаточно, чтобы сослаться на свидѣтельство св. Отца.

Толковать же ихъ иначе, это значить не только насиловать текстъ въ немъ самомъ, но и отдѣляться отъ католическаго преданія; и предпочитать свое *индивидуальное* толкованіе *коллективному* толкованію Церкви.

Западные богословы, не осмѣливаясь утверждать, будто слова Иисуса Христа не относятся къ вѣчному акту, который производитъ Духа Святаго, заявляютъ, что Спаситель, говоря: *который исходитъ отъ Отца*, не исключаетъ Сына; потому что Отецъ и Сынъ *имѣютъ одну и ту же сущность*. Если это основаніе западныхъ вѣрно, то надобно заключить, что Духъ Святой исходитъ такъ-же и отъ Себя Самаго; потому что Онъ имѣетъ ту же сущность, что Отецъ и Сынъ. Когда *божественной сущности* усвоятъ то, что точно различаетъ Лица: то надобно допустить, что дѣйствія, принадлежащія Отцу, общи Сыну и Духу Святому, и наоборотъ; а такимъ образомъ совершенно разрушать таинство Святой Троицы. Западные богословы не впади бы въ это противорѣчіе, если бы знали слѣдующія прекрасныя слова св. Григорія Назіанзина: „Вѣчность и божественность общи Отцу, Сыну и Святому Духу: но Сыну и Святому Духу принадлежитъ то, что Они получаютъ Свое бытіе отъ Отца. *Отличительное свойство* Отца состоитъ въ нерождаемости; отличительное свойство Сына состоитъ *въ рождаемости*; а Духа Святаго—*въ исхожденіи*“ (Григ. Наз. Слово 25). Усвоятъ Лицу свойство, которымъ оно отличается отъ другаго, это значить смѣшивать Лица и разрушать Троичность. Послушаемъ еще св. Григорія Назіанзина: „Если Сынъ и Духъ совѣчны Отцу, то почему Они, подобно Ему, *не безъ начала* (*sans principe*)? Потому что они *отъ Отца*, хотя и не послѣ Отца“.

Духъ Святой есть *третье* Лице, говоритъ патеръ Перроне, по этому Сынъ *прежде* Него въ порядкѣ появленія (*production*), и способствовалъ Его исхожденію. Не значить ли это открыто отвергать совѣчность трехъ Божественныхъ Лицъ? Не значить ли это полагать *во времени* исхожденіе Духа Святаго и, слѣдовательно, дѣлать изъ Святаго Духа простое твореніе? Подобными то богохуленіями западные богословы при посредствѣ своихъ усилій уклонились отъ словъ Священнаго Писанія.

Наконецъ, достаточно сопоставить между собою всѣ слова

Иисуса Христа, чтобы видѣть, что каждый разъ, когда Онъ говоритъ о *ниспосланіи* Духа Святаго, Онъ усваиваетъ это Отцу и Себѣ Самому; но, говоря объ *исхожденіи*, Онъ усваиваетъ его только *Отцу*, упоминаетъ только объ Отцѣ. Не очевидно ли, что такимъ образомъ Онъ устанавливаетъ существенное различіе между *ниспосланиемъ*, общимъ Отцу съ Сыномъ, и *исхожденіемъ*, принадлежащимъ одному Отцу?

Почти всѣ римскіе богословы приводятъ слѣдующее соображеніе по поводу словъ Спасителя: „Я пошлю вамъ и пр.“: Если Сынъ *посылаетъ* Духа, то это потому, что Онъ исходитъ отъ Него. Но изъ этого соображенія слѣдовало бы, что одно Лице въ Святой Троицѣ не могло бы быть *посылаемо* другимъ, безъ исхожденія. Тогда надобно было бы сказать, что Сынъ *исходитъ отъ Духа*, потому что Онъ *былъ посланъ Имъ*, согласно съ слѣдующими словами Исаи, которыя Иисусъ Христосъ примѣнилъ къ Себѣ Самому: „Духъ Господень на Мнѣ, ибо Онъ... послалъ Меня и пр.“ (Лук. IV, 18) Св. Отцы признавали *посланіе*, какъ актъ общій Отцу, Сыну и Духу Святому, по причинѣ единства сущности, пребывающей между ними. Вотъ почему *ниспосланіе* Сына усваивается *Духу Святому и Отцу*, а *ниспосланіе* Духа Святаго *Отцу и Сыну*; но они усваиваютъ только Отцу *исхожденіе Духа Святаго* и *рожденіе Сына*. Тѣ же учителя церкви признавали *посланіе* въ отношеніи къ *явленію* во вѣѣ (*ad extra*) или Сына, или Духа Святаго; ибо Божество *едино* и не можетъ быть *отдѣльно посылаемо*. Это ученіе каѳолическаго преданія приводитъ въ замѣшательство всѣ ложныя соображенія приверженцевъ исхожденія *ex Filio*. Приведемъ еще тексты нѣкоторыхъ отцовъ касательно двухъ выше указанныхъ пунктовъ.

Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „Когда ты слышалъ Христа говорящимъ: Я пошлю Духа, то не принимай этого съ точки зрѣнія божественности; ибо Богъ не можетъ быть *посылаемъ*“. Зерникавъ приводитъ множество другихъ аналогичныхъ текстовъ, заимствованныхъ у отцовъ, равно какъ и о *ниспосланіи* Сына Духомъ Святымъ. Св. Амвросій слѣдующимъ прекраснымъ образомъ въ краткихъ словахъ выражаетъ это ученіе церкви: „Это Отецъ вмѣстѣ съ духомъ посылаютъ Сына, это

тоже Отецъ вмѣстѣ съ Сыномъ посылають Духа. Поэтому если Сынъ и Духъ посылаются одинъ другимъ, какъ посылаетъ ихъ Отецъ, то это не есть проявленіе какой либо зависимости, но есть общеніе власти“ (*De Spirit. Sanct. lib. III, c. I.*).— Тотъ же учитель выражается слѣдующимъ образомъ въ другомъ сочиненіи: „Сынъ сказалъ: *который исходитъ отъ Отца*, это въ виду начала (*propter originem*); и Онъ сказалъ: *Я вамъ пошлю*, это въ виду общенія и единства сущности“ (*Lib. de Symb., c. 10.*).—Блаженный Иеронимъ выражается подобнымъ же образомъ: „Духъ Святой, *который исходитъ отъ Отца*, и который, *въслѣдствіе общенія сущности*, посылается Сыномъ“ (*Comment., XVI, in Ierem., 57.*).—Св. Кириллъ Александрійскій тоже говоритъ: „Сынъ *даетъ Духа*, какъ Своего, по причинѣ единства своей сущности съ сущностію Отца“ (*In. Iann., c. 10.*).

Надобно замѣтить, что св. Писаніе не усволяетъ Отцу никакого дѣйствія *ad extra*, которое не совершалось бы чрезъ Духа Святаго или чрезъ Сына. Вотъ почему отцы говорятъ лишь о ниспосланіи Сына и Духа Святаго и представляютъ принципомъ Отца, дѣйствующимъ съ Духомъ въ отношеніи къ Сыну и съ Сыномъ въ отношеніи къ Духу, по причинѣ общенія сущности.

Такимъ образомъ, Отецъ *есть первая причина посланія*, какъ есть единственное и вѣчное начало Сына *чрезъ рожденіе* и Духа *чрезъ исхожденіе*. Эти два акта *исключительно* усвояются Ему, между тѣмъ какъ ниспосланіе или актъ *ad extra* Ему усвояется *въ сообществѣ* съ Сыномъ, или съ Духомъ.

Преверженцы исхожденія *ex Filio* не захотѣли видѣть въ памятникахъ католическаго преданія этого двойнаго дѣйствія Отца съ Сыномъ и Отца съ Духомъ. Они смѣшали временное дѣйствіе съ вѣчнымъ, *исключительно* принадлежащимъ Отцу, какъ единому началу, и примѣнили къ нему выводъ отъ *общенія сущности*, не замѣчая, что подобный выводъ разрушаетъ Троичность, какъ мы показали это прежде. Отсюда приведенные ими тексты для защиты своей ошибочной теоріи оказываются ложными.

При свѣтѣ же католическаго преданія, ихъ ложныя заклю-

ченія относительно слѣдующихъ словъ: *Я вамъ пошлю и пр.* разсѣваются, какъ дымъ.

Тоже происходитъ съ текстами по поводу слѣдующихъ другихъ словъ Спасителя: „Духъ возьметъ отъ Моего.... Все, что имѣетъ Отецъ, Моя суть“ (Іоан., XVI, 12—15). Если Сынъ обладаетъ всѣмъ тѣмъ, чѣмъ обладаетъ Отецъ, говорятъ западные богословы, то Онъ, подобно Отцу, обладаетъ свойствомъ изводить Духа Святаго; поэтому Духъ Святой *исходитъ* отъ Него, какъ и отъ Отца, и Онъ получаетъ отъ Него бытіе, какъ и отъ Отца.

Прежде всего, эти богословы не замѣтили, что слова, коими пользуется Иисусъ Христосъ для выраженія дѣйствій Духа, сказаны *въ будущемъ времени*: *Онъ возьметъ*. Если бы это дѣйствіе относилось къ *Его бытію*, то слѣдовало бы, что Онъ *не получалъ бы* бытія, когда говоритъ Спаситель. Можно ли утверждать подобную нелѣпость? Коль скоро же Онъ долженъ взять *отъ Сына* въ будущемъ, то это не было его бытіемъ; поэтому изъ выраженій: „*Онъ возьметъ отъ Моего*“ нельзя заключать, что Онъ *исходитъ отъ Него*. Съ другой стороны, если понять *абсолютнымъ* образомъ слѣдующія слова: *все, принадлежащее Отцу, принадлежитъ и Мнѣ*: тогда не будетъ никакого различія между однимъ и другимъ; тогда *считаютъ Ихъ Личности*. Коль скоро допускаютъ личное различіе Отца и Сына, то допускаютъ и *личное свойство*, отличающее Отца отъ Сына; поэтому надобно понимать слова Иисуса Христа или въ этомъ ограниченномъ смыслѣ, или отрицать Троичность. Но какое же есть иное личное свойство, отличающее Отца отъ двухъ другихъ Лицъ, какъ не то, въ силу коего Онъ Ихъ производитъ? Если это свойство будутъ усвоить Сыну или Духу, то Ихъ смѣшаютъ со Отцомъ и разрушаютъ Троичность. Поэтому слова Иисуса Христа относятся къ *божественной сущности*, полученной отъ Отца, а не къ свойству, отличающему Отца отъ двухъ другихъ Лицъ.

Такъ отцы Церкви понимали слова Иисуса Христа. Дидимъ Александрійскій выражается слѣдующимъ образомъ (Lib. II. *De Script. S.*): „Слово *возьметъ* надобно понимать въ смыслѣ, соответствующемъ божественной природѣ. Слѣдовательно, какъ

дающій Сынъ не лишается ничего изъ того, что сообщаетъ, такъ и Духъ не принимаетъ *ничего, чего не имѣлъ бы прежде*“. Св. Кириллъ Александрійскій выражаетъ ту же самую мысль (Lib. XXI, in Ioann.): „То, что Духъ Святой *долженъ взять отъ Сына*, есть ученіе; Онъ долженъ взять это, не какъ нѣчто новое для Себя, но какъ то ученіе, которое есть отъ Отца, то есть, что Сынъ *посланъ* Отцемъ и Духомъ для проповѣданія Его въ мірѣ, и Духъ *былъ посланъ* Отцомъ и Сыномъ, для распространенія этого ученія въ душахъ съ убѣжденіемъ. Св. Іоаннъ Златоустъ такъ развиваетъ эту мысль: „Христосъ сказалъ: *Онъ возьметъ отъ Моего*, то есть: то, что Я сказалъ, Онъ повторитъ тоже. Когда онъ будетъ говорить, то не будетъ говорить произвольно; Онъ не скажетъ ничего противоположнаго тому, что Я сказалъ; ничего на Своемъ *собственномъ* основаніи; Онъ скажетъ то, что есть отъ Моего. Подобно тому, какъ говоря о Своемъ собственномъ Лицѣ, Спаситель сказалъ: *Я не говорю отъ Себя Самою*, то есть, Я говорю только то, что есть отъ Отца; не говорю ничего собственного, ничего чуждаго Ему: такъ тоже равнымъ образомъ надобно понимать и о Духѣ Святомъ. Слѣдующее выраженіе: *то, что есть отъ Моего*, означаетъ: то, что Я знаю, отъ Моего знанія; ибо Мое знаніе и знаніе Духа есть одно и тоже. *Онъ возьметъ отъ Моего* означаетъ: Онъ будетъ говорить согласно со Мною. Все, принадлежащее Отцу, принадлежитъ и Мнѣ; но такъ какъ это принадлежитъ Мнѣ, а Духъ Святой будетъ говорить то, что принадлежитъ Отцу: то слѣдовательно, Онъ будетъ говорить о томъ, что принадлежитъ Мнѣ“ (св. Іоан. *Бесѣда на Іоан.*).

Очевидно, что согласно съ католическимъ преданіемъ, въ словахъ Іисуса Христа дѣло идетъ не объ *исхожденіи Духа Святаго*. Такимъ образомъ, отцы Церкви видѣли въ нихъ только доказательство *консубстанціальности* божественныхъ Личностей, единство ихъ сущности, сообразно съ слѣдующимъ мѣстомъ изъ св. Аѳанасія: „Такъ какъ все, принадлежащее Отцу, равнымъ образомъ принадлежитъ и Сыну, то Онъ основательно признается *консубстанціональнымъ* Отцу. Въ этомъ то смыслѣ понимая предметъ, отцы на Никейскомъ соборѣ признали Сына *консубстанціональнымъ* Отцу и изъ Его собственной

сущности „(Ath. Epist. ad Serap.).—„Все то, что имѣетъ Отецъ, говоритъ св. Григорій Богословъ, имѣетъ также и Сынъ, за исключеніемъ того, чтобы быть *причиною или началомъ* (Greg., Serm., 34). Для чего это исключеніе? Для того, что свойство *единого начала* есть именно Его отличительное и личное свойство“. „Мы вѣруемъ, говоритъ св. Кириллъ, что Сынъ совѣченъ Отцу и обладаетъ всѣмъ сообща со Отцемъ, за исключеніемъ *произведенія (produire)*“ (Cyrill., Dialog. II ad Herm.). Таково традиціональное ученіе; и нельзя сообщать другаго смысла словамъ Спасителя безъ отверженія *каволическаго правила* толкованія св. Писанія, и безъ причиненія насилія тексту.

Многіе приверженцы ученія объ исхожденіи *ex Filio* приводятъ въ пользу своего положенія нѣкоторые другіе тексты св. Писанія, и толкуютъ ихъ своеобразно, не принимая во вниманіе смысла, который всегда былъ усвоенъ имъ въ церкви. Они не хотятъ видѣть, что, поступая подобнымъ образомъ, они подвергаютъ опасности поставить свои собственныя мысли на мѣсто откровеннаго ученія, которое *есть залогъ* и которое, слѣдовательно, можетъ быть подтверждаемо только голосомъ вселенскимъ, единодушнымъ и непрерывнымъ христіанскимъ обществомъ; что оставляя въ сторонѣ этотъ голосъ, они подвергаются опасности присвоить Богу свое собственное ошибочное ученіе.

Между текстами, напрасно приводимыми приверженцами *Filioque*, находится еще слѣдующее, заимствованное изъ посланія къ Галатамъ: „А какъ вы сыны; то Богъ послалъ въ сердца ваши Духа Сына Своего, вопіющаго, Авва, Отче“. (Галат. IV, 6). На основаніи этого текста они разсуждаютъ слѣдующимъ образомъ: Духъ названъ Духомъ Отца (Мѡ. X, 20), *потому что* Онъ исходитъ отъ Отца; если же Онъ названъ Духомъ Сына, то и это потому, что Онъ тоже исходитъ отъ Сына.

Прежде всего можно замѣтить, что въ приведенномъ текстѣ дѣло идетъ не объ *Ипостаси* Св. Духа, но только о человѣческомъ духѣ, обогащенномъ, благодаря искупленію Богочеловѣка, дарами Святаго Духа.

Затѣмъ можно замѣтить, что Духъ названъ *Духомъ Отца* не только потому, что *исходитъ отъ Него*, но также и потому,

что Онъ *консубстанціаленъ* Ему. Въ этомъ смыслѣ Онъ есть *Духъ Сына* такъ-же, какъ и *Духъ Отца*; потому что Отецъ, Сынъ и Духъ Святой имѣютъ ту же субстанцію. Приверженцы *Filioque* неосновательно предполагаютъ, что Духъ Святой есть Духъ Отца только потому, что Онъ исходитъ отъ Него, дабы на этомъ предположеніи обосновать исхождение *ex Filio*. Но ихъ заключеніе, какъ и положеніе, на которомъ оно утверждается, противоположны ученію отцовъ Церкви.

„Если Духъ Святой, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ (*Бесѣд. на Пятид.*), называется то Духомъ Отца, то Духомъ Сына, такъ это не по причинѣ *смѣшенія* Отца съ Сыномъ, но для обозначенія нераздѣльности божественной сущности“.—„По причинѣ тождества природы, говоритъ блаж. Іеронимъ (*In Epist. ad Galat.*), Духъ Святой безразлично называется Духомъ Отца и Духомъ Сына“.—„Достаточно того, говоритъ блаж. Августинъ, чтобы христіанинъ вѣрилъ въ Отца, въ Сына, рожденнаго Отцомъ, въ Духа Святаго, исходящаго отъ того-же Отца, но Который въ то же время есть Духъ Отца и Сына“ (*Aug. Euch.*, с. IX).

Такова совершенная и ясно выраженная вѣра. Отецъ есть начало; Сынъ рожденъ Отцомъ; Духъ *исходитъ отъ Того же Отца*; вотъ вѣра достаточная, по ученію бл. Августина. Тамъ же онъ прибавляетъ: надобно вѣрить, что Духъ Святой есть Духъ Отца и Сына, но не вслѣдствіе исхожденія. Почему же, однако? Потому что, по согласному ученію всѣхъ отцовъ, Духъ Святой обладаетъ тою же сущностію, какъ Отецъ и Сынъ.

Отцы, совершенно не принимавшіе выраженій *Духъ Сына* въ смыслѣ тождества сущности, объясняли ихъ слѣдующимъ образомъ: Духъ Святой есть Духъ Сына, потому что сей послѣдній послалъ Его въ міръ. „Что Духъ исходитъ отъ Бога, говоритъ св. Василій, такъ это апостолъ исповѣдуетъ ясно, когда говоритъ: „Мы приняли не духа міра, но Духа Божія; но тотъ же апостолъ съ очевидностію показываетъ, что Духъ *явился чрезъ Сына*, когда называетъ Его Духомъ Сына“ (*Вас. прот. Евн.* кн. 5). Тотъ-же святой (*О Духъ Св.*, гл. 18) положительно говоритъ: „Духъ называется такъ-же *Духомъ Христа*, поелику Онъ соединенъ съ Нимъ *по сущности*“. Два эти толкованія не противорѣчатъ одно другому; и никакое изъ двухъ

не благопріятствуетъ исхожденію *ex Filio*. Св. Іоаннѣ Дамаскинѣ прекрасно выразилъ это же традиціонное ученіе въ слѣдующихъ краткихъ словахъ: „Мы чтимъ Духа Святаго, какъ Духа Бога Отца, то есть, какъ *исходящаго отъ Него*; мы чтимъ Его также, какъ Духа Сына; потому что посредствомъ Него Онъ явился и былъ сообщенъ творенію, а не потому что отъ Него заимствуетъ Ипостась и существованіе“ (Damasc. *Orat. de Sabb.*).

Согласно съ предыдущимъ, понятенъ теперь слѣдующій другой текстъ св. Павла, заимствованный изъ посланія къ Римлянамъ (XIII, 9): „Не живите по плоти, но по духу; ибо кто не имѣетъ Духа Іисуса Христа, тотъ не Его“. Очевидно, что слова *духъ Іисуса Христа* употреблены здѣсь въ смыслѣ чисто нравственномъ; если бы мы захотѣли понять ихъ строго въ отношеніи къ Лицу Святаго Духа, то намъ уже извѣстно изъ приведенныхъ нами текстовъ, какъ отцы Церкви понимали слѣдующія слова: *Духъ Отца, Духъ Христа*.—Наконецъ, лучшіе западные богословы не прибѣгаютъ къ помощи текстовъ, заимствованныхъ изъ посланій къ Галатамъ и къ Римлянамъ, чтобы подтвердить свою теорію объ *исхожденіи ex Filio*. Они понимаютъ, что въ этихъ словахъ дѣло идетъ не о Лицѣ Святаго Духа. Противоположеніе, которое дѣлаетъ св. Павелъ, между людьми, живущими *по плоти*, и людьми, живущими *по духу*, слишкомъ ясно, чтобы богословы, какъ бы ни были мало серьезными, могли обманываться относительно смысла апостольскихъ словъ. Однако же нѣкоторые богословы прибѣгаютъ къ ихъ помощи; вотъ почему мы остановились на нихъ.

Объяснивши, согласно съ отцами, тексты св. Писанія касательно отношеній между тремя Лицами Святѣйшей Троицы, мы должны привести наиболѣе важныя мѣста, въ которыхъ отцы говорили, какъ богословы, дабы не оставалось никакого сомнѣнія о первоначальномъ ученіи относительно *исхожденія* Святаго Духа.

Многіе отцы полагаютъ, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца, не упоминая о Сынѣ.

Св. Василій говоритъ: „Какъ творческое Слово утвердило небеса, такъ Духъ Божій, *Который исходитъ отъ Отца*, при-

нестъ съ Собою и отъ Себя Самаго всѣ силы, которыя существуютъ въ Богѣ. Въ томъ-же текстѣ св. Василиій объясняетъ исхождение выраженіемъ: *исходитъ изъ Его устъ*, дабы подъ этимъ актомъ не понимали чего-либо *онѣшняго* или *тварнаго*.

Св. Григорій Богословъ говоритъ: „Духъ по истинѣ есть Духъ Святой, *Который исходитъ отъ Отца*, однако же не какъ Сынъ, ибо Онъ исходитъ не посредствомъ *рожденія*, а исхождения (Слово 39).

Св. Златоустъ говоритъ: „Послѣдователи Македонія не хотѣли вѣрить, чтобы Духъ Святой, *Который исходитъ отъ Отца* невыразимымъ образомъ, былъ Богомъ“ (Бесѣд. на Пс. CXV).

Св. Ефремъ говоритъ: „Духъ Святой не рожденъ, Онъ исходитъ изъ сущности *Отца*, и исходитъ не смѣшанно съ нею или недостаточно; ибо Онъ не есть ни Отецъ, ни Сынъ, но Духъ Святой“ (*Sermo de Confess*).

Св. Епифаній говоритъ: „Хотя существуетъ множество духовъ, но этотъ Духъ безконечно возвышается надъ ними; ибо Онъ *отъ всей вѣчности обладаетъ бытіемъ отъ Самаго Отца*, а не отъ какого либо тварнаго существа.... Одно и то же божество Сына и Духа Святаго, Сына чрезъ рожденіе отъ Отца и Духа *чрезъ исхождение отъ Отца*“ (*Haeres* L. XXIV).

Св. Кириллъ Александрійскій говоритъ: „Вѣруемъ также въ Духа Святаго.... *отъ Отца исходящаго, а не рожденнаго*; ибо существуетъ одинъ только едиnorodный и несозданный Сынъ. Мы знаемъ, что Онъ *исходитъ отъ Отца*, и не стремимся послѣдовать *какимъ образомъ* исходить, оставаясь въ границахъ, положенныхъ богословами и людьми блаженными (О св. Троицѣ, гл. 19).

Такимъ образомъ, *первоначальная впра*, по ученію св. Кирилла, состоитъ въ признаніи Сына, рожденнаго Отцемъ, и Духа Святаго, *исходящаго отъ Отца*.

Св. Амвросій говоритъ: „Когда ты называешь Отца, то въ то же время называешь и *Его Сына* и *Духа Его устъ*.... Когда называешь Духа, то равнымъ образомъ называешь *Отца, отъ Котораго исходитъ Духъ*, и Сына; потому что Онъ тоже есть *Духъ Сына*“ (*De Spirit. S. lib. 1, c. 3*).

Какъ мы видимъ, св. Амвросій не дѣлаетъ изъ вѣчнаго акта,

въ силу котораго *Духъ исходитъ отъ Отца*, основанія слѣдующей второй истины: *Духъ есть Духъ Сына*“.

Св. Иларій Поатьерскій говоритъ: „Приидетъ Утѣшитель, Котораго *Сынъ пошлетъ отъ Отца*; это есть Духъ истины, Который *исходитъ отъ Отца*“ (*De Trinit. lib. VIII, § 19*).

Св. Августинъ говоритъ: „Аріане признаютъ Сына рожденнымъ Отцомъ и Духа Святаго, *созданнымъ Сыномъ*; но они нигдѣ не находятъ этого въ св. Писаніи; ибо Самъ Сынъ говоритъ, что Духъ Святой *выходитъ отъ Отца*.... Справедливо, что Отецъ всѣмъ даетъ существованіе и Самъ ничего не пріемлетъ ни отъ кого; но Себя Онъ даетъ неравномѣрно, за исключеніемъ Сына, рожденнаго отъ Него, и Святаго Духа. *исходящаго изъ Него*“ (*Contr. Arian. c. 21, 29*).

Вотъ представлялся бл. Августину случай противопоставить Аріанамъ актъ Сына въ исхожденіи Духа, *если бы онъ отрицалъ это*. Но блаженный учитель не вѣрилъ этому.

Многіе отцы, уча объ исхожденіи Святаго Духа отъ Отца, упоминаютъ объ актѣ Сына, отличномъ отъ исхожденія, въ отношеніи къ Духу Святому.

Вотъ нѣкоторые изъ ихъ текстовъ:

Св. Аѳанасій говоритъ: „Если бы они (еретики) разсуждали здраво о Сынѣ, то также разсуждали бы и о Святомъ Духѣ, который *исходитъ отъ Отца* и который, будучи собственнымъ Сына (Его союзникомъ), *обѣщанъ Имъ Его ученикамъ*, равно какъ и всѣмъ вѣрующимъ въ Него (Аѳан. *Письм. къ Серан.*, 1, 2).

Такимъ образомъ, святой епископъ Александрійскій различаетъ два акта Отца и Сына по отношенію къ Духу. Въ какомъ смыслѣ Духъ есть *собственнымъ Сыну* и союзникомъ Сына? Онъ объясняетъ это ниже, въ томъ-же сочиненіи, говоря, что это въ слѣдствіе обладанія сообща *божественною сущностію*. Итакъ онъ утверждаетъ слѣдующія три истины вѣры: 1) Духъ исходитъ отъ Отца; 2) Онъ обѣщанъ Сыномъ вѣрующимъ; 3) Сынъ и Духъ Святой *консубстанціальны* Отцу и равнымъ образомъ обладаютъ божественною сущностію.

Св. Василиій (*Прот. Евном.* кн. 5) говоритъ: „Что Духъ отъ Бога, это ясно возвѣщаетъ апостолъ, говоря: „*Мы приняли не Духа міра... но Духа Божія* (1 Кор., 11, 12); а что Онъ

явился чрезъ Сына, это съ очевидностію показываетъ тотъ-же апостолъ, называя *Его* также *Духомъ Сына*“.

Такимъ образомъ, Духъ есть Духъ Сына не потому, что *исходитъ отъ Него*, но потому, что *явился чрезъ Него* (О Св. Духъ, гл. 18): „Духъ отъ Бога, но не потому, что все отъ Бога, а *чрезъ исхождение* отъ Бога; исходя не чрезъ рожденіе, подобно Сыну, но подобно *Духу изъ устъ Божиихъ*... Онъ называется такъ-же Духомъ Христа по столько, по сколько соединенъ со Христомъ *по сущности*“.

Такимъ образомъ, святой епископъ Кесарійскій исповѣдуетъ три истины, преподанныя епископомъ Александріи; и прекрасно отличаетъ ихъ одну отъ другой.

Св. Григорій Нисскій (*Прот. Евном.* кн. 1) говоритъ: „Вообразимъ себѣ не лучъ солнца, но солнце, которое происходитъ отъ другаго нерожденного солнца, сіяетъ вмѣстѣ съ нимъ, заимствуя отъ него свое бытіе... за-тѣмъ (вообразимъ себѣ) другое подобное свѣтило, равнымъ образомъ *одновременно съ рожденнымъ свѣтиломъ* сіяющее вмѣстѣ съ нимъ, но *заимствующее свое бытіе отъ перваго свѣтила*“.

Вотъ у Сына исключается актъ, въ силу котораго третье свѣтило или Духъ имѣетъ бытіе.

Св. Кириллъ Александрійскій говоритъ: „Чтобы формулировать относительно Божества идею святую и сообразную съ истиною, мы говоримъ, что Богъ Отецъ рождаетъ Сына, Который консубстанціаленъ Ему... и изводитъ Духа Святаго, Который, оживотворяя все, *исходитъ отъ Отца* невыразимымъ образомъ, и *дарованъ тварямъ посредствомъ Сына*“ (*Cont. Iul. lib. IV*).

Евлогій Александрійскій, котораго св. папа Григорій Великій называетъ своимъ отцомъ и своимъ господиномъ, такъ выражается въ своемъ пятомъ разговорѣ: „По истинѣ Богъ единъ... Сынъ, познаваемый во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ, *Духъ, исходящій отъ Отца* и имѣющій *Отца началомъ*, но *нисходящій на тварь чрезъ Сына*, сообразно съ доброю волею тѣхъ, которые Его принимаютъ“.

Западные отцы согласны съ восточными въ ученіи о тѣхъ-же истинахъ.

Св. Иларій Поатьерскій говоритъ: „*Отъ Отца исходитъ Духъ истины, но чрезъ Сына посылается Отцемъ* (De Trinit. lib. VIII, § 20).

Св. Амвросій говоритъ: „Господь сказалъ въ Евангеліи: *Когда придетъ Утѣшитель, Духъ истины, Который исходитъ отъ Отца, Онъ засвидѣтельствуетъ о Мнѣ. Слѣдовательно, Духъ исходитъ отъ Отца и свидѣтельствуетъ о Сынѣ*“ (De Spirit. Sanct., lib. 1).

Блаженный Іеронимъ говоритъ: „Духъ Святой *выходитъ отъ Отца* и по причинѣ общности природы *посылается Сыномъ* (Comment. in Isa., lib. XVI, § 57).

Блаженный Августинъ говоритъ: „Христіанамъ достаточно вѣрить... что Богъ Троицнѣ, Отецъ и Сынъ, рожденный Отцемъ, и Духъ Святой, *исходящій* отъ того же Отца, но единый и тотъ-же Духъ Отца и Сына“ (Ench., с. 9).

Блаженный учитель наставляетъ здѣсь члену вѣры; членъ вѣры состоитъ въ томъ, что Духъ Святой *исходитъ отъ Отца*, какъ Сынъ рождается Отцемъ; другой членъ вѣры состоитъ въ томъ, что Духъ есть Духъ Отца и Сына; но блаженный учитель не выводитъ отсюда заключенія, противоположнаго первой, установленной имъ, истинѣ о томъ, что Духъ Святой *исходитъ отъ Отца*. Иппонскій епископъ прекрасно отличаетъ актъ Отца *въ вѣчномъ изведеніи* отъ акта Сына *въ временномъ посланіи* Духа Святаго.

Отцы учатъ также, что въ Божествѣ существуетъ только одно начало, которое двойнымъ сходнымъ актомъ рождаетъ Сына и изводитъ Духа Святаго. Вотъ нѣсколько мѣстъ, въ которыхъ они устанавливають эту истину:

Писатель, извѣстный подъ названіемъ св. Діонисія Ареопагита, говоритъ: „Существуетъ только одинъ источникъ Божества: Отецъ. Такимъ образомъ Отецъ не есть Сынъ, и Сынъ не есть Отецъ, и каждому божественному Лицу приличествуютъ особенныя хваленія... Мы узнали изъ Святаго Слова, что Божество *по своему источнику* есть Отецъ, но что Іисусъ и Духъ суть, такъ связать, вѣтви божественно посаженныя *отъ Божества, рожденныя отъ Бога*. Говорятъ о цвѣтахъ и объ

естественныхъ свѣтахъ: какимъ это образомъ? Этого нельзя ни выразить, ни представить (*О Божеств. Имен.* гл. 2, §§ 5—7).

Оригенъ говоритъ: „Надобно понимать, что Сынъ и Святой Духъ истекаютъ изъ одного и того-же источника *божественнаго отчества*“ (*Comment. in Epist. ad Rom.* с. 5). „Изъ этого источника происходитъ и Сынъ. Который *рожденъ*, и Духъ, Который *исходитъ*“ (*О начал.* кн. 1, гл. 2).

Св. Аѳанасій говоритъ: „Мы вѣруемъ въ одно и то же Троичное Божество, изшедшее *отъ одного Отца*“ (*Epist. ad Serap.* § 28). Въ томъ же письмѣ св. Аѳанасій усваиваетъ одному только Отцу наименованія *начала* и *источника*. Въ сочиненіи своемъ противъ Аріанъ (Рѣч. IV, § 1) онъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Существуетъ только *одно начало* въ Божествѣ, а не *два начала*; вотъ почему въ Богѣ пребываетъ *монархія*“ (*μοναρχία*, единство начала).

Св. Василиій говоритъ: „Отецъ обладаетъ совершеннымъ бытіемъ; Онъ есть корень и источникъ Сына и Духа Святаго... Хотя говорятъ, что все отъ Бога, но въ собственномъ смыслѣ *отъ Бога* только Сынъ, Который *происходитъ отъ Отца*, и Духъ, Который *исходитъ отъ Отца*; Сынъ *отъ Отца* по рожденію, а Духъ неизрѣченнымъ образомъ (*Бесѣд. прот. Савел.* §§ 4—7).

Св. Григорій Богословъ говоритъ: „Если Сынъ и Духъ Святой совѣчны Отцу, то почему Они подобно Ему *не суть начала*? Потому что Они *суть отъ Отца*, хотя и не послѣ Отца (*Слов. о богославіи*).

Блаженный Августинъ говоритъ: „Отъ Отца беретъ Духъ, отъ Отца же беретъ и Сынъ; ибо въ сей Троицѣ Сынъ рожденъ Отцемъ, а Духъ *исходитъ отъ Отца*; лишь одинъ Отецъ ни отъ кого ни рожденъ и ни отъ кого не исходитъ“ (*Tract. C. in Ioann.*).

„Когда Господь говоритъ: *Я пошлю вамъ* отъ Моего Отца, то показываетъ, что Духъ есть *Отца и Сына*; ибо, сказавши: *Отецъ Мой пошлетъ вамъ*, Онъ присоединяетъ: *во имя Мое*; во Онъ не говоритъ: „Мой Отецъ пошлетъ вамъ *отъ Меня*, какъ говоритъ: *Я пошлю вамъ* отъ Отца Моего, обозначая

такимъ образомъ, что начало всего Божества, или лучше—всей божественности отъ Отца“ (*De Trinit.*, lib. IV, с. 20, § 29).

Блаженный епископъ Иппонскій могъ ли выразиться яснѣе, когда, говоря о томъ, что Духъ Святой *отъ Сына*, не разумѣлъ *исхожденія Его, какъ отъ начала*, но разумѣлъ только *исхождение Его ad extra*, какъ мы это изложили?

Въ другомъ сочиненіи (*Cont. Maxim.* lib. II, с. 14, § 1) блаж. Августинъ говоритъ еще: „Отъ Отца Сынъ, *отъ Отца же и Духъ Святой*; Онъ есть тотъ, *отъ Котораю Духъ исходитъ*“. Блаженный Августинъ не говоритъ *тъ*.

Св. Павлинъ Ноланскій говоритъ: „Духъ Святой и Слово Божіе, равно Богъ и тотъ и другой, пребываютъ въ одномъ и томъ-же началѣ (*chef*), и происходятъ отъ Отца Своего—*единого источника*, Сынъ чрезъ рожденіе, Духъ чрезъ *исхождение*; Каждый изъ Нихъ сохраняетъ Свое *личное* свойство, и Они скорѣе различны, чѣмъ раздѣлены между Собою“ (*Epist.* 3, *ad Amand.*).

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Апрѣля 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловичъ.*

НАГОРНАЯ ПРОПОВѢДЬ.

⟨Опытъ изъясненія ученія Господа нашего Иисуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени⟩.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Ученіе Спасителя о высотѣ служенія Его учениковъ.

Σαῖς εἰσθε τὸ ἅλας τῆς γῆς.

МатѢ. е'. 13.

Σαῖς εἰσθε τὸ φῶς τοῦ κόσμου

МатѢ. е'. 14.

Изложивъ ученіе о подвигахъ блаженства, какъ истинно-христіанскихъ добродѣтеляхъ, Господь нашъ Иисусъ Христосъ въ Своей нагорной проповѣди указываетъ далѣе и на то, для чего Его послѣдователямъ *прежде всего*, необходимы эти высокіе подвиги и приобрѣтаемыя чрезъ нихъ добродѣтели. По Его ученію, они необходимы христіанамъ прежде всего для того, чтобы они могли выполнить свое прямое назначеніе во время своей земной жизни, въ дѣлѣ служенія просвѣщенію рода человѣческаго.

Въ чемъ же состоитъ земное назначеніе или—что тоже—служеніе послѣдователей Христовыхъ роду человѣческому?—Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ опредѣляетъ его слѣдующими словами Своей нагорной проповѣди: „Вы—соль земли. Если же соль потеряетъ силу, то чѣмъ сдѣлаешь ее соленою? Она уже ни къ чему негодна, какъ развѣ выбросить ее вонъ на поправаніе людямъ. Вы—свѣтъ міра. Не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы. И зажегши свѣчу, не ставятъ ее подъ сосудомъ, но на подсвѣчникѣ, и свѣтитъ всѣмъ въ домѣ.

Такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославили Отца вашего небеснаго" (Мѳ. 5, 13—16).

Въ такихъ простыхъ, ясныхъ и понятныхъ изреченіяхъ, уясненныхъ еще наглядными и всѣмъ доступными образами *солн и свѣта*, раскрылъ Господь Свое ученіе о томъ великомъ служеніи роду человѣческому, которое предназначено на землѣ Его истиннымъ послѣдователямъ. Подлинность текста этихъ изреченій, собственно говоря, не подвергается сомнѣнію даже со стороны самыхъ непримиримыхъ враговъ христіанской религіи; ибо нѣкоторые отвергаютъ только, что это ученіе было произнесено именно *въ нагорной проповѣди*, признавая однако, что Самъ же Иисусъ Христосъ преподавалъ его только *въ другое время*. Само собою понятно, что вопросъ этотъ имѣетъ лишь второстепенное значеніе, и мы не будемъ здѣсь останавливать на немъ вниманіе своихъ читателей, такъ какъ онъ былъ уже разрѣшенъ нами въ своемъ мѣстѣ. Что приведенныя изреченія вполнѣ согласны и съ духомъ ученія Господа нашего Иисуса Христа вообще,—въ этомъ, кажется, также никто никогда не сомнѣвался. Послѣ этого, конечно, естественно было бы думать, что противъ самаго ученія, преподаваемаго въ нагорной проповѣди, о высотѣ служенія послѣдователей Христовыхъ невозможны болѣе никакія возраженія со стороны отрицательной евангельской критики; а между тѣмъ въ дѣйствительности ихъ оказывается такъ много, что даже довольно трудно среди нихъ разобраться. Особенно много несогласія и странныхъ противорѣчій встрѣчается у нецерковныхъ писателей раціоналистическаго направленія относительно самаго изъясненія или пониманія этого яснаго и точно выраженнаго ученія Иисуса Христа.

Такъ, одинъ изъ самыхъ крайнихъ представителей отрицательной евангельской критики нашего времени,—именно *Фондбергъ-Альмъ* ¹⁾, разбирая указанное ученіе Спасителя о высотѣ служенія Его послѣдователей, высказываетъ по этому поводу весьма странное сужденіе. Этотъ рыаный евангельскій критикъ, имѣя самое невыгодное представленіе объ умственныхъ спо-

¹⁾ Theolog. Briefe, 2-ter Bd., 1-te Abth. стр. 651—652.

собностяхъ и другихъ душевныхъ дарованіяхъ св. апостоловъ, и только къ нимъ однимъ относя слова Христа—„вы—соль земли“, „вы—свѣтъ міра“, совершенно правильно понимая въ то же время все значеніе этихъ словъ,—говорить, между прочимъ, слѣдующее: „Евангелія повсюду представляютъ намъ чрезвычайно яркую картину удивительнаго *неразумія* апостоловъ. По евангельскимъ рассказамъ, ученики постоянно предлагаютъ Учителю столь бессмысленные и нелѣпые вопросы, что мы уже напередъ можемъ отлично видѣть, какія проповѣди произносили эти мужи народу, когда Іисусъ посылалъ ихъ проповѣдывать царствіе небесное! Они не въ состояніи понять самыхъ простыхъ притчъ (Мѡ. 13, 18; 15, 15); у Мрк. 9, 10 они недоумѣваютъ даже: „что значить—воскреснуть изъ мертвыхъ“! И эти—то люди должны были проповѣдывать евангеліе! Когда Іисусъ сказалъ имъ, что они должны остерегаться закваски фарисеевъ, то они съ дѣтскою наивностію думаютъ, что не слѣдуетъ брать у нихъ закваски для печенія хлѣба (Марк. 6, 15; Матѡ. 16, 6. 7; Лук. 12, 1)! Какая невозможная ограниченность!... И какъ послѣ этого весьма странно слышать что этихъ людей Іисусъ называетъ „солью земли“, „свѣтомъ міра“... Такое же разсужденіе о невозможности называть апостоловъ, по причинѣ ихъ умственной простоты и неразвитости „солью земли“ и „свѣтомъ міра“—можно находить почти у всѣхъ выдающихся представителей отрицательной евангельской критики, какъ, напр., у *Ренана*, ¹⁾, *Штрауса* ²⁾, *Бруно-Бауэра* и др. Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что это возраженіе вовсе не принадлежитъ новѣйшимъ критикамъ нашихъ евангельскихъ повѣствованій. По свидѣтельству *Оригена* ³⁾, оно было высказано еще *Цельсомъ* около половины второго вѣка по Р. Х., ибо, какъ говоритъ *Оригенъ*, еще *Цельсъ*, этотъ гордый, надмѣнный и заносчивый языческій философъ, очень часто любилъ называть учениковъ Спасителя невѣжественными и даже безнравственными, мытарями и рыбаками.

¹⁾ Vie de Jesus, гл. 9.

²⁾ Das Leben Jesu, 1874, стр. 418.

³⁾ Contra Cels. I, 62; у Штрауса Das Leben Jesu, 1874, стр. 418; у Лебедева «Сочиненіе Оригена противъ Цельса», М. 1878. Стр. 126.

Въ опроверженіе этого пустого возраженія намъ придется говорить немного. Сами апостолы, еще задолго до появленія этого возраженія, дали на него весьма точный и опредѣленный отвѣтъ въ своихъ посланіяхъ. И—чудное дѣло!—на основаніи собственныхъ словъ св. апостоловъ мы должны даже утверждать, что приведенныя сужденія отрицательной евангельской критики относительно *природныхъ* или *естественныхъ* духовныхъ дарованій апостоловъ Христовыхъ, собственно говоря, вѣрны, потому что и сами апостолы, какъ свидѣлствуютъ ихъ писанія были не лучшаго мнѣнія о своихъ естественныхъ силахъ и способностяхъ. „Думаю,—говоритъ, напр., ап. Павелъ (1 Кор. 4, 9. 10).—что намъ, послѣднимъ посланникамъ, Богъ судить быть какъ бы приговоренными къ смерти, потому что мы сдѣлались позорищемъ для міра, для Ангеловъ и для человѣковъ. Мы безумны Христа ради; мы немощны; мы въ безчестіи... мы какъ соръ для міра, какъ прахъ всѣми попираемый донынѣ“ (ст. 13). Но въ томъ-то, по ученію св. Апостола, и проявилось все величіе Божественнаго всемогущества при распространеніи христіанства, что не мудрецы вѣка сего, не языческіе даровитые философы и не іудейскіе многоученые книжники, а простые галилейскіе рыбаки явились *солью земли и свѣтомъ міра*. Не собственными природными дарованіями, а исключительно силою Божіею они покорили Евангелію и іудеевъ, и язычниковъ. И это столь необычное для исторіи явленіе справедливость требуетъ понимать какъ наилучшее доказательство божественности самой религіи христіанской. „Когда міръ,—говоритъ св. апостолъ Павелъ,—своею мудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей, то благоугодно было Богу *иродствомъ проповѣди* спасти вѣрующихъ. Ибо и іудеи требуютъ чудесъ, и еллины ищутъ мудрости, а мы проповѣдуемъ Христа распятаго, для іудеевъ соблазнъ, а для еллиновъ безуміе, для самыхъ же призванныхъ, іудеевъ и еллиновъ, Христа, Божію силу и Божію премудрость; потому что немудрое Божіе премудрѣе человѣковъ, и немощное Божіе сильнѣе человѣковъ. Посмотрите, братія, кто вы призванные: не много изъ васъ *мудрыхъ* по плоти, немного сильныхъ, не много благородныхъ; но Богъ избралъ *немудрое* міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и

немоцное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное; и незнатное міра и уничиженное и ничего незначущее избралъ Богъ, чтобы упразднить значущее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ... чтобы было, какъ написано: хвалящійся хвались Господомъ (Іерм. 9, 24). И когда я приходилъ къ вамъ, братія, приходилъ вамъ возвѣщать свидѣтельство Божіе не въ превосходствѣ слова или мудрости... И слово мое и проповѣдь моя не въ убѣдительныхъ словахъ человѣческой мудрости, но въ явленіи духа и силы, чтобы вѣра ваша утверждалась не на мудрости человѣческой, но на силѣ Божіей. Мудрость же мы проповѣдуемъ между совершенными, но мудрость не вѣка сего и не властей вѣка сего преходящихъ, но проповѣдуемъ премудрость Божію, тайную, сокровенную, которую предназначилъ Богъ, прежде вѣковъ къ славѣ нашей, которой никто изъ властей вѣка сего не позналъ... А намъ Богъ открылъ это Духомъ Своимъ, ибо Духъ все проникаетъ, и глубины Божіи... Мы припiali не духа міра сего, а Духа отъ Бога, дабы знать дарованное намъ отъ Бога, что и возвѣщаемъ не отъ человѣческой мудрости изученными словами, но изученными отъ Духа Святаго“ (1 Кор. I, 21—29; 31; II, 1. 4—8. 10. 12—13).

Вполнѣ согласно съ свят. апостоломъ Павломъ отвѣчалъ въ послѣдствіи на указанное возраженіе *Цельса* знаменитый апологетъ христіанства — *Оригенъ*, утверждая, что простые, неученые, незнатные и необразованные послѣдователи Христовы и прежде всѣхъ апостолы дѣйствительно были *свѣтомъ міра* и *солью земли* и привлекали къ евангельскому ученію людей не своими собственными силами или дарованіями, а единственно божественною, присущею имъ силою. Для того, кто можетъ судить благоразумно и правильно о дѣйствіяхъ апостоловъ Іисуса, — говорить онъ ¹⁾, — ясно, что они учили христіанству и покоряли людей Божію слову божественною силою. Они не имѣли той способности слова и искусства ораторской рѣчи, которыя образуются діалектическимъ и рито-

¹⁾ Contra Cels. I, 62; у Н. Лебедева „Сочиненіе Оригена противъ Цельса“ М. 1878. Стр. 126—127.

рическимъ искусствомъ грековъ, коими они могли бы подчинять себѣ слушателей. Если бы Иисусъ избралъ апостолами своего ученія людей, которые бы, по мнѣнію многихъ, были мудры или обладали бы искусствомъ мышленія и пріятностью рѣчи, чѣмъ они и могли бы пользоваться для служенія ученію Христа, то благовидно было бы подумать, что они пользовались тѣмъ же способомъ, какъ и философы при образованіи философской секты; а не было бы яснымъ обѣтованіе о божественной силѣ, которая будетъ сопровождать ихъ ученіе. Слово и проповѣдь апостоловъ дѣйствовали бы обыкновеннымъ способомъ убѣжденія мудрости, состоящимъ въ искусныхъ оборотахъ и правильномъ составѣ рѣчи, и наша вѣра такимъ образомъ основывалась бы на мудрости человѣческой, подобно мнѣніямъ мірскихъ философовъ, а не на силѣ Божіей (1 Кор. II, 5). Теперь же всякій, видя, какъ мытари и рыбаки, незнакомые съ основными элементами науки (какъ описываетъ ихъ Евангеліе, и въ чемъ убѣжденъ и Цельсъ), отважно проповѣдуютъ о вѣрѣ во Христа не только іудеямъ, но и другимъ народамъ, какъ не спросить: откуда у нихъ такая сила убѣжденія, которой не обладаютъ люди изъ простой толпы? Кто не скажетъ, что Иисусъ исполнилъ апостоловъ нѣкоторою божественною силою, когда сказалъ: идите за Мною и Я сдѣлаю васъ ловцами человѣковъ (Матѳ. IV, 19)?“

Что сказано было *Оригеномъ* въ отвѣтъ на возраженіе *Цельса* то, очевидно, нужно сказать и намъ въ отвѣтъ на возраженіе новѣйшихъ отрицательныхъ евангельскихъ критиковъ—*Фондерб-Альма*, *Ренана*, *Штрауса* и *Бруно-Бауэра*. Оригенъ въ своихъ разсужденіяхъ основывался, безъ сомнѣнія, на выше приведенномъ нами свидѣтельствѣ ап. Павла; но нетрудно видѣть каждому читателю нашихъ евангелій, что, называя Своихъ апостоловъ „солъю земли“ и „свѣтомъ міра“, и Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ вовсе не имѣлъ въ виду ихъ ораторскихъ способностей или блестящихъ умственныхъ дарованій, книжной учености или философскихъ познаній. Онъ видѣлъ ихъ простоту и естественную неспособность быть проповѣдниками небесной истины предъ мудрецами вѣка сего и людьми научно образованными. И этотъ недостатокъ ихъ Ему

надлежало восполнить Своею божественною и всемогущею силою. Вотъ почему и незадолго до Своей крестной смерти, предъуказывая еще разъ на будущую апостольскую дѣятельность Своихъ учениковъ, Онъ, какъ бы въ ободреніе, и сказалъ имъ: „не заботьтесь какъ или что сказать: ибо въ тотъ часъ дано будетъ вамъ, что сказать; ибо не вы будете говорить, но Духъ Отца вашего будетъ говорить въ васъ“ (Матѳ. 10, 19—20). „Утѣшитель, Духъ Святый, Котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое, научить васъ всему и напомнить вамъ все, что Я говорилъ вамъ“ (Іоан. 14, 26). По свидѣтельству ап. Павла, какъ мы видѣли, неученые и простые галилейскіе рыбаки были избраны на дѣло проповѣди евангельской потому именно, чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ. Въ исторіи спасенія человѣчества это явленіе — не исключительное. Въ ветхозавѣтномъ мірѣ пророками и провозвѣстниками воли Божіей были избираемы не знатные, высокодаровитые, ученые мудрецы, а нерѣдко—простые хлѣбопашцы и пастухи. Дохристіанская исторія знаетъ много великихъ народовъ, которымъ человѣчество обязано плодами своей цивилизаціи; таковы—финикияне, египтяне, китайцы, индійцы, персы, греки и римляне. Особенно два послѣдніе народа много содѣйствовали проявленію лучшихъ силъ духа человѣческаго, въ философіи, различныхъ наукахъ, искусствахъ, промышленности, законодательствѣ и т. п. Изъ всѣхъ древнихъ народовъ, по своимъ природнымъ дарованіямъ и естественнымъ способностямъ, народъ еврейскій былъ, повидимому, не изъ лучшихъ. И однако-же этотъ именно народъ Господь *избралъ* для храненія вѣры въ обѣтованнаго Мессію, для подготовленія чрезъ него спасенія всего рода человѣческаго. Отчего—спрашивается—для служенія столь высокой цѣли не былъ предназначенъ такой великій, энергичный и гениальный народъ, какимъ былъ, напр., народъ греческій съ его Сократами, Платонами, Аристотелями, Гомерами, Солонами и т. д.? Не потому ли, чтобы и здѣсь среди мудрости человѣческой не погасла простая сердечная вѣра, и чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ?

Наконецъ, самое ясное и убѣдительное опроверженіе приведеннаго возраженія Цельса, которое, какъ мы видѣли, повто-

ряется и новѣйшими отрицательными критиками нашихъ евангельскихъ повѣствованій, представляютъ неопровержимые факты безпристрастной исторіи, которая ясно говоритъ намъ, что простые и неученые галилейскіе рыбаки дѣйствительно были *солєю земли и свѣтомъ міра*. Укрѣпленные божественною силою свыше, они превзошли всякую человѣческую ученость и всякую естественную мудрость. На нихъ исполнилось предсказанное еще пророкомъ Исаіею: „побуду мудрость мудрецовъ и разумъ разумныхъ отвергну“ (Ис. 29, 14; 1 Кор. 1, 19). „Не стало совѣта у разумныхъ; оскудѣла ихъ мудрость“ (Іерем. 49, 7). Поэтому апостолы и могли смѣло и съ полною увѣренностію ставить язычникамъ вопросъ: „Гдѣ мудрецъ? гдѣ книжникъ? гдѣ совопросникъ вѣка сего? Не обратилъ ли Богъ мудрость міра сего въ безуміе (1 Кор. 1, 20)? Эти вопросы ап. Павелъ ставитъ, безъ сомнѣнія, еще и потому, что въ плодахъ просвѣтительной апостольской дѣятельности, какіе были достигнуты уже въ его время, нельзя было не видѣть осуществленія истины, возвѣщенной еще пророкомъ Исаіею: „Господь дѣлаеть ничтожными знаменія лжепророковъ и обнаруживаетъ безуміе волшебниковъ, мудрецовъ прогоняетъ назадъ и знаніе ихъ дѣлаеть глупостію, утверждаетъ слово раба Своего и приводитъ въ исполненіе изреченіе Своихъ посланниковъ“ (Ис. 44, 25. 26).

Съ прямыми и ясными свидѣтельствами безпристрастной исторіи и неопровержимыми фактами дѣйствительности, конечно, не могутъ не согласиться представители отрицательной евангельской критики. И дѣйствительно, они отдають имъ нѣкоторую справедливость, признавая по крайней мѣрѣ тотъ фактъ, что христіанская вѣра дѣйствительно насаждена и распространена въ мірѣ апостолами,—простыми и неучеными галилейскими рыбаками и что отъ нихъ именно христіанское ученіе было нерѣдко воспринимаяемо даже языческими философами и еврейскими учеными. Но, къ сожалѣнію, нужно сказать, что въ этихъ же именно основаніяхъ и фактахъ они находятъ для себя только новый поводъ къ своимъ дальнѣйшимъ нападка́мъ на христіанство и его ученіе. Приписывая успѣхъ апостольской дѣятельности не естественнымъ силамъ чело-

вѣческаго ума и человѣческой мудрости, а непосредственно—дѣйствию божественнаго всемогущества, евангельскіе критики говорятъ, что проповѣданное Апостолами христіанство является самымъ непримиримымъ врагомъ науки и знанія; наука излишня, если спасеніе можетъ быть достигнуто и безъ нея; знаніе не нужно, если у христіанъ оно можетъ быть замѣняемо непосредственною и абсолютною мудростью божественною.

Приступая къ разбору этого возраженія, мы опять должны указать прежде всего на то, что и это возраженіе принадлежит не новѣйшимъ рационалистическимъ критикамъ нашихъ евангельскихъ повѣствованій, а еще древнимъ врагамъ христіанства—ученымъ язычникамъ. Такъ,—на него съ особенною настойчивостію указывали еще *Цельсъ*, *Порфирій* и боготолстунникъ *Юліанъ*. Утверждая, будто христіане не желаютъ ни выставлать, ни принимать никакихъ разсудочныхъ доказательствъ, *Цельсъ* влагаеъ въ уста христіанъ слѣдующія положенія: „Человѣческая мудрость есть глупость предъ Богомъ. Никакой ученый, ни мудрецъ, ни разумный не присоединяйся къ намъ, потому что все это считается у насъ зломъ. Но кто невѣжественъ, необразованъ, глупъ, тотъ пусть свободно приходитъ къ намъ. Такъ какъ христіане считаютъ достойнымъ своего Бога только такихъ людей, то понятно, что они желаютъ и въ состояніи убѣждать только невѣжественныхъ, незнатныхъ, необразованныхъ, рабовъ, женщинъ, дѣтей“. Ложно приписавъ такія положенія христіанамъ, *Цельсъ* старается затѣмъ показать превосходство обыкновенной философіи предъ христіанскимъ ученіемъ,—превосходство, состоящее, по его словамъ, прежде всего въ томъ, что философія всегда требуетъ разумныхъ основаній истины и ея строго—логической аргументаціи. „Платонъ,—говоритъ *Цельсъ* ¹⁾,—не чудодѣйствуетъ (для доказательства своего ученія), онъ не зажимаетъ рта тому, кто пожелалъ бы произвести изслѣдованіе относительно того, что онъ общаетъ; онъ не требуетъ, чтобы ему прежде повѣрили, что существуетъ вотъ такой-то Богъ, что Онъ имѣетъ такого-то Сына, Который сошедши на землю, возвѣстилъ ему

1) Срв. Н. Лебедева „Сочиненіе Оригена противъ Цельса“ стр. 139.

все“ и т. д. Въ противоположность этому христіанство, по Цельсу, опирается будто бы только на грубость и невѣжество и потому есть религія духовнаго мрака въ умственномъ отношеніи.

Это возраженіе знаютъ еще *Климентъ Александрійскій* и даже прекрасно опровергъ его съ теоретической точки зрѣнія, доказавъ ясно, что сама вѣра христіанская есть не что иное, какъ непосредственная, но разумная увѣренность въ очевидной истинѣ,—увѣренность, еще предшествующая логической аргументаціи и сама въ себѣ заключающая свои неопровержимыя доказательства. *Оригенъ*, какъ и его противникъ—*Цельсъ*, стоитъ на чисто практической почвѣ и съ этой именно точки зрѣнія разсматриваетъ его возраженіе. Не отвергая значенія и одной вѣры для людей простыхъ или угнетаемыхъ множествомъ житейскихъ заботъ и потому не имѣющихъ возможности отдаться всецѣло изученію истины, онъ утверждаетъ однако же, что, по христіанскому воззрѣнію, гораздо лучше, если ученіе религіи усвоится съ яснымъ пониманіемъ его, а не простою вѣрою, и что если христіанство иногда требуетъ одной вѣры, то только потому, чтобы ни одинъ человѣкъ не былъ лишень средствъ къ познанію Бога. Совершенно несправедливо, — говоритъ онъ ¹⁾,—что христіанство ничего не хочетъ знать о человѣческой мудрости; напротивъ священное писаніе неоднократно заповѣдуетъ вѣрующимъ стремиться къ мудрости. Когда Павелъ перечисляетъ сообщаемые Богомъ дары благодати, то на первомъ мѣстѣ поставляетъ онъ слово премудрости, на второмъ мѣстѣ, какъ уже нѣчто подчиненное, слово знанія и только на третьемъ мѣстѣ—вѣру. И слово Божіе такъ желало разумныхъ между вѣрующими, что иное покрывало загадкою, иное облекало въ чувственные образы и подобія, для того, чтобы упражнять умъ слушателей. Нѣтъ поэтому между нами недостатка и въ такихъ людяхъ, которые могутъ представить оправданіе своей вѣры на основаніяхъ твердыхъ, глубокихъ и, какъ обыкновенно говорятъ греки, заимствованныхъ изъ самаго существа вещей. Не пренебрегаютъ у насъ и христіанскимъ воспитаніемъ. По поводу ука-

¹⁾ Contra Cels. III, 45—46; у Н. Лебедева „Сочиненіе Оригена противъ Цельса“ М. 1878. Стр. 143.

занія Цельса на слова писанія: „погублю премудрость мудрецовъ и разумъ разумныхъ отвергну“ Оригенъ объясняетъ Цельсу, что въ данномъ случаѣ апостолъ относитъ эти слова не къ философіи вообще, а только къ тѣмъ философскимъ системамъ, въ которыхъ преобладаетъ матеріалистическое направленіе. „Когда апостолъ въ презрительномъ тонѣ говоритъ о мудрыхъ міра сего,—пишетъ *Оригенъ* ¹⁾),—то онъ имѣетъ въ виду людей, полагающихъ мудрость не въ томъ, что дѣйствительно свойственно мудрости, что вѣчно; разумѣть людей, подчинившихся чувственному и на немъ все основывающимъ. Когда онъ говоритъ о мудрости міра сего, то разумѣетъ ту философію, которая ничего не хочетъ знать, кромѣ матеріи и тѣла, которая всѣ вещи, даже и такія, которыя служатъ основами бытія, принимаетъ за тѣлесныя и не признаетъ ничего безтѣлеснаго. Но ту мудрость, которая возвышаетъ душу отъ земныхъ вещей къ блаженству въ Богѣ и къ Его царству, которая научаетъ презирать, какъ временное, все чувственное и видимое, и научаетъ созерцать невидимое, разсматривать подлежащее чувствамъ,—такую мудрость называетъ онъ мудростію Божіею“.

Опровергая сдѣланное Цельсомъ возраженіе, Оригенъ ссылается также и на то, что ап. Павелъ, показывая, каковъ долженъ быть въ христіанской церкви епископъ, между прочимъ, повелѣваетъ ему быть сильнымъ и способнымъ наставлять въ здоровомъ ученіи,—чтобы онъ могъ и противлящихся обличать и заграждать уста непокорнымъ; пустословамъ и обманщикамъ (Тит. 1, 9—10). По справедливому замѣчанію Оригена, ап. Павелъ вовсе не говоритъ того, что между христіанами въ его время никого не было мудраго по плоти, но утверждаетъ только, что такихъ мудрецовъ по плоти между ними было тогда *не много*. „Что же касается словъ того же апостола — „Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить мудрыхъ“,—то это мѣсто,—говоритъ *Оригенъ* ²⁾),—я понимаю слѣдующимъ образомъ: Богъ, видя, какъ сильно презираютъ другихъ тѣ, кои хвалятся,

¹⁾ Contra Cels. III, 47; у Н. Лебедева „Сочиненіе Оригена противъ Цельса“ М. 1878. Стр. 144.

²⁾ Contra Cels. VII, 44; у Н. Лебедева „Сочиненіе Оригена противъ Цельса“ М. 1878 г. Стр. 145.

что они познали Бога и научились изъ философіи вещамъ божественнымъ,—но въ то же время вида, что и они почитаютъ идоловъ, капища и мистеріи наравнѣ съ неразумнѣйшими, избралъ безумное міра, т. е., простѣйшихъ изъ христіанъ, которые однако живутъ чище, нежели многіе философы,—для того, чтобы посрамить тѣхъ мудрецовъ, которые не переставали призывать вещи бездушныя, какъ будто бы онѣ были боги или изображеніе боговъ“. Платонъ какъ извѣстно, написалъ надъ дверью своего дома: „не знающій геометріи не входи сюда“. Христіанство, по замѣчанію Оригена, никогда не допуститъ подобной надписи надъ дверью своего храма. Проповѣдуя необходимость разумной вѣры и съ уваженіемъ относясь къ истинному званію, оно обладаетъ неизмѣримымъ преимуществомъ предъ философіею древности—общедоступностію и универсальностію. На это преимущество христіанства указываетъ Цельсусъ и Оригенъ, когда говоритъ, что христіанство не-исключаетъ изъ числа своихъ послѣдователей ни мудрыхъ, ни ученыхъ, но оно не отталкиваетъ отъ себя также и простыхъ и необразованныхъ, ибо Іисусъ Христосъ есть Спаситель *всѣхъ* людей—разумныхъ и простыхъ.

Указанное Цельсомъ возраженіе знали также и другіе древніе христіанскіе апологеты—философъ *Иустинъ*, ¹⁾ *Эрмій* ²⁾ и блаж. *Иеронимъ*. Для послѣдняго оно даже послужило поводомъ къ написанію его знаменитаго сочиненія—*De viris illustribus*, въ которомъ онъ несомнѣнными фактами исторіи наглядно доказываетъ ту мысль, что ученіе Христа не только не враждебно наукѣ и просвѣщенію, но что въ христіанской церкви даже за краткое время ея существованія было много ученыхъ и образованныхъ мужей.

Къ сказанному по настоящему поводу древними апологетами христіанства намъ остается прибавить немного. Но мы не можемъ не обратить вниманія своихъ читателей на то, что Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, проповѣдуя Свое ученіе, не требовалъ къ нему только одного слѣпого довѣрія, безъ твердыхъ убѣжденій, основывающихся на знаніи, изслѣдованіи и

¹⁾ Срав. его Апол. I, гл. 53.

²⁾ Въ апологетическомъ сочиненіи—*Διάκονος τῶν ἐξω φιλοσόφων*.

разсудочномъ соображеніи. Свое ученіе Онъ Самъ нерѣдко подтверждалъ ссылкой на ветхозавѣтныя писанія, которыя очевидно, нужно было *знать* для того, чтобы справляться съ ними. „*Изслѣдуйте Писанія*, ибо вы думаете чрезъ нихъ имѣть жизнь вѣчную. А они свидѣлствуютъ о Мнѣ“, говорилъ Онъ (Іоан. 5, 39). И мы знаемъ, на основаніи самыхъ достовѣрныхъ свидѣтельствъ, что уже многіе изъ первенствующихъ христіанъ и даже учениковъ апостольскихъ были люди образованные и ученые, какъ напр. ап. Тимоѳей, о которомъ ясно говоритъ самъ великій учитель его—Павелъ: „Ты издѣтства *знаешь* священныя писанія“ (2 Тим. 3, 15). Подобно Іисусу Христу ап. Павелъ наставлялъ первыхъ христіанъ воспринимать преподаваемое имъ ученіе съ разсужденіемъ и усвоить его основательно, съ полнымъ убѣжденіемъ въ его истинности. „*Испытывайте*, что благоугодно Богу“, писалъ онъ ефесянамъ (5, 10). „Не будьте неразумительны, но познавайте, что есть воля Божія“ (ст. 17), „дабы мы не были болѣе младенцами, колеблющимися и увлекающимися всякимъ вѣтромъ ученія“ (4, 14). „*Все испытывайте*, хорошаго держитесь“—наставляетъ онъ также и ессалоникійцевъ (5, 21).

Наконецъ, что разбираемое возраженіе Цельса ложно и неосновательно,—это доказала и исторія, по свидѣтельству которой христіанство не только не враждебно наукѣ, но напротивъ наиболѣе содѣйствуетъ распространенію просвѣщенія: вездѣ, гдѣ только было насаждаемо христіанство, тотчасъ же появлялись тамъ и народныя школы.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

Представители практически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной.

(Продолженіе) *).

Св. Астерій, епископъ Амасійскій ¹⁾.

О жизни св. Астерія имѣются весьма скудныя свѣдѣнія. извлекаемыя изъ его сочиненій. Образование онъ получилъ въ Антиохіи (гдѣ, можетъ быть, и родился), отъ одного плѣннаго скиѳа или готѳа, купленнаго на рынокъ и отпущеннаго на свободу однимъ антиохійскимъ гражданиномъ,—обладавшаго необычайными дарованіями и познаніями, особенно въ юридиче-

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 5.

1) Этого Астерія слѣдуетъ отличать отъ 1. Астерія—аріанина, епископа Кирскаго, которому Oudin несправедливо приписываетъ бесѣды на псалмы, изданныя Котельеромъ подъ именемъ Астерія Амасійскаго;— 2. Астерія, епископа Петры Аравійской; 3. Астерія, ученика св. Юліана Антиохійскаго, бывшаго около 370 г. настоятелемъ монастыря въ Антиохіи; 4. Т. Е. Астерія, жившаго около 494 г., патриція и консула, который предположительно считается авторомъ одного стихотворенія; 5. Астерія Скиѳопольскаго, котораго Иеронимъ считалъ толкователемъ псалмовъ; 6. Астерія каппадокійца, который изъ софиста сдѣлался христіаниномъ—аріаниномъ и былъ писателемъ.

Свѣдѣнія объ Астеріи Амасійскомъ содержатся: у 1. *Domia*—biblioth. cod. 271. 2. *Fabricius* biblioth. gr. lat. G. 28; 3. *Bibliotheca maxima patrum* t. V; 4. *Oudin* de scriptor. ecclesiast. t. I; 5. *Dupin* hist. eccles. t. III; 6. *Tillemont*, *Memoires*, t. X; 7. *Cave* hist. citter. t. I; 8. *Celler* hist. des auteurs t. IV, (по изд. 1860 г.); 9. *Combesisii* in auctuarii novo, Paris 1648, notae in Astirium; 10. Христ. чтеніе 1827, ч. XXVII, I. *Архим.* Арсенія «св. Астерій еп. Амасійскій—въ Духовной Бесѣдѣ за 1873 г. профессора Коромкова, И. Н. «Астерій, еп. Амасійскій», соч. на степенъ магистра (ркп. Киевск. Академія).

Изданія его сочиненій: *Homiliae* V, ed. graece et latine I. Brantius et Rubenius, Antwerp. 1615. *Homiliae* XI, ed. graece et latine in *Cambesisii* centuario

скихъ наукахъ ¹⁾). Неизвѣстно, какимъ именно свѣтскимъ наукамъ обучался у него Астерій; вѣроятно—главнымъ образомъ искусству ораторскому, которому Астерій посвящалъ свои занятія ²⁾ прежде, чѣмъ за свое образованіе и благочестіе избранъ былъ въ епископы Амасіи, послѣ изгнанія изъ нея Аріанами Евлалія или же послѣ его смерти (около 378 г.). Переживъ гоненіе Юліана (362—363 г.), когда, по выраженію Астерія, ³⁾ вѣру мѣняли какъ одежду, онъ, по словамъ Фотія, дожилъ до глубокой старости (εις βαθὺ γῆρας τοῦ βίου χαταντῆσαι)—что подтверждается и тѣмъ, что самъ Астерій въ своихъ проповѣдяхъ упоминаетъ о паденіи префекта преторіи Руфина 395 и консула Евтропія 399 г.—именно до 404 г., а можетъ быть жилъ и дольше, если предположить, что присутствовавшій на соборѣ Ефесскомъ въ 431 г. Палладій, епископъ Амасійскій, былъ его непосредственнымъ преемникомъ. Седьмой вселенскій соборъ называетъ Астерія „блаженнымъ“ и причисляетъ его къ „отцамъ церкви, сохранившимъ церковное преданіе“; его слово о св. Евѣиміи VII соборъ внесъ въ свои дѣянія (IV и VI). Патріархи Никифоръ и Фотій съ величайшимъ уваженіемъ отзываются о его благочестіи (Фотій называетъ его φιλάρетος) и искусствѣ слова. По свидѣтельству папы Адріана II (въ посланіи о II вселенскомъ соборѣ) весь Востокъ признавалъ его святымъ. Феодоръ, епископъ Катанскій, называетъ его учителемъ блаженнымъ и Богоноснымъ, который „какъ звѣзда (ἀστὴρ—Астерій) просвѣтилъ сердца отцовъ VII вселенскаго

нов. т. I, Paris 1648. Homiliae VIII ed. gr. et lat. Cotelieri monumenta graeca t. II, Paris 1681.—Fragmenta: Catena patrum ed. Corderii, Antwerp. 1628.—Отрывки изъ гоимій—у Фотія, въ Bibliotheca, cod. 271. Всѣ сочиненія Астерія собраны въ патрологіи Миня: Migne, patrologiae cursus completus, ser. graeca, t. XL. На русскомъ языкѣ изданы: 1. въ Христ. чтеніи 1827 г. два слова: объ инокѣ св. Евѣиміи и о неправедномъ домоправителѣ; 2. въ изданіи Казанской Дух. Академіи «сказаніе о мученикахъ христіанскихъ, чтивыхъ православною церковію» Казань, 1865 г.: «похвальная рѣчь св. мученикамъ» и «похвальное слово св. первомученику Стефану»; въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ за 1892—1894 г. напечатаны въ рус. переводѣ всѣ проповѣди Астерія.

¹⁾ Въ словѣ „о сынѣ сотника“.

²⁾ Въ словѣ о богатомъ и Лазарѣ Астерій говоритъ о себѣ, что „посѣщалъ судебныя мѣста“.

³⁾ Въ бесѣдѣ о скупости и любостыжаніи.

собора своимъ словомъ о Евѳиміи. Патрологическая наука остановила свое вниманіе на Астеріѣ и его замѣчательной проповѣднической дѣятельности не ранѣе, какъ два съ половиною вѣка тому назадъ. Іеронимъ и Геннадій едва лишь упоминаютъ о немъ въ своихъ каталогахъ церковныхъ писателей. въ катенахъ встрѣчаются по мѣстамъ указанія на него, да патріархъ Фотій въ своей библіотекѣ (cod. 271) дѣлаетъ нѣскольکو выдержекъ, впрочемъ иногда довольно большихъ изъ его проповѣдей. Лишь въ 1615 году, Филиппъ Рубенсъ (Ph. Rubenius), братъ славнаго живописца, а послѣ него Іоаннъ Брантъ (Brantius) издали пять цѣлыхъ проповѣдей Астерія, къ которымъ позднѣе Дуцей, Камбефизъ, Риккардъ и Котелерій присоединили еще по нѣсколькѣ, такъ что Минемъ издано въ недавнее время, какъ несомнѣнно подлинныхъ, всего двадцать одна проповѣдь Астерія, которыя, безъ всякаго сомнѣнія, ставятъ его въ число первоклассныхъ христіанскихъ ораторовъ всѣхъ временъ. При несомнѣнномъ достоинствѣ проповѣднической дѣятельности Астерія, его малоизвѣстность, какъ между современными, такъ и между послѣдующими поколѣніями можетъ быть объяснена лишь тѣмъ, что этотъ благочестивый и мудрый пастырь не искалъ для себя дѣятельности внѣ сферы непосредственныхъ обязанностей епископа Амасійскаго,—сферы исполнѣ удаленной отъ тогдашняго средоточія церковной и гражданской жизни—Константинополя. При всеобщемъ господствѣ догматическихъ споровъ во время Астерія на Востокѣ и Западѣ, проповѣдникъ, не занимавшій выдающагося положенія въ церкви по своему іерархическому значенію, не легко могъ достигнуть всеобщей извѣстности, если не принималъ живаго и дѣятельнаго участія въ общихъ интересахъ всей церкви, въ борьбѣ партій, въ рѣшительной и настойчивой защитѣ въ томъ или другомъ смыслѣ предметовъ всеобщихъ споровъ. При всеобщей склонности и любви самаго общества къ догматико-полемиическимъ controversiis и къ изысканному аллегорическому объясненію св. Писанія, церковный ораторъ, который далеко держалъ себя и отъ этихъ споровъ и отъ аллегорій, проповѣдая лишь чистую христіанскую мораль, необычайная строгость которой менѣе всего могла нравиться, какъ это мы можемъ видѣть на примѣрѣ са-

мого Златоуста,—а таковъ былъ именно, какъ увидимъ, Астерій,—не могъ приобрѣсти громкаго и блистательнаго успѣха, хотя бы само по себѣ его краснорѣчіе и заслуживало того. Если самому Златоусту ставили въ упрекъ, что онъ говоритъ все о милостынѣ и о любви, а не о догматахъ—*καὶ ἑκάστην ἡμέραν περὶ ἐλεημοσύνης διαλέγῃ καὶ φυλανθρωπίας ἡμῖν*—то тѣмъ больше, конечно, такой упрекъ могъ слышаться епископу менѣе знаменитому и видному по своему положенію.

Отъ св. Астерія сохранились слѣдующія, признаваемые несомнѣнно подлинными, проповѣди: бесѣды о богатомъ и Лазарѣ (по еванг. отъ Луки XVI, 19 и слѣд.); о неправедномъ домоправителѣ (Лук. XVI, 1); противъ скупости; слово противъ празднованія календъ (*λογος κατηγορικὸς τῆς ἐορτῆς τῶν καλαινῶν*); бесѣды на слова еванг. Моея, XIX, 3—аще достоинъ человѣку пустити жену свою по всякой винѣ ¹⁾; слово о пророкѣ Даніилѣ и Сусаннѣ; о слѣпорожденномъ; похвальные слова: о князьяхъ—апостолахъ Петрѣ и Павлѣ (*ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἀγίους κορυφαίους ἀποστόλους*); о св. священномученикѣ Фокѣ; въ похвалу святыхъ мучениковъ; слово о св. мученицѣ Евфиміи (*εἰς μαρτυρίον τῆς πανευφήμου μαρτυρῶς Εὐφύμιας ἐκφρασις*); похвала первомученику Стефану (*ἐγκώμιον—laudatio*); о покаяніи (*προτροπτικὸς περὶ μετανοίας—adhortatio*); на начало поста (*λογος, oratio*), пять бесѣдъ на второй псаломъ (пятая—и объ Иосифѣ—*καὶ εἰς τὸν Ἰωσήφ. ἐλέγχῃ τῇ μεγάλῃ δευτέρᾳ*); на псаломъ VI-й; на псал. VII ²⁾. Но кромѣ этихъ цѣнныхъ проповѣдей несомнѣнно подлинными же, конечно, должны быть признаны отрывки изъ проповѣдей, сохраненные Фотіемъ, непечатанные Минемъ: эти отрывки, изданные Камбефизомъ въ его *auctuario novo*, носятъ заглавіе: на слова Лук. X, 30, *человѣкъ нѣкій сходяше отъ Иерусалима во Иерихонъ*; (о любви), на слова Лук. XVIII, 10—*человѣка два внидоша въ церковь помолитися* (о молитвѣ); о Закхѣѣ (Лук. XIX, 1); о блудномъ сынѣ (Лук. XV, II); о слугѣ сотника; объ Іаирѣ и

¹⁾ Эти пять проповѣдей изданы были въ первый разъ Рубенсомъ и Грантомъ на греч. и лат. языкахъ, въ Антверпенѣ въ 1615 г.

²⁾ Эти слова изданы въ первый разъ Камбефизомъ въ 1648 г. въ сборникѣ *graecolatino patrum novum anetarium* (t. 1.).

о кровоточивой женѣ. Наконецъ къ итогу проповѣдей Астерія слѣдуетъ присоединить похвальное слово Василю Амасійскому, помѣщаемое *in actis sanctorum* подъ 26 апрѣля ¹⁾ и изданное отдѣльно Гекшеніемъ. Но, конечно, этими одними проповѣдями не ограничивался итогъ проповѣднической дѣятельности Астерія. Уже въ нихъ видѣнъ проповѣдникъ искусный, навывкшій къ своему дѣлу, опытный, для котораго не только частая, но и постоянная проповѣдническая дѣятельность не составляла труда. По свидѣтельству Фотія, онъ написалъ много; да и самъ онъ въ началѣ слова о домоправителѣ говорить, что онъ „часто говорилъ въ бесѣдахъ“.

Изъ всѣхъ проповѣдей Астерія лучшими считаются: о скудости; о томъ, позволительно-ли разводиться съ женою...; о празднованіи новаго года; о несправедномъ домоправителѣ; о пророкѣ Давидѣ и Сусаннѣ; проповѣди на псалмы, суть наиболѣе слабыя произведенія ораторства Астерія. Вообще же достоинство всѣхъ его проповѣдей таково, что всѣ они могутъ быть произнесены и выслушаны съ полнымъ интересомъ *во всякое время*. Общія свойства ихъ состоятъ въ слѣдующемъ:

1. *Содержаніе* ихъ почти все состоитъ, какъ и проповѣдей Златоуста, изъ увѣщаній къ выполненію въ жизни требованій христіанскаго нравоученія. Это въ строгомъ смыслѣ слова проповѣдникъ—моралистъ и притомъ представитель—въ проповѣди—*собственно—евангельской морали*. Онъ не вдается ни въ полемику съ еретиками, ни вообще въ догматическія утонченныя разсужденія. Какой-бы текстъ ни избралъ онъ темой своей проповѣди, онъ всегда клонитъ рѣчь къ тому, чтобы укрѣпить чувство вѣры, сопровождаемое плодами добродѣтели и благочестія. Лишь въ похвальномъ словѣ Стефану и въ словѣ св. мученикамъ встрѣчается опроверженіе заблужденій Савелліанъ и Евноміанъ. Да еще въ словѣ о слѣпородженномъ онъ упрекаетъ Оригена за его мнѣніе о томъ, будто человѣческія души согрѣшили прежде соединенія своего съ тѣлами. Но и въ этихъ мѣстахъ онъ полемизируетъ лишь мимоходомъ и такъ кротко,

¹⁾ О другихъ словахъ, приписываемыхъ Астерію безъ достаточныхъ основаній или прямо ошибочно, см. у Фабриція въ *bibliotheca graeca* t. IX, а также у Камбефиза (перепечатано у Мниа, t. XL).

что отнюдь нельзя сказать, чтобы Астерій въ этомъ отношеніи слѣдовалъ общему обычаю времени.

2. Мораль Астерія строга; въ особенности скупость и любостыжаніе онъ считаетъ величайшимъ нравственнымъ зломъ. Онъ часто занимается разсужденіями объ этихъ порокахъ и увѣщаніями къ благотворительности, особенно въ первыхъ пяти изданныхъ Рубенсомъ, проповѣдяхъ. Онъ часто и яркими красками изображаетъ суетность и ничтожество земныхъ благъ, и величіе наградъ въ будущей жизни нестяжательнымъ, милостивымъ, кроткимъ. То, на что Иисусъ Христосъ указываетъ, какъ на дѣло благого произволенія и свободный подвигъ высшаго нравственнаго совершенства, Астерій рекомендуетъ современнымъ богачамъ, какъ обязательный долгъ христіанина. Онъ убѣждаетъ богатыхъ оставить всякій видъ роскоши, ограничиться лишь необходимымъ, не носить напримѣръ другихъ одеждъ, какъ только изъ шерсти и полотна, вообще матеріаловъ, даваемыхъ самою природою. При этомъ въ своихъ описаніяхъ онъ даетъ такія описанія нравовъ своего времени, которыя показываютъ, что роскошь въ одеждѣ у современныхъ христіанъ Востока достигала дѣйствительно необычайныхъ размѣровъ, о какихъ судя по обычаямъ нашего времени трудно составить и понятіе. У богачей столы изъ массивнаго серебра, кровати съ серебряными занавѣсами, серебряныя цѣпи для поднятія кроватныхъ занавѣсей.—и въ то же время въ массѣ народной ужасающая нищета, сопровождаемая сплошь и рядомъ смертію отъ голода...

3. Въ пользованіи св. Писаніемъ Астерій отдаетъ предпочтеніе Новому завѣту предъ Ветхимъ, что еще не было въ обычаѣ у другихъ проповѣдниковъ его времени, преимущественно обращавшихся къ Ветхому завѣту; хотя новозавѣтный канонъ образовался еще во второмъ вѣкѣ. Изъ всѣхъ бесѣдъ Астерія лишь одна основана на текстѣ изъ Ветхаго завѣта. Имѣя въ виду главнымъ образомъ нравоученіе, проповѣдникъ и изъ новозавѣтныхъ текстовъ беретъ главнымъ образомъ имѣющіе практическое содержаніе. По этому и аллегорія у него очень мало и какая есть, большею частію вполне натуральная, хотя есть аллегоріи и довольно изысканныя. Такъ въ бесѣдѣ

о богатомъ и Лазарѣ онъ въ трехъ ангелахъ, пришедшихъ къ Аврааму, совершенно правильно видитъ прообразъ св. Троицы; но за тѣмъ не совѣтъ логично сказанное объ Авраамѣ, онъ относитъ къ самому Иисусу Христу. Въ бесѣдѣ о челоѣкѣ, который шелъ изъ Іерусалима въ Іерихонъ, онъ подъ „впадшимъ въ разбойники“ разумѣетъ Адама чрезъ грѣхопаденіе лишившагося райскаго блаженства; въ левитѣ и священникѣ, которые прошли мимо израненнаго и ограбленнаго разбойниками путника, видитъ Моисея и Предтечу, не смогшихъ уврачевать духовныя язвы рода челоѣческаго, а самарянинъ—Самъ Иисусъ Христосъ. Возсѣданіе самарянина на лошади и употребленіе ея для помощи израненному разбойниками указываетъ, по мнѣнію Астерія, на вочелоѣченіе и воплощеніе Иисуса Христа.

4. По внѣшней формѣ проповѣди Астерія отличаются замѣчательною логическою стройностію и правильностію внѣшней структуры. Выходя большею частію изъ текста, проповѣдникъ однако всегда ищетъ темы, хотя и не всегда выражаетъ ее въ формѣ открытаго предложенія. Наибольшею тематизаціею отличается слово о домоправителѣ, въ которой проповѣдникъ слѣдуетъ систематическому дѣленію. Большая часть проповѣдей отличается умѣреннымъ объемомъ, лишь слово въ похвалу первоверховнымъ апостоламъ весьма длинно.

5. По слогу и языку проповѣди Астерія могутъ быть названы вполне художественными. Рѣчь его легка, плавна, то задушевна и трогательна, то серьезна и величава, то полна эффекта и торжественности, безъ всякихъ риторическихъ излишествъ и преувеличенной ораторской виртуозности, которыхъ не чужды другіе даже великіе церковные ораторы его времени. Особенно хороши онъ въ описаніяхъ и изображеніяхъ, гдѣ вездѣ видѣнъ ораторъ, совмѣщавшій въ себѣ классически художественное риторическое искусство съ силой внутренняго убѣжденія, съ живымъ и благороднымъ чувствомъ. Языкъ его проповѣдей,—языкъ образованнаго общества того времени, художественно-литературный, но общепонятный.

Сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о нѣкоторыхъ проповѣдяхъ Астерія въ частности. Слово о богатомъ и Лазарѣ начинается

указаніемъ на то, что Иисусъ Христосъ внушалъ отвращеніе отъ порока и любовь къ добродѣтели не одними отвлеченными правилами и наставленіями, но и живыми примѣрами, изъ которыхъ наглядно можно видѣть, какъ должно жить и поступать христіанину. Такъ и теперь (т. е. въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ, только что прочитанной) продолжаетъ проповѣдникъ, Онъ предлагаетъ намъ притчу, гдѣ изъ примѣра другихъ мы научаемся, какъ нужно поступать намъ самимъ. „*Человѣкъ нѣкій бѣ богатъ и одѣвался въ порфиру и виссонъ*“. Назначеніе одежды состоитъ въ томъ, чтобы защищать наше тѣло отъ непогоды, отъ холода и зноя. Богъ предвидѣлъ эту нужду человѣка, и для того создалъ звѣрей, покрытыхъ теплыми шкурами, которыми можетъ пользоваться человѣкъ. Для одежды болѣе легкой человѣкъ наученъ дѣлать ткани изъ льняныхъ волоконъ... „А вы, замѣчаетъ проповѣдникъ, не хотите довольствоваться шерстью и полотномъ, презирая то, что Самъ Богъ приготовилъ для васъ; вамъ нужны шелковыя одежды, тонкія и легкія, какъ паутина; вы ищете произведеній отдаленной Персіи, платите дорого человѣку, который ловитъ въ морѣ небольшихъ рыбокъ, чтобы кровію ихъ окрасить вашу одежду. Затѣмъ проповѣдникъ порицаетъ тѣхъ, которые любили носить одежды, покрытыя искусно сдѣланными изображеніями львовъ, пантеръ, медвѣдей, собакъ, бѣгущихъ мужей и т. д., не щадить и тѣхъ, которые по причинѣ ложно-понятой внѣшней набожности, дѣлали на своихъ одеждахъ художественныя изображенія предметовъ религіозныхъ: Христа съ учениками и его чудеса: бракъ въ Канѣ Галилейской, разслабленнаго, слѣпорожденнаго, жену кровоточивую, простертую у ногъ Иисусовыхъ, жену грѣшницу, воскресающаго Лазаря. „Если эти люди вѣрятъ мнѣ сколько-нибудь, пусть продадутъ эти одежды и почтутъ лучше истинныя изображенія Божіи. Не пиши Христа на одеждѣ твоей: довольно, что Онъ благоволилъ облечься въ плоть нашу. Не изображай на ней разслабленнаго, а лучше подай больному помощь. Напрасно смотришь на изображеніе кровоточивой жены: покажи состраданіе оставленной и угнетенной вдовицѣ. Не изображай Лазаря воскресшаго, а приготовь ко времени своего воскресенія защиту для себя самаго. Напрасно смотришь на

женщину, падшую къ ногамъ Иисусовымъ: плачь лучше о своихъ грѣхопаденіяхъ. Къ чему носишь на одеждѣ слѣпца: утѣшь благотвореніемъ слѣпца живаго. Не рисуйте изображенія ракъ съ останками святыхъ, а помогите лучше бѣднымъ. Вмѣсто того, чтобы носить на себѣ изображенія водоносовъ, наполненныхъ Христомъ въ Канѣ, напоите лучше жаждущаго!“ Этимъ мѣстомъ бесѣды Астерія иконоборцы пользовались для защиты своего лжеученія. Но очевидно съ перваго взгляда, что здѣсь содержится порицаніе не иконы, а употребленіе свящ. изображеній на *простыхъ* одеждахъ, т. е. непочтительность къ святымъ, ея профанація.—Затѣмъ столь-же картинно и сильно изображаетъ проповѣдникъ другіе виды современной ему роскоши—и тѣ послѣдствія, къ какимъ ведетъ эта страсть въ отношеніяхъ къ людямъ. Желаящій жить роскошно устрояетъ домъ, изукрашенный мозаикой, драгоценными камнями и золотомъ (φύφφ καὶ λίθοις καὶ χρυσῷ κατὰ τὰς νόμους κηκοσμημένης), приспособленный въ устройствѣ къ переменамъ погоды въ различныя времена года, зимою теплый, обращенный фасадомъ къ полдню, лѣтомъ—къ сѣверу, откуда дуютъ прохлаждающіе вѣтры. Ему нужны драгоценная обивка для креселъ, подушекъ, постелей и дверей,—у богача все безжизненное роскошно одѣвается, причемъ самымъ безжалостнымъ образомъ снимается самая насущная одежда съ бѣднаго. Затѣмъ серебряные сосуды, драгоценныя птички изъ фазиса для стола, золото, фаникійское вино, еще болѣе дорогія индійскія пряности, продавцы которыхъ (μυροπολαί) нужнѣе, чѣмъ продавцы лекарствъ. За тѣмъ слѣдуютъ носители мѣховъ, официанты, кравчіе, музыканты—мужчины и женщины, танцоры, шуты, льстецы и прихлебатели, цѣлыя толпы кліентовъ ¹⁾). Для того, чтобы имѣть все это, какъ много нужно страданій бѣдныхъ! Сколько чрезъ то гибнетъ сиротъ! Сколько вдовихъ слезъ! Эти люди не думаютъ о томъ, что такое они сами, ни о смерти, ни о воскресеніи, ни о будущей вѣчности! Но вотъ наступаетъ и для богача время разлученія души съ тѣломъ; онъ болѣзненно вспоминаетъ свою

¹⁾ Эти облаченія очень близки къ тому, что говоритъ Климентъ Александрійскій въ „Педагогъ“—см. кн. II, гл. 1—2, и др.

прошлую жизнь, терзаясь позднимъ и бесполезнымъ раскаяніемъ. Ибо когда потеряны возможность и способность дѣлать добро—бесполезны скорбь и раскаяніе! Далѣе, объясняя 20 стихъ XVI главы, проповѣдникъ изображаетъ, какъ даже животныя имѣютъ состраданіе къ подобнымъ себѣ, тогда какъ жестокосердый богачъ не знаетъ милосердія къ бѣдному собрату. Объясняя 21 стихъ, онъ говоритъ о томъ, что нужно разумѣть подъ ловомъ Авраамовымъ и въ какомъ случаѣ поведеніе бѣднаго бываетъ достохвально и пріобрѣтаетъ ему блаженство. Оканчивается бесѣда изображеніемъ различнаго состоянія праведныхъ и грѣшныхъ въ будущей жизни, гдѣ грѣшныхъ ожидаетъ мученіе безъ милости.

Съ бесѣдою о богатомъ и Лазарѣ имѣютъ по предмету близкое сродство слово „о неправедномъ домоправителѣ“ и слово „противъ скупости и любостяжанія“ (*κατὰ πλεονεξίας*), изобилующія прекрасными описаніями, напоминающими подобныя же художественныя изображенія у Василия В. и Григорія Нисскаго. Упомянувъ, что любостяжаніе и скупость состоятъ въ стремленіи не только присвоить себѣ неправильнымъ образомъ имущество другихъ, но и вообще имѣть больше, чѣмъ сколько требуется нуждою, и указавъ примѣры скупыхъ и любостяжательныхъ въ свящ. исторіи, проповѣдникъ въ такихъ чертахъ изображаетъ низость и безнравственность скупости. „Скупецъ—бремя для своихъ домашнихъ; бесполезенъ для друзей, тяжель для жены; для дѣтей—худой воспитатель, да и о себѣ самомъ онъ плохо печется. Днемъ онъ всегда въ заботѣ, и ночью нѣтъ ему сна; часто онъ разговариваетъ самъ съ собою, подобно помѣшанному. Имѣя излишекъ во всемъ, онъ считаетъ себя бѣднѣйшимъ изъ людей. Настоящимъ онъ не пользуется, ища лишь дальнѣйшихъ пріобрѣтеній; изъ своего добра не дѣлаетъ никакого употребленія, смотря лишь съ завистію на чужое. У него громадныя стада пасутся на роскошныхъ и обширныхъ лугахъ; но когда увидитъ онъ тучнаго вола у своего сосѣда, онъ забываетъ о томъ, что самъ имѣетъ лучшихъ. Тоже въ отношеніи лошадей и пашни. Его домъ переполненъ всякой всячиной, но ни что изъ всего не служитъ на пользу ему, ибо ненасытная жадность мѣшаетъ ему получать

удовольствіе отъ чего бы то ни было. Его богатый домъ похожъ на гробъ, наполненный золотомъ и серебромъ, никому не приносящими выгоды. Скупецъ не даетъ пищи ни душѣ своей, ни тѣлу. Его рука никогда не источаетъ милостыни. Затѣмъ проповѣдникъ изображаетъ жадность и скупость, какъ источникъ разнообразныхъ преступленій и грѣховъ людскихъ. „Скупость дѣлаетъ сына врагомъ отца. Жадность наполняетъ землю ворами и убійцами, моря—разбойниками, города—возмущеніями и волненіями, рынки и суды—ложными свидѣтелями, клеветниками, адвокатами и судьями, склонными дѣлать лишь то, къ чему ты ихъ влечешь. Любостязанье—мать несправедливости, оно чуждо состраданія и самого человѣческаго чувства и полно жестокости. По причинѣ любостязанія въ то время, какъ одни принимаютъ рвотное, чтобы освободить себя отъ излишне—принятой пищи, другіе угнетаются голодомъ и лишеніями и ждутъ со страхомъ смерти. Одни покоятся подъ позлащенными кровлями, въ домахъ, подобныхъ маленькимъ городамъ, украшеннымъ ваннами, арками и залами, роскошью всякаго рода; другіе не имѣютъ и убогаго шалаша, чтобы укрыться отъ непогоды, и чтобы не остаться подъ открытымъ небомъ въ настоящій зной, ищутъ убѣжища въ пещерахъ бань, а изгнанные оттуда должны, подобно свиньямъ, рыться въ навозѣ, чтобы согрѣться (ὁταν εν ὑπαιθρῳ διὰ ζῆν μη δύνωνται, ἢ πρός τάς καμίνας κατα—φεύγουσι των λουτρῶν, ἢ καί τοῖς βάλνεοῦσι κακοξένοις περιτυχόντες, παραπλησίως τοῖς χοίροις τήν κόπρον ὀρύττοντες, τήν ἀναγκαίαν θερμήν ἑαυτοῖς μηχανῶνται). И во всемъ этомъ—въ томъ, что такъ различно живутъ созданія, имѣющія одинаковыя права по природѣ,—виноваты скупость и любостязанье. Они причина, что одинъ, вопреки приличію, ходитъ почти нагой, а другой не только себя украшаетъ разнообразными одеждами, но и стѣны дома своего покрываетъ пурпуромъ. У бѣднаго нѣтъ и хлѣба на его деревянномъ столѣ, а богатый нѣженка и глазами и всѣми чувствами упивается блескомъ широкаго стола изъ благороднаго металла. Какъ справедливо было бы, чтобы бѣднякъ имѣлъ по крайней мѣрѣ на столько достатка, чтобы поѣсть досыта и чтобы богатъ по крайней мѣрѣ нѣкоторую долю своего избытка удѣлялъ бѣд-

нымъ! Иной состарившійся или хромою и увѣчный не имѣетъ и осла для переѣзда, въ то время какъ богачъ не знаетъ и счета своимъ конямъ! У одного нѣтъ масла и для одного свѣтильника, тогда какъ въ другомъ по избытку освѣщенія въ его жилищѣ узнается богачъ. Одинъ почиваетъ на голой землѣ, другой на роскошномъ ложѣ, блестящемъ драгоценнымъ убранствомъ“....

Въ словѣ на новый годъ (λ. κατηχητικὸς τῆς ἐορτῆς τῶν χαλαρῶν) проповѣдникъ сначала торжественно—величественно разсуждаетъ о бренности челоуѣческаго существованія, потомъ порицаетъ языческое времяпровожденіе новаго года христианами, причемъ даетъ интересную бытовую картину. „Послѣ *всего* не остается *ничего*, кромѣ небольшого бугра могилы. По неотвратимому требованію времени забвеніе мракомъ покрываетъ все, къ чему ты такъ усиленно стремился. Затѣмъ судъ Божій и неумолимое наказаніе за злыя дѣла... Гдѣ тѣ консулы? Обрати вниманіе на жребій тѣхъ, кто еще вчера или три дня тому назадъ были живы! Не умеръ-ли печальною смертію тотъ, кто при внезапномъ возмущеніи вооруженнаго народа, подобно преступнику потерялъ свою голову и потомъ по смерти былъ почтенъ торжествомъ, въ которомъ онъ какъ бы ѣхалъ впереди магистрата на триумфальной колесницѣ. А другой, достигшій чести преторскаго званія, долженъ былъ бѣжать въ самыя отдаленныя предѣлы Египта и Ливіи въ песчаные и безлюдныя мѣста! Что сказать о томъ, кто когда-то былъ консуломъ и преторомъ, а нынѣ своею жизнью и существованіемъ обязанъ челоуѣколюбію варварскихъ обитателей страны той! Какой ужасной участи подвергся тотъ недавній префектъ, который считалъ себя непобѣдимымъ и обладалъ мужествомъ льва? Вотъ сначала отрубили голову его сыну, а потомъ и самъ онъ осужденъ на смерть, и когда уже веревка обвилась вокругъ его шеи, онъ вдругъ, по милости императора, былъ освобожденъ изъ рукъ палача для того, чтобы жалкій остатокъ своей жизни проводить въ печали и позорѣ, послѣ столь блистательнаго консульства! Такъ истинно слово мудреца, который все, и самое высшее достоинство, называетъ суетою и мечтою!—Обличая праздничныя обычаи новаго года, проповѣдникъ особенно останавли-

вается на подаркахъ, которые давались въ этотъ день одними другимъ: они, по мнѣнію оратора, не имѣютъ смысла. Нельзя сказать, что они суть знаки дружбы, такъ какъ истинная дружба не на подаркахъ основывается. Нельзя назвать ихъ милостынею, такъ какъ бѣднымъ отъ нихъ нѣтъ никакой пользы. Они и не дѣло договора, такъ какъ при этомъ не имѣютъ мѣста ни вознагражденіе, ни взаимоплата. Они даже, строго говоря, и не подарки, такъ какъ дача ихъ есть нѣкотораго рода необходимость. Какъ же назвать эти подарки? Церковь каждому своему празднику даетъ основаніе. Но какое основаніе можно дать празднику календъ и тѣмъ подаркамъ, какіе даются въ этотъ день? Какая глупость и безстыдство (*ὦ τῆς ατοπίας*)! Въ этотъ день всякій ищетъ присвоить себѣ чужое добро. Тѣ, кто даетъ, дѣлаетъ это жалѣючи, а тѣ, кто получаетъ эти подарки, не смотря на нихъ передаетъ другому. Благодарителю посылается то, что получено отъ его кліента. Въ этотъ день и золото дѣлается непостояннымъ, подобно мячику, которымъ играетъ ребенокъ и который перебрасывается однимъ къ другому. Но все таки они считаются дѣломъ необходимости: высокопоставленный побуждается къ тому чувствомъ приличія, а низшій того ждетъ. А въ концѣ концовъ все идетъ въ прибыль высокопоставленнымъ. Такъ маленькая рѣчка впадаетъ въ другую—большую, эта—въ еще большую; и такимъ образомъ изъ небольшихъ рѣчекъ скопляется вода въ одной большой рѣкѣ, пока наконецъ послѣдняя впадаетъ въ широкое и глубокое море. Этотъ праздникъ—совсѣмъ не праздникъ; онъ тягостенъ, тягостенъ какъ для тѣхъ, кто является публично, такъ и для тѣхъ, которые проводятъ его въ стѣнахъ домовъ (*ἐορτῇ αὐτῇ ψευδόνυμος, ἐπαυθείας γέμουσα καὶ γὰρ ἡ πρόδος ἐπαυθῆς, καὶ ἡ ἐνδον μοῦη οὐκ ἀνευόχλητος*). Простой народъ, праздно шатающийся (*δημόται ἀγύρται*), наемные рукоплескатели въ театрахъ (*οἱ τῆς ὀρχήσρας θαυματοποιοί*) собираются въ одну толпу, кричатъ предъ каждымъ домомъ, какъ будто возвѣщая невѣстѣ какое счастье, не зная того, что служатъ только въ тягость. Упорно ждутъ они у дверей общественныхъ распорядителей (*πρακτήρων*), пока наконецъ осажденные въ досадѣ не выбросятъ имъ свои или чужія деньги. Такъ ходятъ они отъ одной двери къ другой и безчинства не пре-

кращаются до вечера. Одна толпа тѣснить другую—крики, увѣщанія! "... Не довольствуясь этими общими замѣчаніями, проповѣдникъ изображаетъ печальныя послѣдствія этого празднованія для разныхъ классовъ лицъ въ частности. „Для солдатъ—это день разврата и мотовства. Консулы и градоправители, обогатившись на счетъ солдатскаго жалованья, чрезъ ограбленіе вдовъ или государственной казны, накопивши денегъ продажею справедливости и позорными торгами, отдаютъ эти деньги въ награду извозчикамъ, плохимъ музыкантамъ, комедіантамъ, шутамъ, плясунамъ, публичнымъ женщинамъ и самымъ презрѣннымъ гладіаторамъ“.

Въ бесѣдѣ на Мѣ. XIX, 3, хорошо то мѣсто, гдѣ проповѣдникъ говоритъ о томъ, съ какими чувствами мужъ долженъ относиться къ своей умершей женѣ. „Честный, твердый характеромъ (ὁ σὺφρων καὶ τῆς διαδήσεως φιλᾷς) никогда не забудетъ свою умершую подругу; да, онъ раститъ и воспитываетъ ея дѣтей и любитъ ихъ, какъ залогъ общенія съ нею. Въ своихъ дѣтяхъ онъ видитъ мать ихъ живую. Одно дитя походитъ на мать голосомъ, другое наслѣдовало отъ нея черты лица; иное носитъ въ себѣ отображеніе характера и души умершей. Такимъ образомъ, имѣя предъ собою много живыхъ напоминаній своей супруги, мужъ душею живетъ вмѣстѣ съ нею и его супружество въ этомъ смыслѣ не расторгнуто самою смертію. Онъ не ищетъ никакихъ особенныхъ удовольствій и украсивъ могилу умершей, не украшаетъ болѣе своего брачнаго ложа, не спѣшитъ отъ надгробныхъ рыданій перейти къ свадебному танцу, не мѣняетъ траурныхъ одеждъ на новыя брачныя, не приводитъ новой подруги на свое брачное ложе, еще теплое отъ прежняго брака, не даетъ своимъ дѣтямъ мачихи, а подражаетъ тому голубиному цѣломудрію, которое заключается въ самой природѣ человѣка“.

Слово о Даніилѣ и Сусаннѣ есть не что иное, какъ перифразъ исторіи о Сусаннѣ, которая читалась въ церкви въ тотъ день, когда произносилась проповѣдь. Читались въ этотъ день также псалмы, посланіе ап. Павла и евангеліе; но проповѣдникъ предпочелъ остановиться на исторіи Сусанны, чтобы преподать назиданіе, описаніемъ характеровъ и взаимныхъ че-

ловѣческихъ отношеній, дѣйствуя на чувство. „Настойчиво просили они (развратные старцы), но ихъ не слушали, они угрожали, но ихъ не испугались. Оба обуреваемые презрѣнною страстію, какъ бы обезумѣли, и будучи обмануты въ удовлетвореніи страсти, умыслили сдѣлать зло другимъ образомъ. И вотъ развратники готовятъ сѣть клеветы; чтобы освободиться отъ отвѣтственности, они рѣшаются на убійство, чтобы скрыть свое любодѣяніе. Ибо стоитъ грѣшнику согрѣшить однажды, какъ къ этому грѣху присоединяются и другія неправды; какъ доброе рождаетъ добро, такъ и злое производитъ зло. Такъ и здѣсь отъ покушенія на прелюбодѣяніе произошелъ замыселъ на убійство. Но вотъ собирается верховный судъ, чтобы разсудить о великомъ грѣхѣ женщины, и судьи велятъ привести ее. Обвинители были и судьями, клятвопреступной сѣдой головѣ дана была вѣра; призванъ былъ и народъ, который также преисполнился негодованія, слѣпо принявъ сторону клеветниковъ. Напрасно жаловались и скорбѣли родители обвиненной; напрасно болѣзненно стоналъ ея мужъ: напрасно дѣти поднимали стонъ и плачь; все семейство покрыто было позоромъ. А нелицепріятные судьи, праведные каратели нарушенія цѣломудрія, велѣли, чтобы одѣтая въ скромное платье женщина (ибо и постигнутая несчастіемъ она не забыла одѣться прилично), была раздѣта, чтобы осуждающіе прелюбодѣяніе, сами насладились имъ, смотря на нагую женщину. И положивъ въ знакъ осужденія руки на голову обвиненной, безсовѣстные люди своимъ прикосновеніемъ осквернили непорочное ея тѣло. Спрошенъ былъ народъ, произнесенъ приговоръ и готова уже была совершиться казнь. Тогда оклеветанная обратила свой взоръ къ Судіи судей; призванъ былъ судъ, который не погрѣшаетъ“ и т. д.

Въ словѣ о слѣпорожденномъ проповѣдникъ, между прочимъ, выражаетъ совершенно православныя понятія о Божествѣ Сына Божія, о его совѣчности Богу Отцу, что, по справедливому замѣчанію Фотія, служитъ доказательствомъ принадлежности этой, какъ и другихъ проповѣдей того же автора, именно Астерію Амасійскому, а не Астерію, извѣстному въ то время аріанину. Лучшее мѣсто въ проповѣди—описаніе цѣлесообразно-

сти и красоты устройства человѣческаго глаза (Migne, XL, col. 256—257). Здѣсь астерій разсуждаетъ какъ хорошій физикъ и анатомъ, художественностію и назидательностію описанія живо напоминая подобныя мѣста въ твореніяхъ Василия В. и Григорія Нискаго. Въ купели Силоамской проповѣдникъ видитъ предъизображеніе бани пакибытія—таинства крещенія. Въ заключеніи проповѣди содержится доказательство дѣйствительности чуда исцѣленія слѣпорожденнаго противъ Іудеевъ, что было главною цѣлію проповѣди, какъ это можно видѣть изъ ея начала.

Похвальное слово св. апостоламъ Петру и Павлу самая большая изъ проповѣдей Астерія. Въ обширномъ приступѣ проповѣдникъ смиренно сознается, что предметъ рѣчи—выше его силъ, что не имѣя чрезвычайнаго благодатнаго дара для этого, который подается лишь людямъ великимъ, онъ не можетъ достойно восхвалить первыхъ учениковъ Господа, основателей Его церкви, истинныхъ и вѣрныхъ проповѣдниковъ Евангелія. Приступая къ самой похвалѣ апостоловъ въ надеждѣ на ихъ помощь, онъ говоритъ отдѣльно сначала о св. Петрѣ, потомъ о св. Павлѣ. Не вдаваясь въ подробное изложеніе похвалы его апостолу Петру, мы лишь замѣтимъ, что въ ней отнюдь не содержится основаній для римско-католическаго ученія о главенствѣ въ Церкви.

Въ похвальныхъ словахъ „священномученику Фокѣ“ и „святымъ мученикамъ“, Астерій даетъ доказательство православнаго ученія о почитаніи святыхъ, ихъ мощей, подобно тому, какъ въ словѣ въ честь св. Евѣиміи—доказательства православнаго ученія о почитаніи св. иконъ. Похвальное слово св. Фокѣ, произнесено въ церкви, посвященной его имени, въ которой хранились его св. останки, въ Синопѣ; Синопъ былъ мѣстомъ его рожденія и св. Астерій замѣчаетъ, что этотъ городъ былъ родиной многихъ славныхъ людей и великихъ философовъ. Слово въ честь св. мучениковъ блещетъ истиннымъ краснорѣчіемъ. „Повсюду на сушѣ и на морѣ воспѣваются мученики—и съ какимъ единопутнымъ воодушевленіемъ! А гдѣ тѣ тираны, тѣ убійцы, которые такъ надмѣвались и такъ гордо угрожали имъ, которые возсѣдали на возвышенныхъ сѣдалищахъ и выше себя ничего не знали! Они

рыкали сильнѣе львовъ, рыскали сильнѣе леопардовъ, проявляли большую жестокость, чѣмъ медвѣди, проливали кровь словно волки, измышляли обманы подобно лисицамъ? Теперь эти люди презрѣннѣе мертвецовъ. Жизнь ихъ предана забвенію. Могила ихъ въ аду, слава ихъ безбожіе и постыдное поведеніе. Напрасно ихъ покаяніе, тщетно воздыхаютъ они! А тѣ, кого они позорили, удостоились вѣчной памяти и безсмертной похвалы.—Ибо пока будутъ рассказываться повѣствованія о прежнихъ дѣяніяхъ родителями дѣтямъ, до тѣхъ поръ внуки отъ дѣдовъ, сыны отъ отца будутъ наследовать почитаніе мучениковъ и непрестающую хвалу имъ. Подобно какому-либо священному и дорогому наслѣдству они будутъ передавать ихъ славныя дѣянія изъ рода въ родъ. Иное наслѣдство можетъ быть похищено ворами, отнято врагами въ качествѣ добычи, потеряно въ слѣдствіе неблагоприятныхъ обстоятельствъ, а лучистое сіяніе памяти св. мучениковъ не потухнетъ никогда. Доколѣ существуетъ время, пока на небѣ свѣтитъ солнце, доколѣ на землѣ и на морѣ будутъ живыя существа, даже и тогда, когда, какъ думаютъ нѣкоторые, эти стихіи не будутъ существовать, всегда будетъ жить слава мучениковъ и праведныхъ. И съ концемъ этого міра не кончится ихъ славная память, и расцвѣтетъ еще болѣе, когда человѣческая природа унаслѣдуетъ нетлѣнную жизнь“. Направляя свою рѣчь противъ язычниковъ и „новыхъ іудеевъ“—евноміанъ, не чтившихъ мучениковъ, Астерій говоритъ: „благоговѣнно хранимъ мы тѣла ихъ, какъ сосуды благословенія, какъ орудія прославленныхъ душъ, любезныхъ Иисусу, какъ жилища небесныхъ духовъ. Мы поручаемъ себя покрову ихъ. Мученики тоже въ церкви, что воины въ крѣпости. Народъ со всѣхъ сторонъ стремится къ гробамъ ихъ и чтитъ ихъ торжественными празднествами. Мы обращаемся къ ихъ ходатайству въ молитвахъ. Больно дитя у родителей—они отдаютъ его на руки имъ, оставляя врачей, спѣшатъ ко гробу мученика, молятъ Господа, взываютъ къ ходатаю своему: „пострадавшій за Иисуса, помолись за больное дитя! Мы не поклоняемся (ὁὐ προσκυνοῦμεν) мученикамъ, но чтимъ (τιμώμεν) ихъ, какъ искреннихъ поклонниковъ Божіихъ. Не людей чествуемъ, а чудимся тѣмъ, которые во время искушеній принесли себя въ

честь Богу (σεβασθέντας Θεῷ). Мы полагаемъ ихъ въ благоукрашеннымъ ракахъ, воздвигаемъ раки на ихъ гробахъ, съ тѣмъ, чтобы ревновать почестямъ тѣхъ, которые такъ прекрасно скончались. И не бесполезенъ нашъ трудъ для нихъ: мы пользуемся ходатайствомъ ихъ предъ Богомъ. Много могутъ святые: хотя оставили они эту жизнь, но благотворять людямъ. Эта сильная защита почитанія мучениковъ, и столь подробное изложеніе ученія православной церкви о ходатайствѣ ихъ предъ Богомъ заставляетъ нѣкоторыхъ предполагать, что или все слово не принадлежитъ Астерію (Дюпень), или по крайней мѣрѣ эта часть вставлена въ него позже. Но характеръ рѣчи и языка всего слова до того общъ съ языкомъ и складомъ рѣчи прочихъ сочиненій Астерія, что сомнѣваться въ подлинности этого слова нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Слѣдуетъ принять во вниманіе, что эти восторженные похвалы мученикамъ и убѣжденія къ ихъ чествованію вовсе не составляютъ отличительной черты одного Астерія: тоже самое мы видѣли у Василія В., Григорія Нисскаго, Григорія Богослова и увидимъ еще у Златоуста. Это—общій предметъ проповѣди IV вѣка. Послѣ того, какъ христіанство признано было религіей господствующей въ имперіи, и среди общаго внѣшняго мира церкви неоднократно проявлялась деморализація, а въ царствованіе Юліана и открытыя отступничества, когда, по выраженію Астерія, вѣру мѣняли какъ одежду, совершенно естественно было со стороны пастырей церкви стараться освѣжить христіанское сознаніе въ обществѣ воспоминаніемъ религіозной доблести недавняго прошлаго.

Слово о мученичествѣ св. Евѣиміи, по мнѣнію Тильмона и Селье, не принадлежитъ къ числу поученій, произнесенныхъ въ храмѣ; хотя преосв. Филаретъ и не соглашается съ этимъ мнѣніемъ (§ 180, примѣч. 12), но намъ оно кажется совершенно справедливымъ по слѣдующимъ основаніямъ: а) авторъ говоритъ въ этомъ сочиленіи о чтеніи имъ рѣчи Демосеена противъ Эсхина, о древнемъ греческомъ живописцѣ Евфранорѣ, касается мѣста о Медеѣ,—это такія детали, подобныхъ которымъ не находимъ въ его проповѣдяхъ, которыя вовсе не согласны съ общимъ характеромъ его *церковныхъ* поученій; б)

обращаясь къ слушателямъ, авторъ называетъ ихъ не „братія“ ἀδελφοί (хотя преосв. Филаретъ и утверждаетъ, что онъ обращается къ слушателямъ именно съ словомъ „братія“, будучи вѣроятно введенъ въ эту ошибку русскимъ переводомъ слова, гдѣ оно значитъ—Христ. Чт. 1827 IV, стр. 33), а съ словомъ „мужи“, ὁ ἄνδρες (Migne, t. th, col. 333): это обращеніе, какъ и упомянутыя выше упоминанія о Демосеенѣ и Медеѣ, прямо указываютъ на то, что это рѣчь, произнесенная въ риторической школѣ, въ присутствіи однихъ „мужей“, т. е. ученаго и учащагося сословія школы, принадлежащая къ роду такъ называемыхъ προφητῶν παραδείγματα, каковыя рѣчи были въ обычаѣ во всѣхъ риторическихъ языческихъ школахъ (какъ это мы знаемъ изъ исторіи Аѳинскихъ школъ и изъ біографіи Ливанія (13)) и въ образовавшихся по ихъ образцу риторическихъ школахъ христіанскихъ; в) все слово представляетъ лишь художественное повѣствованіе о мученичествѣ св. Евѳиміи и описаніе ея иконы и не содержитъ въ себѣ обычныхъ въ проповѣди вообще и въ частности въ проповѣдяхъ Астерія правоучительныхъ наставленій; г) хотя седьмой вселенскій соборъ, цитируя этотъ памятникъ какъ свидѣтельство о почитаніи иконъ и называетъ его „словомъ“, но нѣтъ достаточныхъ основаній думать, что слово λόγος соборъ употребляетъ здѣсь именно въ смыслѣ гомилетическаго термина, означающаго видъ церковнаго поученія; между тѣмъ и въ древнихъ манускриптахъ и въ печатныхъ изданіяхъ оно носитъ названіе не λόγος—слово, а ἐκφρασις—энаггатио; д) тоже подтверждаетъ самъ Астерій, когда, рассказавши исторію мученичества Евѳиміи, ссылается на проповѣди другихъ въ честь ея: а не о своей проповѣди говоритъ: „священнослужители таинъ Божіихъ всегда чтятъ память ея словомъ и тщательно поучаютъ собирающійся народъ тому, какъ совершила она подвигъ терпѣнія“.

Слово „о покаяніи или противъ тѣхъ, которые строго судятъ о другихъ“ въ нѣкоторыхъ древнихъ манускриптахъ усвоится Григорію Нисскому, почему и помѣщалось сначала и въ печатныхъ изданіяхъ твореній этого святителя (1605 и 1638 гг.). Но Фотій категорически усвоитъ его Астерію, а въ слѣдъ за нимъ и всѣ новѣйшіе патрологи помѣщаютъ его между про-

повѣдѣніи святителя Амасійскаго. Содержаніе его указывается его заглавіемъ. Слово на начало поста также сначала помѣщалось между твореніями Григорія Нисскаго и усваивается Астерію на основаніи свидѣтельства Фотія. Сказавши въ началѣ, что въ чловѣкѣ двѣ природы не одинаковаго свойства—душа и тѣло, проповѣдникъ доказываетъ пользу поста, какъ для души, такъ и для тѣла. „Постъ—учитель воздержанія, мать добродѣтели, пища чадъ Божіихъ, спокойствіе души, крѣпость жизни. Онъ изгоняетъ страсти. Ангелы Божіи охраняютъ жилище постящагося и всюду сопутствуютъ ему, охраняя его. Для чуждающихся поста спутники—демоны. Въ особенности епископъ и члены клира должны строго сохранять посты“, и т. д. Вообще слово это составляетъ классическое изложеніе церковнаго ученія о значеніи поста въ жизни христіанской.

Принадлежность Астерію похвальнаго слова св. Стефану, Паниль энергически оспариваетъ, думая, что слово Астерія, упоминаемое Фотіемъ, не дошло до насъ, а издаваемое подъ его именемъ принадлежитъ позднѣйшему писателю, имѣвшему подъ руками слово Астерія; и другіе многіе приписывали его то Григорію Нисскому, то Проклу Константинопольскому. Но авторитетъ Фотія, категорически усвояющаго его Астерію, не позволяетъ сомнѣваться въ принадлежности его святителю Амасійскому, не смотря на нѣкоторое сходство его по мыслямъ съ извѣстнымъ словомъ о Стефанѣ Григорія Нисскаго, естественно происходящее отъ единства предмета и отъ единства окончательно сложившагося въ это время типа похвальныхъ словъ.

Н. Барсовъ.

(Продолженіе будетъ).

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

Вторая папская ересь или ученіе папъ о догматѣ Св. Троицы.

Мы должны упомянуть еще объ отцахъ Церкви, которые признавали, что Духъ Святой исходитъ отъ Бога Отца, но въ то же время прикровенно или явно **ИСКЛЮЧАЛИ** идею тождественнаго исхожденія Его отъ СЫНА.

Св. Василій говоритъ: „Духъ Святой соединенъ съ Сыномъ и заимствуетъ бытіе отъ виновника Своего — Отца, отъ Котораго исходитъ; поэтому Его личное свойство характеризуется отличительною чертою: *быть видоимымъ* послѣ Сына и вмѣстѣ съ Нимъ, и *получать бытіе* отъ Отца. Что касается Сына, Который послѣ Себя и вмѣстѣ съ Собою *содѣлалъ видоимымъ* Духа Святаго, *исходящаго отъ Отца*, то въ отношеніи къ отличительному свойству Онъ не имѣетъ ничего общаго съ Отцемъ и Святымъ Духомъ“ (Св. Василій, письмо 38 къ своему брату Григорію, § 4).

Можно ли выразаться болѣе ясно, что Отецъ есть единственный источникъ въ Божествѣ; что каждое Лице въ Богѣ имѣетъ свою собственную *личную* черту, не сообщаемую другой личности; что Сынъ не имѣетъ ничего общаго со Отцемъ въ отношеніи къ тому, что составляетъ личное свойство Отца; что это свойство состоитъ въ бытіи *единственнымъ* источникомъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 6.

Сына чрезъ рожденіе и Духа Святаго чрезъ *исхожденіе*; что Духъ сталъ *въдомымъ* или *явленнымъ* чрезъ Сына?

Тотъ-же учитель выражается еще слѣдующимъ образомъ: „Въ Духѣ Святомъ я представляю себѣ родство съ Отцемъ, потому что Онъ *исходитъ отъ Отца*, и другое родство съ Сыномъ, ибо я читаю: Кто не имѣетъ духа Христова, тотъ не Его“ (Тамъ-же, бесѣда прот. Савелл. § 6).

Родство поэтому съ Сыномъ состоитъ только въ *возвыщеніи* или *сообщеніи* Духа чрезъ Христа.

Св. Григорій Богословъ говоритъ: „Общее для Отца, Сына и Святаго Духа есть то, что Они не созданы и суть *Боги*; для Сына и Духа Святаго то, что Они *суть отъ Отца*; но то, что *свойственно только Отцу*, это не *рожденность*, а Духу Святому—*исхожденіе*“ Orat. in Laud. Her., § 32).

„Сыну принадлежитъ все, чѣмъ обладаетъ Отецъ, за *исключеніемъ* *облагодѣнія началомъ* (cause); и все, чѣмъ обладаетъ Сынъ, принадлежитъ Духу, за *исключеніемъ* *качества Сына* и всего. что сказано въ тѣлесномъ смыслѣ о Сынѣ ради моего спасенія“ (Orat. in Aegypt. adv., § 15). Итакъ, по ученію св. Григорія, *божественная сущность* принадлежитъ тремъ Лицамъ, но каждое Лице отличается отъ двухъ остальныхъ *личнымъ* или *ипостаснымъ* свойствомъ, и нельзя смѣшивать личныхъ свойствъ, не смѣшивая Лицъ, и, слѣдовательно, не отвергая Троичности. Личное свойство Отца состоитъ въ *пребываніи источникомъ* или *причиною*; свойство Сына состоитъ въ *рождаемости*, а свойство Духа—въ *исхожденіи*. Приписывать же Сыну, прямо или не прямо, свойство *причины*, это значитъ усвоить Ему личное свойство Отца, это значитъ смѣшивать Его Лице съ Лицемъ Отца. А сказать, что Духъ Святой нѣкоторымъ образомъ *исходитъ отъ Него*, это значитъ утверждать, что Онъ участвуетъ въ томъ, что составляетъ отличительную черту Отца, это значитъ отрицать Троичность.

Св. Григорій Нисскій говоритъ: „Во Святой Троицѣ *единое и одно и тоже Лице*, Отецъ, рождаетъ Сына и изводитъ Духа Святаго“ (Advers. Graec. Excomm).

„Духъ соединенъ съ Сыномъ въ томъ смыслѣ, что оба не созданы и имѣютъ *началомъ* Своего бытія Бога всѣхъ вещей;

но Онъ отличается тѣмъ, что происходитъ отъ Отца иначе, чѣмъ едиnorodный Сынь, и *явленъ* чрезъ Сына" (Cont. Eunom., lib. 1).

Блажен. Августинъ говоритъ: „Отець не умалился, родивши Сына, но заимствовалъ (a tiré) изъ Своихъ нѣдръ другаго Самаго Себя такимъ образомъ, что остается всецѣлымъ и пребываетъ всецѣлымъ въ Сынѣ. Равнымъ образомъ, Духъ Святой есть всецѣло происходящій отъ всецѣлаго (*integer de integro*). Онъ не удаляется отъ того, отъ Котораго исходитъ и нисколько не заставляетъ его терять, оставляя его, ни приобручать, пребывая въ немъ" (Письмо 170 § 5).

Блаженный Августинъ выражался бы во множественномъ числѣ, если бы вѣрилъ, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца и Сына. Но онъ всегда говоритъ только объ Отцѣ, отъ Котораго производитъ *исхожденіе* въ собственномъ смыслѣ.

Рустикъ, діаконъ Римской церкви, говоритъ: „Отець родилъ, но Самъ не рожденъ; Сынь рожденъ, но не имѣетъ никого *совѣнно* рожденнымъ; Духъ Святой *исходитъ отъ Отца*, но никто совѣнно не рожденъ Имъ или не исходитъ отъ Него. Нѣкоторые древніе присоединяли сюда и слѣдующія свойства: „Подобно тому, какъ Духъ не родилъ Сына совмѣстно съ Отцемъ, подобно этому и Духъ Святой не исходитъ отъ Сына, какъ исходитъ отъ Отца" (Cont. Aserph. Disput.).

Рустикъ, жившій въ VI вѣкѣ, не хочетъ высказываться за *исхожденіе отъ Сына*; отъ утверждаетъ только, что *древніе* не допускали этого, и излагаетъ ученіе о божественныхъ свойствахъ въ такомъ видѣ, что исключаетъ это мнимое *исхожденіе*. Если въ VI вѣкѣ даже въ самомъ Римѣ мнѣніе объ *исхожденіи ex Filio* было простымъ лишь мнѣніемъ, относительно котораго пользовались свободою, то какъ могутъ утверждать, будто оно было *догматомъ* первоначальной церкви? Какимъ образомъ подобное мнѣніе перешло въ догматъ?

Въ IX вѣкѣ, Анастасій объясняетъ *посланиемъ въ міръ* *исхожденіе ex Filio*, въ допущеніи коего Востокъ укорялъ Западъ; такимъ образомъ онъ отвергалъ ученіе объ *исхожденіи отъ Сына* въ томъ видѣ, въ какомъ оно сдѣлалось догматомъ въ Римской церкви (Anast. bibl., Epist. ap. Ioann. diac.).

Нѣтъ сомнѣнiя, что католическое преданiе высказалось объ отношенiяхъ между Отцемъ, Сыномъ и Духомъ Святымъ съ цѣлю ясно опредѣлить то, что составляетъ сущность Ихъ единства и Ихъ личныхъ свойствъ. Изъ его свидѣтельства вытекаетъ, что Сынъ ни прямо, ни непрямо не участвуетъ въ свойствахъ *начала* въ Троицѣ; что Ему нельзя усвоить этого участiя, болѣе или менѣе косвеннаго, не возставая противъ существеннаго различiя, находящагося между божественными Лицами и не разрушая Троичности.

Доказавши это (католическое) ученiе, у насъ невольно возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ Римская церковь можетъ преподавать свое ученiе о *Filioque*, не замѣчая въ то же время, что она отвергаетъ Троичность, въ которую хотѣла бы, чтобы всѣ вѣрили?

Римская церковь идетъ дальше; она заявляетъ, будто католическое преданiе на ея сторонѣ. Мы выше показали при посредствѣ какихъ изворотовъ ея богословы смогли высказывать подобное заявленiе. Наше изученiе Отцовъ разрушило самую тонкую ихъ уловку. Въ самомъ дѣлѣ, совершенно ясно, что всѣ выраженiя, которыми пользовались отцы церкви, независимо отъ евангельскихъ выраженiй, обозначающихъ *вѣчное* происхожденiе въ собственномъ смыслѣ, означаютъ лишь *посланiе*, *миссiю* Святаго Духа въ мiръ. *отъ Отца чрезъ Сына*; или какъ истолкователя Сына или Слова для распространенiя въ душахъ *Истины*, вѣчнаго выраженiя вѣчнаго Существа, то есть, Слова. Не менѣе очевидно, что отцы только въ этомъ смыслѣ понимали выраженiе *Духъ Сына*, которымъ римскiе богословы столько злоупотребляли.

Но пусть изслѣдуютъ тексты, собранные романскими богословами съ цѣлю присвоить себѣ католическое преданiе, и изслѣдующiе убѣдятся, что нѣтъ ни одного текста, котораго нельзя было бы съ удобствомъ обратить противъ нихъ, разоблачивъ уловку, къ которымъ они прибѣгаютъ для истолкованiя ихъ въ свою пользу.

Читателямъ нашимъ утомительно было бы входить вмѣстѣ съ нами въ разборъ всѣхъ искаженныхъ текстовъ, на которыхъ Римская церковь основываетъ свой ложный догматъ.

Мы изложили главныя начала, съ помощію которыхъ всѣ желающіе предпринять этотъ трудъ могутъ сдѣлать это безъ затрудненія. Какого бы римскаго богослова они не имѣли въ своихъ рукахъ, онъ не уйдетъ изъ среды этихъ началъ, какъ скоро читатели припомнятъ себѣ данныя нами указанія.

Можно впрочемъ встрѣтить то тамъ, то здѣсь нѣкоторые тексты, которые представляются благопріятствующими римской ереси. Въ этихъ случаяхъ надобно обратиться къ источнику. И тогда совершенно будутъ изумлены, увидѣвши, что спорные тексты или существенно поддѣланы, или безусловно измышлены.

Приведемъ нѣсколько примѣровъ этого.

Между текстами, которыми депутаты на Э-ля-Шапелльскомъ соборѣ пользовались для оправданія прибавки въ присутствіи папы Льва III, находится текстъ, о которомъ говорили, будто онъ заимствованъ изъ *Изложенія символа* блаженнаго Іеронима. „Духъ, который исходитъ отъ Отца и Сына, совѣченъ Отцу и Сыну и равенъ Имъ во всемъ“. Но этихъ словъ нѣтъ ни въ цитуемомъ сочиненіи, ни въ другихъ сочиненіяхъ блаженнаго Іеронима. На Флорентійскомъ соборѣ римляне приводили слѣдующій текстъ, будто бы извлеченный изъ *Исповѣданія* *отры* папы Дамаза: „Вѣруемъ въ Духа Святаго, который исходитъ отъ Отца и Сына.... Утѣшитель исходитъ отъ Отца и Сына“. Папа Дамазь, въ своемъ *Исповѣданіи отры*, говоритъ совершенно противоположное и утверждаетъ, что Духъ Святой исходитъ *отъ одного Отца*.

Одинъ изъ величайшихъ западныхъ богослововъ, причисленный Римскою церковію къ лику святыхъ подъ именемъ Томы Аквината, въ сочиненіи своемъ *противъ грековъ*, приводитъ многіе тексты св. Аѳанасія, предполагая, что онъ заимствовалъ ихъ изъ слова произнесеннаго этимъ отцемъ на Никейскомъ соборѣ, и изъ его письма къ Серапіону. Но ни одного изъ этихъ текстовъ нѣтъ въ словѣ, какъ съ этимъ соглашается одинъ критикъ, принадлежащій къ Римской церкви, Казиміръ Удевъ ¹⁾.

Другіе знаменитые богословы, какъ Белларминъ и Васкезь,

¹⁾ Casim. Oud. Dissert. de script., Thom. Aquinat.

приводили вслѣдъ за Ѳомою Аквинатомъ мѣсто изъ письма св. Аѳанасія къ Серапіону, но и это мѣсто не существуетъ ¹⁾).

Другіе тексты вписаны или въ манускрипты отцовъ, или въ первыя изданія, чтобы подтвердить римскую доктрину. Приведемъ въ частности мѣсто изъ св. Аѳанасія (*третье слово противъ аріанъ*); и другое мѣсто изъ того-же отца (*Письмо къ Серапіону*); также текстъ св. Амвросія (*Трактатъ о святомъ Духѣ*); одинъ текстъ св. Григорія Нисскаго (*о молитвѣ Господней*); текстъ блаж. Іеронима (*Толкованіе simboli*); мѣсто блаженного Августина (*Трактатъ о Троицѣ*); и текстъ святого Іоанна Дамаскина (*Исторія Варлаама*). Находятъ даже прибавку *Filioque* въ письмѣ Фотія къ Михаилу, царю Болгарскому. Но во всѣхъ этихъ текстахъ, цитуемыхъ западными богословами, *Filioque* было прибавлено произвольно. И что прибавка эта сдѣлана была въ средніе вѣка, то это доказано съ такою ясностію, что ее исключили въ лучшихъ изданіяхъ, появившихся на самомъ Западѣ и составленныхъ учеными приверженцами исхожденія *ex Filio*. Многіе изъ этихъ мѣстъ уже не приводятся болѣе въ подтвержденіе тезисовъ по этому вопросу, но другіе еще остаются.

Одинъ римскій богословъ, патеръ Перроне, цитуетъ письмо папы Гормизда 521 года къ Юстиніану и заявляетъ притязаніе, что въ этомъ письмѣ надобно читать, будто Духъ Святой исходитъ *отъ Сына*. Манси, давшій полное изданіе *Соборовъ* патера Ляббе,—Манси, котораго римскія чувства хорошо извѣстны, допускаетъ, что слова и *отъ Сына* вписаны *стороннею рукою*.

Тотъ-же богословъ приводитъ мѣсто изъ Дидима Александрійскаго, благопріятствующее его тезису. Но въ девятомъ вѣкѣ Ратрамнъ, монахъ Корвейскій, приводитъ то же мѣсто и тамъ нѣтъ словъ, благопріятствующихъ прибавкѣ; а это показываетъ, что въ девятомъ вѣкѣ эти слова еще не были вписаны въ текстъ.

Тотъ же богословъ приводитъ текстъ, какъ заимствованный у св. Василія, *противъ Евномія* и уже цитованный на Флорен-

¹⁾ Bellarm., *De Christ.*, lib. II; Vasquez, *In Prim. Part. Thom.*

тійскомъ соборѣ противъ грековъ. Но уже и въ ту эпоху Маркъ Ефесскій доказывалъ, что въ лучшихъ греческихъ манускриптахъ нѣтъ этого текста. Теперешнее изслѣдованіе оправдало Марка Ефесскаго. Въ лучшихъ изданіяхъ, появившихся на Западѣ, печатаютъ текстъ въ томъ видѣ, въ какомъ Маркъ его читалъ. Это однако же не мѣшаетъ патеру Перроне цитовать текстъ въ передѣланномъ видѣ.

На ряду съ передѣланными патеромъ Перроне текстами помѣстимъ еще тексты нѣкоторыхъ другихъ богослововъ и въ частности Пиччипіоса, грека, продававшагося Риму, коего памфлетъ противъ Восточной Церкви почти весь цѣликомъ былъ составленъ римскими богословами и за-тѣмъ напечатанъ Пропагандою.

Этотъ послѣдній фактъ подтверждается самою его книгою; авторъ первый подтвердилъ это, когда Римъ, довольный полученіемъ отъ него того, чего желалъ, отказался продолжать ему плату.

Пиччипіосъ приводитъ слѣдующій мнимый текстъ св. Василия:

„Слѣдующее выраженіе: *Отецъ создалъ міръ чрезъ Сына* не указываетъ на несовершенство силы Отца; и тѣмъ болѣе, не умаляетъ дѣйствія Сына; но показываетъ единство Ихъ воли. Такимъ образомъ, выраженіе: *созданъ чрезъ Сына* не возстаетъ, но свидѣтельствуетъ о первоначальной причинѣ.

„Подобно этому и слѣдующій терминъ: *Духъ Святой исходитъ отъ Отца чрезъ Сына* не имѣетъ цѣлю ни показать несовершенство исхожденія отъ Отца, ни представляетъ безсильнымъ исхожденіе отъ Сына; но показываетъ единство воли. Такъ что выраженіе *чрезъ Сына* не возстаетъ, но утверждаетъ первоначальную причину“. Пиччипіосъ отсылаетъ насъ также къ св. Василию, къ его сочиненію *О Духѣ Святомъ, къ Амфилохію*, гл. VIII.

Мы провѣрили это мѣсто. У св. Василия мы нашли первую часть, относящуюся къ творческому дѣйствию и къ Сыну. Что же касается второй части, относящейся къ Святому Духу и къ исхожденію, то у св. Василия *нѣтъ объ этомъ ни единого слова*. Самъ ли Пиччипіосъ измыслилъ этотъ текстъ, или заимствовалъ его у другаго поддѣльщика? — мы не знаемъ. Но

фактъ достовѣренъ и его каждый можетъ провѣрить, то есть, что приводимаго Пиччипіосомъ текста нѣтъ у св. Василія.

Текстъ св. Кирилла: „Сынъ Божій по природѣ есть отъ Бога, ибо Онъ рожденъ Богомъ Отцемъ, и Духъ Святый тоже собствененъ (prorge) Ему; Онъ въ Немъ и *исходитъ отъ Него*, какъ извѣстно, что Онъ исходитъ такъ-же отъ Самаго Отца“.

Эготъ греческій текстъ приводитъ Пиччипіосъ, отсылая читателя къ св. Кириллу, къ его *Комментарію на пророка Іоилъ*. Но текстъ этотъ совершенно не имѣетъ приписываемаго ему смысла. Св. Кириллъ толкуя слова пророка: *Изолью отъ Духа Моего* и пр., объясняетъ, что въ Иисусѣ Христѣ, новомъ Адамѣ, Духъ Святый былъ сообщенъ природѣ челоувѣческой и что такимъ образомъ Онъ, чрезъ Иисуса Христа, сталъ началомъ нашего возрожденія. Что же касается *исхожденія*, то объ этомъ не говорится ни единая слова ни въ этомъ мѣстѣ, ни въ другихъ твореніяхъ св. Кирилла.

Св. Григорій Нисскій въ пяти бесѣдахъ объяснилъ *Отче нашъ* или *молитву Господню*. Пиччипіосъ вообразилъ, будто эти послѣднія слова обозначаютъ *молитву воскресенія*; и онъ искажилъ текстъ этой бесѣды, которую называлъ: *Бесѣда на молитву въ воскресеніе*. Но мы напрасно стали бы искать въ пяти бесѣдахъ Гигорія Нисскаго текста, приводимаго Пиччипіосомъ. Напротивъ, въ третьей бесѣдѣ его можно находить цѣлый столбецъ, противорѣчащій системѣ *исхожденія ex Filio*.

Болѣе того, надобно замѣтить, что подложный текстъ Пиччипіоса не доказываетъ ничего, ибо изъ него можно вычитать только слѣдующее: „Духъ Святый посылается (vient) Отцемъ, и засвидѣтельствовано также, что Онъ посылается (vient) и Сыномъ, ибо сказано, кто не имѣетъ Духа Христова, тотъ не Его“. Здѣсь дѣло идетъ о Духѣ по столько, *поскольку онъ общается христіанамъ*. По истинѣ не стоило труда исказить текстъ, чтобы добыть этотъ результатъ.

Вотъ новое доказательство учености Пиччипіоса и римскихъ богослововъ. Онъ цитуетъ еще слѣдующій мнимый текстъ св. Аванасія: „Духъ Святый идетъ отъ Отца и Сына, Онъ ни содѣланъ, ни созданъ; Онъ не рожденъ отъ Него, но исходитъ“. Пиччипіосъ указываетъ на этотъ текстъ, какъ на заимствован-

ный изъ *Человѣкословія вѣры*. Съ перваго раза можно подумать, что дѣло идетъ о богословскомъ твореніи великаго Александрійскаго епископа; но это совершенно не такъ. Пиччипіось, не смотря на то, что былъ грекомъ, перевелъ *человѣкословіемъ* (homologation) греческое слово, которое на французскомъ языкѣ (и на русскомъ) означаетъ *исповѣданіе*, и называетъ *человѣкословіемъ вѣры* исповѣданіе вѣры, извѣстное подъ названіемъ *Символа св. Аѳанасія*. Всѣ ученые единодушно соглашаются теперь и это доказано, что символъ этотъ составленъ писателемъ, жившимъ не ранѣе шестого столѣтія.

Ноэль—Александръ прекрасно излагаетъ всѣ основанія, которыя заставили ученыхъ усумниться въ принадлежности этого символа св. архіепископу Александрійскому. Въ частности онъ дѣлаетъ слѣдующее важное замѣчаніе: ни св. Кириллъ Александрійскій, ни Ефесскій соборъ, ни св. Левъ, ни Халкидонскій соборъ не противопоставляли этого символа еретикамъ—Евтихію и Несторію, конхъ однако же заблужденія излагаются и опровергаются въ символѣ весьма рѣшительно. Въ особенности св. Кириллъ, возсѣдавшій на престолѣ св. Аѳанасія, конечно, не пренебрегъ бы возможностью противопоставить еретикамъ этотъ высокій авторитетъ. „Къ этому надобно прибавить, продолжаетъ Ноэль—Александръ, молчаніе латинянъ, которые не противопоставляли этого символа грекамъ до временъ Григорія IX^{го}, то есть, до тринадцатаго столѣтія. „Можно ли, въ самомъ дѣлѣ, повѣрить, говорить тотъ-же историкъ, что если бы признавали этотъ символъ подлинно принадлежащимъ св. Аѳанасію, то не воспользовались бы имъ, какъ доказательствомъ противъ *схизматиковъ грековъ*; ибо это доказательство имѣло бы не маловажную силу, по причинѣ авторитета, которымъ пользуется св. Аѳанасій въ обѣихъ Церквахъ? (Nat. Alex., *Hist. Eccles. saecul. VI*, cap. IV § 10).—Тиллемонъ (*Mem. Eccl.*, t. VIII, note 34, p. 668) весьма основательно замѣчаетъ, что ереси Несторія и Евтихія столько же ясно указаны и опровергнуты въ символѣ, *извѣстномъ* подъ именемъ св. Аѳанасія, какъ и ересь Арія, и что могли выражаться столь *богословски точно*, какъ это сдѣлано въ этомъ символѣ, только послѣ осужденія этихъ ересей, то есть, когда

соборы Ефесскій и Халкидонскій выяснили всѣ вопросы, возбужденные этими еретиками, и *опредѣлили* истинную вѣру. Къ ересямъ Евтихія и Несторія онъ могъ бы присоединить и ересь монофелитовъ, которая тоже опровергнута въ немъ и которая окончательно была осуждена только на шестомъ вселенскомъ соборѣ, въ концѣ седьмого вѣка. Поэтому символъ, *известный* подъ именемъ св. Аѳанасія, могъ появиться только въ седьмомъ вѣкѣ.

Среди ученыхъ одни приписываютъ его Евсеію Верчльскому, другіе Аѳанасію Синаиту, иные *нѣкоторому безименному французскому богослову времени Пипина или Карла* (Natalis—Alexandre, *loc. cit.*).

Патеръ Кесне, въ своемъ *четырнадцатомъ разсужденіи о твореніяхъ св. Льва*, приписываетъ этотъ символъ Вигилію Тапскому. Антелими опровергаетъ это мнѣніе и приписываетъ упоминаемый символъ Викентію Лиринскому. Но это мнѣніе отвергнуто всѣми учеными или почти всѣми.

Между многочисленными доказательстами, которыми подтверждается, что символъ приписываемый св. Аѳанасію, не принадлежитъ этому учителю, западные писатели даютъ значеніе одному, но самому рѣшительному, то есть, тому, что содержащееся въ немъ ученіе о *Filioque* противорѣчитъ ученію св. Аѳанасія, изложенному въ его подлинныхъ твореніяхъ, и въ частности въ его *письмѣ къ Сераніону о Святѣмъ Духѣ*.

Изъ указанія на различныхъ авторовъ, которымъ приписываютъ, *такъ называемый*, символъ св. Аѳанасія, достаточно ясно, что ученые не согласны относительно эпохи, когда составлено было это исповѣданіе вѣры.

Воссій (*Dissert. de tribus Symb.*) положительно утверждаетъ, что первый писатель, усвоившій его св. Аѳанасію, есть Аббонъ, аббатъ монастыря Флѣри, въ десятомъ столѣтіи. Но Тиллемонъ замѣчаетъ, что онъ цитруется подобнымъ образомъ въ девятомъ столѣтіи Гинкмаромъ Рейнскимъ, Ратрамномъ и Энеемъ въ сочиненіяхъ, составленныхъ ими въ защиту прибавки къ Никейскому символу *Filioque*.

Поэтому лишь со временъ этого разногласія символъ стали приписывать св. Аѳанасію. Онъ появился прежде этой эпохи; и Тиллемонъ говоритъ: „*полагали*, что четвертый и шестой То-

ледскій соборы, въ 633 и 638 г.г., заимствовали изъ него *различныя выраженія*. Такимъ образомъ, самое раннее происхождение, которое можно приписать, *такъ называемому*, символу св. Аѳанасія надобно полагать въ седьмомъ столѣтїи. Тиллемонъ думаетъ, что онъ могъ появиться въ шестомъ столѣтїи, но въ то же время сознается, что нѣкоторыя выраженія его попадаются лишь на соборахъ Испанскихъ, въ седьмомъ вѣкѣ.

Замѣчательно, что первое появленіе его въ исторїи совпадаетъ съ эпохою, когда возбужденъ былъ вопросъ о *Filioque*; и что появленіе это имѣло мѣсто въ Испанїи, на тѣхъ самыхъ Толедскихъ соборахъ, гдѣ ученіе о *Filioque* было провозглашено въ первый разъ. Другой равно достовѣрный и имѣющій высокую важность фактъ состоитъ въ томъ, что ученые вообще допускаютъ, что онъ писанъ по латыни и не могъ происходить отъ грека, не знавшаго этого языка; потому что въ немъ не встрѣчается *еленизмовъ*. Болѣе того, на греческомъ языкѣ существуетъ много различныхъ текстовъ этого символа; а это доказываетъ, что онъ не былъ составленъ на этомъ языкѣ, но переведенъ съ латинскаго многими различными авторами; и что Востокъ принялъ его отъ Запада, за исключеніемъ словъ *Ex Filio*.

Поэтому, *такъ называемый*, символъ св. Аѳанасія не принадлежитъ этому учителю. Онъ появился *не ранѣ* доктрины о *Filioque*; онъ лишь, подобно самому *Filioque*, предшествуетъ девятому вѣку, когда прибавка перешла изъ Испанїи во Францію; *современенъ* доктринѣ о *Filioque*; и по всей вѣроятности заимствовалъ свое происхожденіе въ этой же странѣ и среди подобныхъ же обстоятельствъ. Его не усвоили св. Аѳанасію раньше девятаго вѣка.

Римское богословіе ссылается еще на св. Іоанна Златоустаго, который въ *Словѣ о воплощенїи* (надобно читать: о *рожденїи*) нашего Господа сказалъ: Иисусъ Христосъ пришелъ къ намъ; даровалъ намъ Духа, *который исходитъ отъ Него*, и принялъ нашу плоть. Этотъ текстъ, за исключеніемъ словъ: *который исходитъ отъ него*, которыхъ нѣтъ нигдѣ въ творенїяхъ св. Іоанна Златоустаго,—этотъ текстъ, говоримъ мы, есть подражаніе тому мѣсту, гдѣ св. Константинопольскій па-

тріархъ совершенно просто говоритъ: „Онъ принялъ нашу плоть, и даровалъ намъ Своего Духа“. Надобно обладать большимъ произволомъ, чтобы въ подобной фразѣ видѣть исхождение *ex Filio*.

Теперь вотъ текстъ, приписываемый св. Епифанію и заимствованный изъ творенія подъ названіемъ: *Encoratus*. „Мы должны вѣрить, что Духъ Святой *исходитъ отъ Христа* или отъ двоихъ (отъ Отца и отъ Сына); потому что Іисусъ Христосъ сказалъ: *Который исходитъ отъ Отца, и Онъ прійметъ отъ Моего*“.

Мы раскрыли *Encoratus* св. Епифанія, и мы нашли въ немъ слѣдующее: „Нѣтъ двухъ Сыновъ, ибо Сынъ единороденъ. Такимъ образомъ, Святой Духъ есть Духъ Святой и Духъ Божій, который всегда пребываетъ со Отцемъ и Сыномъ; Онъ не чуждъ божественности, но всегда существуя съ Богомъ, *исходя отъ Отца и заимствуя отъ Сына* (§ VI).

„Духъ *исходитъ отъ Отца и заимствуетъ* отъ Сына (§ VII).

„Духъ Святой тоже есть единый, не усвоая Себѣ ни имени Сына, ни титула Отца, но называясь Духомъ Святымъ и не чуждъ Отцу; ибо Самъ Сынъ назвалъ Его: *Духъ Отца*, и сказалъ: *Который исходитъ отъ Отца и заимствуетъ отъ Моего*“; дабы Онъ не былъ признаваемъ чуждымъ Отцу и Сыну, и дабы знали о Немъ, что *Онъ имѣетъ одну и ту же субстанцію и одно и то же божество*“ (§ VIII).

Изъ этого-то послѣдняго мѣста заимствованъ текстъ *искаженный и поддѣланный* римскимъ богословіемъ. Св. Епифаній приписываетъ въ немъ исхождение только отъ Отца, а римское богословіе усвоаетъ ему ученіе объ исхожденіи *ex Filio*. Совершенно противоположному учить святой епископъ Кипра.

Пичипіосъ осмѣливается еще ссылаться на восточную литургію въ пользу римской ереси о *Filioque*. Одинъ изъ его текстовъ заимствованъ изъ сказанія о св. Діонисіѣ Ареопагитѣ, написаннаго Метафрастомъ; но это сочиненіе не принадлежитъ къ богослужебнымъ восточнымъ книгамъ. Что же говорятъ приводимые имъ тексты? — Говорятъ, что Духъ Святой есть *образъ Сына*; что Іисусъ Христосъ *послалъ* Святого Духа невѣрующимъ народамъ, чтобы обратить ихъ;

что Духъ Святый есть истечение Божества, *текущее* отъ Отца чрезъ Сына на міръ; что Духъ есть Духъ Сына и Отца, что Сынъ посылаетъ Своего Духа въ міръ. Пичипіюсь переводить словами *исходитъ* и *исхожденіе* слова, которыя означаютъ *посланіе* Святого Духа въ міръ. Что же касается евангельскихъ словъ: *который исходитъ* (*exprocedat*), то ихъ ни одного разу нельзя найти употребленными для обозначенія дѣйствія Сына, посылающаго Духа Святаго. Это замѣчаніе тѣмъ болѣе важно, что восточная литургія написана на томъ же языкѣ, какъ и Евангеліе. Если бы творцы этой литургіи хотѣли выразить *исхожденіе ex Filio*: то какъ понять, что они не употребили слова, которое въ Евангеліи означаетъ *исхожденіе*? Но они не употребили его ни одного разу для обозначенія дѣйствія Сына въ отношеніи къ Святому Духу. Все это не мѣшаетъ однако же писателю повсюду видѣть здѣсь *исхожденіе*.—Духъ Святый обладаетъ одною и тою же сущностью со Отцомъ и Сыномъ; Онъ заимствуетъ отъ Сына, Который есть *существенная истина*, *эту истину* для сообщенія міру вѣдѣнія о Немъ; посредствомъ принесенной Имъ въ міръ истины, Духъ Святый есть образъ Сына. Который есть истина. Вотъ все ученіе, вытекающее изъ общественныхъ молитвъ Восточной церкви. Что же касается *исхожденія ex Filio*, то въ нихъ нельзя находить ни единого слова, относящагося къ этому.

Закончимъ это перечисленіе поддѣлокъ послѣднею поддѣлкою, составленною новѣйшимъ римскимъ богословомъ и приведенною имъ изъ сочиненія русскаго епископа.

Въ сочиненіи подъ заглавіемъ: *Опытъ согласенія латинской церкви съ церковію греческою, не возсоединенною*, аббатъ Тиллоа, докторъ богословія и каноническаго права, писатель очень извѣстный во Франціи среди ультрамонтанской партіи, пытался доказать римскую ересь о *Filioque* при помощи подложныхъ текстовъ. Онъ ссылается наконецъ на исповѣданіе вѣры, которое приписываетъ Русской церкви. Приводимъ его слова: „Именно преосвященный Макарій, безъ сомнѣнія, вопреки своему желанію, доставляетъ мнѣ это свидѣтельство. Въ своемъ *Православномъ Богословіи* онъ приводитъ исповѣданіе вѣры со-

вершенно извѣстное, напечатанное много разъ, и для большей достовѣрности русскій богословъ *указываетъ изданіе, которое онъ предпочитаетъ; это изданіе Киммеля*, оно помѣщено въ *Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, изданныя графомъ Протассовымъ и обнародованныя въ Іенѣ въ 1843 г. Я раскрываю книгу на *указаномъ преосвященнымъ Макаріемъ мѣстѣ* и читаю.... „Слѣдуютъ два мѣста, извлеченныя изъ *перваго исповѣданія вѣры*; усвояемаго Геннадію, патріарху Константинопольскому, въ которыхъ въ самомъ дѣлѣ говорится *объ исхожденіи отъ Отца и Сына*.

Прежде, чѣмъ займемся опредѣленіемъ значенія и подлинности спорнаго *исповѣданія вѣры*, мы должны предварительно изслѣдовать—дѣйствительно ли преосвященный Макарій въ своемъ *Православномъ Богословіи* признаетъ его принятымъ Русскою Церковію; указываетъ ли онъ мѣста, приводимыя аббатомъ Тиллоа; рекомендуетъ ли онъ изданіе Киммеля? Нашъ докторъ утверждаетъ это; мы же утверждаемъ, что надобно потерять всякій стыдъ, чтобы осмѣлиться высказать это. Нашъ докторъ по понятной причинѣ не указалъ мѣста, въ которомъ преосвященный Макарій говоритъ о спорномъ *исповѣданіи вѣры*. Мы приведемъ точныя указанія, и ихъ можно провѣрить. Ученый и уважаемый епископъ-богословъ говоритъ объ этомъ не въ *Православномъ Богословіи*, а въ *Введеніи въ православное богословіе*, которое составляетъ отдѣльное твореніе. Во второй части этого творенія подъ заглавіемъ: *Источники православнаго богословія*, ученый богословъ говоритъ *объ изложеніяхъ вѣры*. Эти *изложенія* суть двухъ родовъ: 1) изложенія, принадлежащія древней, непогрѣшимой вселенской церкви; 2) изложенія, принадлежащія частнымъ церквамъ и *имѣющія важность постолыку, поскольку они согласны съ первыми*. Между *изложеніями* втораго рода онъ различаетъ тѣ, которыя общи всей Восточной Церкви и тѣ, которыя принадлежать частной Русской Церкви. Какъ на общія всей Восточной Церкви онъ указываетъ на два изложенія вѣры, которыя не имѣютъ никакого отношенія къ изложенію, цитуемому аббатомъ Тиллоа; за тѣмъ указываетъ на изложенія, содержащіяся въ *епископскихъ сло-*

вахъ; въ *Догматическихъ вопросахъ* для евреевъ и саррацинтъ, вступающихъ въ церковь; въ *исповѣданіи вѣры*, произносимомъ членами другихъ церквей при вступленіи въ Церковь Православную; въ *формуль отлученія*. Никакое изъ этихъ изложеній вѣры не имѣетъ отношенія къ изложенію, цитуемому аббатомъ Тиллоа.

Изложенія, на которыя преосвященный Макарій указываетъ какъ на принадлежащія въ частности Русской Церкви, суть: 1) *Большой катехизисъ*, составленный московскимъ митрополитомъ Филаретомъ и обнародованный Свят. Синодомъ; 2) полемическія сочиненія, издавныя тою же властію, каковы: *Разговоръ (между испытующимъ и утѣреннымъ)*, составленный московскимъ митрополитомъ Филаретомъ; *Камень вѣры* и пр.

Преосвященный за тѣмъ замѣчаетъ въ примѣчаніи, что символическими книгами церкви можно признавать только изложеніе вѣры, обнародованное всѣми тѣми, которые стоятъ во главѣ этой церкви, а не какимъ либо частнымъ епископомъ, какова бы ни была его знаменитость. „Вотъ почему, присовокупляетъ онъ, чужестранные богословы тяжело ошибаются, когда въ числѣ символическихъ книгъ Восточной Церкви помѣщаютъ и пр. и пр.“ Ученый богословъ, приведши нѣсколько примѣровъ исповѣданія вѣры чисто частныхъ, выражается слѣдующимъ образомъ: „Ошибно поступилъ недавно Киммель изданіемъ своего труда подъ названіемъ: *Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, Ienae 1848. (*Introduction à la theologie orthodoxe*, p. 609, edition de Paris, 1857).

Такимъ образомъ, преосвященный Макарій порицаетъ Киммеля за указаніе на изложенія вѣры Восточной Церкви такихъ твореній, которыя не заслуживаютъ этого наименованія. Онъ не упоминаетъ въ числѣ исповѣданій вѣры Восточной Церкви вообще, ни Русской Церкви въ частности, *первое исповѣданіе вѣры*, приписываемое Геннадію и помѣщенное въ сборникъ Киммеля; онъ тщательно указываетъ, что частныя исповѣданія вѣры не могутъ принадлежать Церквамъ; а аббатъ Тиллоа заявляетъ, что преосвященный Макарій признаетъ исповѣданіемъ вѣры Русской Церкви *первое исповѣданіе* Геннадія, изъ кото-

раго онъ приводить извлеченія; и будто онъ рекомендуетъ изданіе Киммеля!

Какъ назвать подобный поступокъ? И присвоивши ученому русскому богослову нѣчто противоположное тому, чему онъ учить, аббатъ Тиллоа осмѣливается выражаться слѣдующимъ образомъ: „Послѣ подобнаго признанія со стороны преосвященнаго Макарія нельзя не удивляться, что ученый прелать *посвятилъ* болѣе ста страницъ своего богословія на доказательство ученія, діаметрально противоположнаго ученію *исповѣданія вѣры*, которое онъ одобряетъ и признаетъ православнымъ“! Какое безстыдство въ этихъ прискорбныхъ и злыхъ словахъ! Но аббатъ Тиллоа превосходитъ самого себя еще въ слѣдующихъ своихъ выраженіяхъ: „Подобное противорѣчіе у прелата, справедливо признаваемого ученѣйшимъ богословомъ Русской Церкви, было бы не объяснимымъ, если бы мы не знали, что *предразсудки секты, даже у богослова, весьма часто имѣютъ болѣе власти надъ умомъ, чѣмъ логика*“.

Вотъ достойный королларій самой грубой лжи, который называется въ ультрамонтанскихъ сочиненіяхъ, столь богатыхъ однако же поддѣлками и позорными обвиненіями.

Что же касается *исповѣданія вѣры*, приводимаго аббатомъ Тиллоа, то можно предложить себѣ слѣдующій вопросъ: Кто авторъ его? Киммель обнаружилъ два исповѣданія, которыя онъ приписываетъ Геннадію, патріарху Константинопольскому. Первое исповѣданіе изложено въ формѣ разговора между патріархомъ и султаномъ Магометомъ. Изъ него то аббатъ Тиллоа извлекъ тесты, благопріятныя *исхожденію ex Filio*. Во второмъ, изложенномъ въ формѣ разсужденія, представлено ученіе совершенно противоположное *исхожденію ex Filio*. Киммель не доказалъ подлинности ни того, ни другаго. На 8-й страницѣ своихъ *Prolegomena* онъ говоритъ, не представляя однако же доказательствъ, „что повидимому патріархъ написалъ первое исповѣданіе *вѣры*; и когда за тѣмъ султанъ потребовалъ отъ него *писменнаго изложенія*, то патріархъ *исправилъ* (*retracta*) *его, сократилъ* и кажется обнаружилъ въ этой послѣдней

формѣ". Что означаютъ эти слова протестантскаго профессора? Какую гарантію подлинности представляютъ они?

Фактъ достовѣрный, и его никто не можетъ оспаривать, что Григорій Схоларій, ставшій патріархомъ послѣ Геннадія и показавшій себя нѣсколько слабымъ на соборѣ Флорентійскомъ, столь открыто объявилъ себя въ пользу восточнаго ученія послѣ своего возвращенія въ Константинополь, что самъ Маркъ Ефесскій поручилъ ему заботу о православіи послѣ своей смерти; достовѣрно также, что Григорій Схоларій, не будучи еще патріархомъ, заявилъ себя достойнымъ соперникомъ Марка Ефесскаго, надъ которымъ онъ произнесъ надгробное слово и для котораго составилъ эпитафію. Можно ли повѣрить, чтобы этотъ мужественный защитникъ восточнаго ученія, этотъ противникъ латинизма составилъ исповѣданіе вѣры, въ которомъ представлялся бы расположеннымъ трактовать объ *исхожденіи ex Filio*?

Такимъ образомъ, *первое исповѣданіе вѣры*, усвояемое Геннадію, не можетъ принадлежать ему. Если бы даже оно было его, то все же оно не имѣло бы значенія исповѣданія вѣры всей Церкви. Итакъ аббатъ Тиллоа принялъ апокрифическое сочиненіе въ серьезномъ смыслѣ, и измѣнилъ первому долгу честнаго писателя, когда сталъ утверждать, будто преосвященный Макарій выдалъ этотъ апокрифъ за сочиненіе патріарха и за исповѣданіе православной вѣры, признаваемое Русскою Церковію.

Послѣ всего сказаннаго нами въ нашемъ трудѣ, мы имѣемъ право вывести слѣдующія два заключенія:

1. Каѳолическое преданіе проповѣдуетъ ученіе, совершенно противоположное ученію Римской Церкви объ исхожденіи Святаго Духа.

2. Римскіе богословы могутъ ссылаться на это преданіе, лишь измѣняя смыслъ текстовъ и искажая ихъ.

Третья папская ересь, или ученіе папъ о воплощеніи.

Не думаемъ, чтобы на разумныхъ основаніяхъ можно было оспаривать то, что мы обосновали относительно папской ереси о Святой Троицѣ. Мнимыя философскія теоріи, съ помощію которыхъ пытались оправдать прибавку къ символу *Filioque*, не выдерживаютъ критики. Съ трудомъ можно понять даже то, что пытались приводить подобнаго рода доказательства въ Церкви, которая учитъ, что Троичность есть непостижимая тайна и что традиціонное доказательство есть единственно допустимое когда дѣло идетъ объ утвержденіи этого откровеннаго догмата.

Мы не будемъ терять времени на опроверженіе теорій, относящихся къ непостижимому догмату. Мы пользовались единственно разумнымъ методомъ при его изложеніи, во всѣхъ отношеніяхъ и во всѣхъ его частностяхъ; мы пользовались непрерывнымъ преданіемъ христіанской церкви.

Папскій догматъ противоположенъ этому преданію, поэтому онъ есть ересь.

Отъ перваго основнаго догмата христіанства переходимъ ко второму, то есть къ таинству Воплощенія. Папство ввело въ Западныя Церкви многія ереси, разрушительныя для этого догмата.

Изложимъ прежде всего, въ чемъ догматъ этотъ состоитъ. Всѣ христіанскія церкви исповѣдовали и исповѣдуютъ, что Слово, второе Лице Троицы, стало человѣкомъ; что Оно приняло человѣческое тѣло и человѣческую душу; что Оно явилось въ міръ подъ именемъ *Иисуса*, съ *качествомъ* Христа.

Такимъ образомъ, во Христѣ Иисусѣ двѣ природы, божеская и человѣческая. Однако же существуетъ только *единный Иисусъ Христосъ*, то есть, *единое Лице* въ Немъ. Это Лице есть Лице Слова, такъ что Иисусъ Христосъ, Бого-человѣкъ, по всей справедливости именуется *Сыномъ Божиимъ*.

Изъ того, что въ Иисусѣ Христѣ *пребываетъ только одно Лице* и что это Лице есть божественное слѣдуетъ, что Ему

должно поклоняться, то есть, Ему должно воздавать культъ служенія, который приличествуетъ только Богу.

Несторій противорѣчилъ этому христіанскому ученію. Онъ не осмѣливался, подобно древнимъ гностикамъ, открыто утверждать, будто въ Иисусѣ Христѣ существуетъ *два Лица*, но онъ приписывалъ каждой изъ двухъ природъ состояніе столь различное, что отсюда легко можно было заключить о его призваніи каждой природы (особенно) Личностію. Онъ доходилъ даже до такого отдѣленія человѣческой природы отъ природы Божественной, что полагалъ, будто Божество должно быть покланяемо отдѣльно отъ человѣчества.

Когда въ единомъ Лицѣ Иисуса Христа отдѣлять человѣчество отъ Божества, то станетъ очевидно, что это человѣчество не заслуживаетъ культа поклоненія, обязательнаго только въ отношеніи къ Богу; потому что, будучи отдѣлено отъ Божества, человѣчество есть твореніе и не есть Богъ. Къ этому то выводу доходилъ Несторій, который изъ человѣка въ Иисусѣ Христѣ хотѣлъ сдѣлать человѣческую личность, отличную отъ Личности Божественной.

Чтобы отвергнуть эту ересь, Церковь должна была провозгласить *единое поклоненіе*, приличествующее Иисусу Христу; потому что у Него существуетъ только одно Лице, которое есть Сынъ Божій. Таково было рѣшеніе Ефесскаго вселенскаго собора.

Пятый и шестой вселенскіе соборы провозгласили ту же истину, сообразно съ ученіемъ первенствующей Церкви, коей св. Аѳанасій былъ органомъ, когда сказалъ: „Мы почитаемъ не тварный предметъ, но Господа всѣхъ твореній, Слово Божіе, ставшее плотію; хотя самая плоть, разсматриваемая въ отдѣльности, составляетъ часть сотворенныхъ предметовъ, однако же она сдѣлалась тѣломъ Бога; мы не поклоняемся этому тѣлу, отдѣляя его отъ Слова; равнымъ образомъ, мы не отдѣляемъ Слова отъ тѣла, когда хотимъ поклоняться Ему; но зная, что *Слово стало плотію*, мы признаемъ Слово Богомъ, существующимъ во плоти“ (св. Аѳан. *Epist. ad Adelph.*, § 3). Таковъ былъ догматъ, опредѣленный на вселенскихъ соборахъ и принимаемый всѣми церквами, включая сюда и Римъ.

Намъ нѣтъ надобности распространяться болѣе въ доказательствахъ этого члена вѣры, который не былъ отвергаемъ. Чтобы доказать, что папство впало въ ересь относительно этого члена, мы должны только показать, что къ ученію общепринятому оно присоединило частное ученіе, которое кореннымъ образомъ извращаетъ догматъ единства Лица Иисуса Христа; что оно не поклоняется Иисусу Христу единымъ поклоненіемъ, обязательнымъ въ отношеніи къ его божественной Личности; что оно возсылаетъ спеціальнѣйшій культъ Его чело-вѣчеству и даже части Его тѣла, именно сердцу; и что оно воздастъ этому сердцу, совершивши отвлеченіе отъ Божественной Личности, культъ поклоненія.

Если мы докажемъ этотъ фактъ, то отсюда надобно заключить, что папство преподавало и внушило Западнымъ церквамъ ересь, болѣе достойную сожалѣнія, чѣмъ ересь несторіанская.

Для пониманія того, что мы хотимъ доказать, необходимо сказать нѣсколько словъ о началѣ культа *Священнаго — Сердца*.

Первый богословъ, который сталъ проповѣдывать этотъ культъ, былъ іезуитъ по имени Ля-Коломбьеръ, умершій въ 1682 году. Онъ былъ духовникомъ одной монахини изъ конгрегации, извѣстной подъ названіемъ: *Посыщенія пресвятою Богородицею св. Емисветы*; эта монахиня называлась Марія Алякокъ. Патеръ Ля-Коломбьеръ приписалъ этой своей духовной дочери множество откровеній, которыя изъ его бумагъ перешли во многія публикаціи, сдѣланныя іезуитами, и въ самое жизнеописаніе Маріи Алякокъ, обнародованное Лянже, епископомъ Соассонскимъ, епископомъ—іезуитомъ, какой когда—либо существовалъ.

Когда Лянже обнародовалъ это жизнеописаніе, то произошелъ такой скандалъ, что, вмѣстѣ съ приходскимъ священникомъ при церкви св. Сульпиція въ Парижѣ, его братомъ, онъ поспѣшилъ уничтожить экземпляры. Однако же нѣкоторые были проданы и появились въ италіанскомъ переводѣ. Папа Климентъ немедленно осудилъ ихъ въ 1772 году.

Марія Алякокъ умерла въ 1690 году монахиней монастыря Парай-ле-Моньяль, въ діоцезіи Отюнской.

На основаніи этихъ данныхъ очевидно, что культъ *Священнаго*

— *Сердца* не доходить до глубокой древности; къ концу восемнадцатаго столѣтія папство еще не благопріятствовало ему.

Но іезуиты, со времени этой эпохи, дѣйствовали такъ ловко, что культъ, пользовавшійся ихъ преимущественно любовью, сталъ быстро распространяться. Очевидно, цѣлю ихъ было установить несторіанизмъ. Двое изъ ихъ патеровъ, Гардуинъ и Беррюэ, учили этой ереси. Между тѣмъ, когда епископы, въ союзѣ съ папою, осудили сочиненія этого послѣдняго писателя, добрые отцы (іезуиты) тайно пустили въ обращеніе второе изданіе ихъ ¹⁾. Не смѣя открыто нападать на церковный авторитетъ при посредствѣ богословскаго ученія, очевидно еретическаго, іезуиты прибѣгли къ *богомолію*, чтобы внушить свое заблужденіе подъ благочестивою видимостію, и при посредствѣ своихъ сверхъ-естественныхъ разсказовъ сообщить (своему ученію) какъ-бы божественное освященіе. Беррюэ былъ забытъ; патеръ же Ля-Коломбріеръ и Марія Алякокъ повели дѣло болѣе вѣрнымъ путемъ къ той же цѣли.

Марія Алякокъ заявила, что почитаніе Священнаго—Сердца ей дано въ откровеніи. Однажды, когда она молилась предъ принятіемъ причащенія, Іисусъ сказалъ ей, указывая на Свое сердце, что Онъ требуетъ отъ ней, чтобы пятница послѣ праздника Тѣла Господня была посвящена поклоненію Его сердца, въ вознагражденіе за любовь, которую Онъ явилъ къ людямъ. Обратись, продолжалъ Онъ, къ служителю моему, патеру Ля-Коломбьеру, іезуиту; прикажи ему отъ Меня трудиться, сколько ему возможно для установленія этого богомоленія, дабы доставить Моему сердцу эту пріятность. Марія Алякокъ сообщила патеру Ля-Коломбьеру полученное ею божественное порученіе и присовокупила: Іисусъ Христосъ много надѣется на ваше Общество.

Общество іезуитовъ, получивши такимъ образомъ отъ Іисуса Христа порученіе установить богослуженіе Священному—Сердцу, трудилось для этого всѣми своими обычными средствами.

Прежде всего, размножились откровенія, если мы повѣримъ въ этомъ отношеніи патеру Ля-Коломбьеру и историку Лянже.

¹⁾ Въ доказательство этого, см. нашу *Histoire de l'Eglise de France*.

По свидѣтельству ихъ, Марія Алякокъ проводила почти цѣлыя ночи въ радостныхъ (*amoureux*) собесѣдованіяхъ съ своимъ возлюбленнымъ Иисусомъ. Однажды Онъ позволилъ ей склонить свою голову на Его грудь и потребовалъ у ней ея сердце. Она согласилась на это; тогда Иисусъ взялъ его, вложилъ его въ свое, за-тѣмъ возвратилъ ей. Съ тѣхъ поръ она чувствовала постоянную боль въ той сторонѣ, чрезъ которую ея сердце было вынуто и возвращено. Иисусъ посовѣтовалъ ей *пускать кровь, когда боль будетъ дѣлаться очень сильною*.

Марія Алякокъ отдала свое сердце Иисусу формальнымъ актомъ, который она подписала своею кровью слѣдующимъ образомъ: „Сестра Маргарита Марія, ученица божественной любви обожаемаго (*adorable*) Иисуса“. Въ вознагражденіе за этотъ актъ Иисусъ совершилъ другой актъ, коимъ поставилъ ее на слѣдницею Своего сердца временною и вѣчною. „Не будь скупа, сказалъ Онъ ей, Я позволяю тебѣ располагать сердцемъ по своему произволу; ты будешь утѣшеніемъ (*le jouet*) Моей доброй радости“. Послѣ этихъ словъ Марія Алякокъ взяла перочинный ножичекъ и начертила на своей груди имя Иисуса большими и глубокими буквами.

Однажды явилась ей Пресвятая Дѣва, держа на своихъ рукахъ младенца Иисуса. Она позволила ей ласкать Его и держать на своихъ рукахъ. Между другими интересными предметами Марія Алякокъ сказала Иисусу, что она желаетъ быть въ плѣну Его сердца, пока не выплатитъ весь свой долгъ.

Ляже очень много распространяется о брачныхъ обѣтахъ (*promesse de mariage*), произнесенныхъ Иисусомъ и Маріею Алякокъ, объ обрученіи и вѣнчаніи. Уваженіе къ нашимъ читателямъ запрещаетъ намъ приводить выраженія, которыми пользуется епископъ іезуитъ.

Сестры Марія Алякокъ, какъ кажется, не имѣли такой горячности, какъ это было желательно. Но богослуженіе Священному—Сердцу восполняло все остальное. Такимъ образомъ, въ виду этого богослуженія діаволъ принужденъ былъ оставить монастырь, хотя не безъ нѣкотораго поврежденія завѣсы и желѣзныхъ прутьевъ рѣшотки на хорахъ. Онъ *долженъ былъ*, по крайней мѣрѣ, совершить шалость, оставляя эти мѣста.

*Серьезный историкъ Лянже безъ смѣха рассказываетъ эти прекрасныя вещи. Онъ увѣдомляетъ насъ, что въ первую пятницу каждаго мѣсяца боль въ боку его героини была столь острою, что она пускала себѣ кровь, какъ посовѣтоваль ей это дѣлать Иисусъ. Лянже не подумаль только о томъ, что такъ какъ кровопусканіе практиковалось каждый мѣсяцъ, начиная съ 1674 года и до самой смерти Маріи Алякокъ въ 1690 году: то отсюда слѣдуетъ, что она пускала себѣ кровь *больше двухъ сотъ разъ* въ честь Священнаго Сердца. Если она не умерла отъ такого обращенія съ собою, то, безъ сомнѣнія, это тоже было чудомъ.*

Иезуиты, сообщая небесное происхожденіе богослуженію Священнаго—Сердца, воспользовались этимъ обстоятельствомъ для распространенія другихъ доктринъ своей проповѣди. Сколько добрые отцы строги къ тѣмъ, которые не любятъ ихъ Общества, столько же снисходительны къ остальнымъ. Если добродѣтели первыхъ не приводятъ ихъ ко спасенію, то и грѣхи вторыхъ не могутъ вредить имъ, коль скоро они любятъ благочестивое Общество. Такъ Марія Алякокъ видѣла однажды чистилище и была столь счастлива, что замѣтила тамъ множество душъ, имѣвшихъ на себѣ лишь слѣдующую вывѣску: *Она не ненавидѣла Господа* (Читайте: Общества Иисуса). Если для спасенія достаточно только не ненавидѣть Господа, проходя чрезъ чистилище, то очевидно, что осужденными окажутся лишь тѣ, которые ненавидятъ святое Общество.

Непорочное зачатіе по необходимости должно было получить рекомендацію отъ Священнаго—Сердца. Марія Алякокъ вселяла въ душу это зачатіе посредствомъ маленькихъ записокъ, которыя надобно было глотать подъ видомъ пилюль. Поэтому она писала своему брату, который былъ священникомъ: „Мы обѣщали, что вы будете принимать записочки, которыя я вамъ посылаю, каждый день по одной, натошакъ, и будете служить или закажете служить девять мессъ, въ теченіе девяти субботъ, въ честь Непорочнаго—Зачатія, и столько же мессъ Страстей, въ теченіе девяти пятницъ, въ честь Священнаго—Сердца. Я думаю, что никто не погибнетъ изъ тѣхъ, которые посвящаютъ себя ему исключительнымъ образомъ“.

Извѣстно, что іезуиты очень щедры на спасеніе для всѣхъ тѣхъ, которые соглашаются смѣло слѣдовать ихъ приказаніямъ. Кровь Искупителя ничего не значитъ въ дѣлѣ спасенія чело-вѣка съ тѣхъ поръ, какъ обращеніе къ Священному—Сердцу и къ Непорочному—Зачатію доставляетъ вамъ увѣренность въ спасеніи.

Мы еще возвратимся къ этому предмету по поводу ересей Римской церкви, противорѣчащихъ ученію католической Церкви объ искупленіи.

Мы могли бы привести множество чудесъ, очень странныхъ, рассказываемыхъ *сердцеклонниками* въ подтвержденіе божественнаго происхожденія проповѣдуемаго ими ихъ культа ¹⁾: но бесполезно стараться доказывать, что несторіанская ересь, скрываемая подъ видомъ богослуженія Священному—Сердцу, выдается за откровеніе божественное; никто не оспариваетъ этого въ Римской церкви, въ особенности же теперь, когда, по милости Пія IX, Марія Алякокъ причислена къ лику святыхъ.

Чтобы доказать, что плотное сердце Іисуса дѣйствительно составляетъ предметъ культа, достаточно бросить общій взглядъ на первую попавшуюся книгу по поводу этого богослуженія. Въ ней можно прочесть, напримѣръ: „Сердце Іисуса, щедрое къ призывающимъ тебя! Сердце Іисуса, умиловленіе за наши грѣхи и пр. и пр., заступись за насъ!“ Его призываютъ съ неба, въ евхаристіи, повсюду, гдѣ помѣщаютъ Іисуса Христа; оно имѣетъ свои частныя молитвы, изъ него дѣлаютъ отдѣльный предметъ, который посвящаютъ Отцу, Сыну и Святому Духу; говорятъ о его *біеніяхъ* и *расширеніяхъ*; утверждаютъ, что оно составлено изъ крови Давида; что оно соткано изъ фибръ удивительной чувствительности; что его движенія тихи и пр. и пр. ²⁾.

Одинъ іезуитъ, патеръ Галифе, старался оправдать культъ Священнаго—Сердца культомъ Римской церкви, воздаваемымъ

¹⁾ Для этого надобно читать сочиненіе Лянже: *Житіе Маріи Алякокъ*; а также: *Культъ божественной любви или богослуженіе Священному—Сердцу Іисуса*. Со времени появленія этихъ двухъ сочиненій изданы сотни еще болѣе смѣшныхъ и еще болѣе еретическихъ сочиненій сравнительно другъ съ другомъ.

²⁾ Сборникъ различныхъ благочестивыхъ упражненій въ честь святѣйшаго Сердца Іисуса; *Богослуженіе Священному—Сердцу* и пр. и пр.

тѣлу Иисуса Христа въ праздникъ Святаго Таинства (Евхаристіи), обыкновенно называемаго простымъ народомъ Праздникомъ — Божіимъ. Достоѣрно, что этотъ праздникъ въ римскихъ богослужебныхъ книгахъ названъ: *Festum Corporis, Праздникомъ Тѣла*. На основаніи этого, патеръ Галифе разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: „Единственный и подлинный предметъ Праздника — Божія есть *плоть Иисуса Христа*; отсюда надобно заключить, что *праздникъ этотъ установленъ собственно не въ честь Иисуса Христа, но въ честь Его плоти, Его тѣла, Его крови*; потому что ни душа, ни божество, ни Лице не составляютъ дѣйствительнаго предмета этого праздника. Прямой и непосредственный предметъ его есть *плоть святѣйшаго Иисуса Христа въ таинствѣ евхаристіи*“¹⁾.

Патеръ Галифе разсуждаетъ правильно. Въ самомъ дѣлѣ, если Римская церковь установила праздникъ *тѣла* Иисуса Христа безотносительно къ Божественной Личности; то она могла установить и праздникъ Священнаго Сердца. Только изъ разсужденій патера Галифе слѣдуютъ два доказательства, вмѣсто одного, въ подтвержденіе несторіанства Римской церкви.

Въ Римѣ не предаются иллюзіямъ относительно еретическаго характера богослуженія Священному Сердцу. Такъ, когда іезуиты требовали установленія праздника Священнаго Сердца, то ихъ требованіе было отвергнуто Конгрегаціею Обрядовъ. Послѣ этой неудачи, испытанной ими въ 1797 году, іезуиты выжидали тридцать лѣтъ, чтобы возобновить свое требованіе; и они широко воспользовались этою отсрочкою для распространенія новаго богослуженія среди народа невѣжественнаго, но набожнаго. Образки, модели, маленькія книжечки, чудеса, пророчества, проповѣди, увѣщанія на исповѣди, конгрегаціи, всѣ тѣ средства, которыми іезуиты готовятъ къ желательнымъ имъ ученіямъ, были употреблены ими. Когда такимъ образомъ почва была подготовлена, тотъ-часъ адресованы были два требованія для установленія этого праздника, въ 1727 году и въ 1729 году.

Конгрегація Обрядовъ имѣла тогда попечителемъ обрядовъ

¹⁾ *Богослуженіе Священному — Сердцу*, кн. II, гл. 2.

вѣры Проспера Лямбертини, который сдѣлался въ послѣдствіи папою Бенедиктомъ XIV. Онъ былъ знающій человѣкъ и немножко іезуитъ. Онъ отвергъ требованіе іезуитовъ. Онъ же сохранилъ подробности этого дѣла въ сочиненіи подъ названіемъ: *Канонизація святыхъ*. Если требуютъ, говоритъ онъ, праздника Священнаго — Сердца Іисуса, то почему не требуютъ также праздника для *священнаго бока*, для *священныхъ очей*, и даже для *сердца Пресвятой Дѣвы*?

Этотъ послѣдній культъ теперь уже въ обычаѣ въ Римской церкви. Бенедиктъ XIV не сомнѣвался, что признаваемое имъ смѣшнымъ не можетъ быть устанавливаемо Богомъ.

Неудача іезуитовъ не обезкуражила ихъ. Чудеса умножились; въ особенности іезуиты надѣлали много шуму по поводу моровой язвы въ Марсели. Въ 1722 году Марсель имѣла епископомъ прежняго іезуита, по имени Бельзюнка, который, подобно многимъ другимъ, вышелъ изъ общества, чтобы лучше служить ему въ епископствѣ ¹⁾. Ему внушили идею посвятить свой епископскій городъ Священному — Сердцу, чтобы остановить заразу. Онъ совершилъ это посвященіе съ большою торжественностію. Какой же былъ результатъ этого? Римъ не былъ тронутъ этимъ; іезуитъ Галифе и Лянже, современники празднества, робко говорятъ, что зараза *начала уменьшаться*, со дня посвященія. Но требовалось нѣчто болѣе положительное; вотъ почему Друа, епископъ Тулскій, превозносимый Лянже, увѣрялъ въ 1763 г., что заразительная болѣзнь прекратилась въ самый день посвященія. Въ 1823 году, преосвященный Келенъ, архіепископъ Парижскій, утверждалъ уже, что зараза прекратилась мгновенно.

Теперь въ Римской Церкви всѣ признаютъ это *миновенное* чудо. Этотъ фактъ, прекрасно эксплуатированный, много поспособствовалъ къ распространенію новаго богослуженія и подготовилъ установленіе празднества.

Два папы, друзья іезуитовъ, Климентъ XI и Климентъ XIII,

¹⁾ Извѣстно, что іезуиты одарены такою удивительною неискательностію, что оставаясь іезуитами, не могутъ быть епископами; однако же существуетъ множество средствъ оставаться іезуитомъ и войти въ сдѣлку съ небомъ и неискательностію.

первые сдѣлали уступки. Этотъ послѣдній позволилъ адресовать къ себѣ письма отъ нѣкоторыхъ польскихъ епископовъ; онъ предполагалъ, что получилъ письмо и отъ Филиппа V, Испанскаго короля, который, узнавши объ этомъ, объявилъ, что мнимое письмо это есть подложное. Иезуиты, папа и его министр Торрежіани были замѣшаны въ этомъ темномъ заговорѣ. Однако же, Климентъ XIII не осмѣлился установить праздникъ въ честь *матеріальнаго* сердца Іисуса Христа; онъ авторизировалъ въ 1765 году лишь праздникъ въ честь *символическаго сердца*, то есть, любви Спасителя къ людямъ. Тѣмъ не менѣе его декретъ былъ толкуемъ Фюмелемъ, епископомъ Лодевскимъ, въ смыслѣ культа, воздаваемого матеріальному сердцу. Римъ вмѣшался въ это дѣло посредствомъ своего органа, канониста Блази, который въ 1771 году обнародовалъ разсужденіе съ цѣлію доказать, что культъ матеріальнаго сердца не былъ авторизованъ. За тѣмъ папа Пій VI сдѣлалъ подобное же заявленіе.

Все это очевидно доказываетъ, что Римъ не предавался иллюзіямъ касательно характера новаго культа и скрываемой имъ ереси. Чтобы уклониться отъ этой ереси, сердцепоклонники придумали говорить, будто они поклоняются сердцу потому, что оно ипостасно соединено съ божествомъ; но они не замѣтили, что, говоря это, выражаются подобно Несторію, который *поклонялся явленному, но приписывалъ сокровеннаго*. Въ самомъ дѣлѣ, въ ихъ глазахъ именно матеріальное сердце всегда было прямымъ предметомъ новаго культа. Правда они не осмѣливались говорить съ иезуитомъ Берриеромъ: „*Iesu Christi humanitas est in se directe et in recto adoranda et cultu latrīae prosequenda*“; тѣмъ не менѣе изъ *лицетвореннаго* матеріальнаго сердца сдѣлали прямой предметъ своего культа; и именно ему возсылаютъ свои молитвы. Наконецъ, обращаясь къ началу богослуженія въ честь его, очевидно, что именно матеріальное сердце есть исключительный предметъ культа. Патеръ Галифе утверждаетъ это слѣдующимъ образомъ: „Дѣло идетъ о сердцѣ Іисуса Христа въ собственномъ и естественномъ значеніи и ни коимъ образомъ, не въ метафорическомъ. Іисусъ Христосъ говоритъ о Своемъ реальномъ сердцѣ (въ откровеніяхъ Маріи

Алякокъ); это явно изъ дѣйствія, коимъ Онъ открылъ Свое сердце и показалъ его ей; Онъ говоритъ о сердцѣ, которое открываетъ и которое показываетъ; Онъ желаетъ, чтобы это сердце читли и чтобы составили ему праздникъ. Нельзя иначе принимать слово *сердце*, повторяемое много разъ въ этомъ откровеніи, не дѣлая явнаго насилія словамъ и дѣйствіямъ Иисуса Христа. Наконецъ, изъ всей жизни достопочтенной матери Маргариты (Маріи Алякокъ) явно, что при всѣхъ случаяхъ, когда она говоритъ объ этомъ богослуженіи, всегда принимаетъ сердце Иисуса въ натуральномъ смыслѣ. Итакъ, вотъ *чувственный предметъ*¹⁾, поклоненіе коему Иисусъ Христосъ желаетъ установить.

Доктрина патера Галифе, которая принадлежитъ всѣмъ сердцепоклонникамъ, побѣдила папскія ограниченія.

Большинство епископовъ къ концу XVIII вѣка, разослали приказанія учредить въ ихъ діоцезіяхъ культъ Священнаго—Сердца, и указывали на матеріальное сердце, какъ на предметъ культа; они составили богослужебныя дѣйствія, которыя внесены были въ бревиаріи и миссалы ихъ діоцезій; они позволили распространять книжечки, молитвы, *благодѣтельные упражненія*, въ коихъ матеріальное сердце возможно яснымъ образомъ представляемо было предметомъ обожанія.

Послѣ французской революціи, почитаніе Священнаго—Сердца сдѣлалось сборнымъ лозунгомъ всѣхъ тѣхъ, которые объявили себя за *тронъ и алтарь*; образовались обширныя ассоціаціи, полу-политическія и полу-религіозныя; культъ Священнаго—Сердца пріобрѣлъ такимъ образомъ новую важность, и по мѣрѣ своего распространенія съ меньшею осторожностію сталъ высказываться въ несторіанскомъ смыслѣ. Папы пошли по тому же пути. Индульгенціи новаго культа были удивительны; утверждали, что новое поклоненіе предназначено побѣдить нечестіе, какъ если бы всѣ отказавшіеся быть учениками Иисуса Христа должны были сдѣлаться учениками Маріи Алякокъ.

Въ наше время Марія Алякокъ внесена Піемъ IX въ каталогъ святыхъ. Это причисленіе къ лику святыхъ есть пря-

¹⁾ О превосходномъ поклоненіи обожаемаю сердца Иисуса Христа.

мое одобреніе ея откровеній и ея ученія. И такъ какъ невозможно питать ни малѣйшаго сомнѣнія—въ какомъ смыслѣ Марія Алякоктъ понимала *сердце* Иисуса Христа: то очевидно, что Римъ оставилъ богословскія различенія Климента XIII и Пія VI, желая провозгласить матеріальное сердце Иисуса Христа достойнымъ поклоненія, безъ всякаго отношенія къ божественному Лицу, сообразно съ ученіемъ Маріи Алякоктъ, выясненнымъ Коломбьеромъ, Галифе, двумя Лянже—Санскимъ и св. Сульпиція въ Парижѣ, Фюмелемъ, и сотнею другихъ сердцепоклонническихъ докторовъ.

Такимъ образомъ, это ученіе не оставляетъ теперь болѣе ни малѣйшаго сомнѣнія. Мы могли бы привести многія авторитетныя сочиненія, которыя доказали бы это съ очевидностью. Но мы предпочитаемъ дать слово епископу, который недавно ¹⁾ слѣдующимъ образомъ выражался въ пастырскомъ посланіи, обнародованномъ съ цѣлію посвятить свою діоцезію Священному—Сердцу:

„Черезъ нѣсколько дней Церковь, побуждаемая долгомъ своей вѣры и своей любви къ *тѣлу* Спасителя, всегда живущему для насъ въ святой Евхаристіи, *вознесетъ свои особенныя чтенія къ сердцу Иисуса, этому сердцу, всегда бьющемуся за насъ съ нѣжностію и любовію...*

„Въ соотвѣтствіе съ нашею двойною природою, это чтеніе, какъ и всѣ остальные, обладаетъ двойнымъ предметомъ: *однимъ—матеріальнымъ и чувственнымъ, и другимъ—духовнымъ. Это прежде всего почитаніе самаго матеріальнаго сердца Иисуса, по причинѣ его единенія съ божествомъ. Всецѣло все челоучество нашего божественнаго Спасителя, на самомъ дѣлѣ, есть предметъ нашего почитанія...*

„Какъ же поэтому *сердце Иисуса не можетъ быть предметомъ особеннаго культа?* Не только оно соединено съ божествомъ, но не есть ли оно то, что есть самое превосходное въ твореніи? Не есть ли оно самая благородная и святѣйшая часть челоучества Слова, которое стало плотію? Не есть ли оно источникъ Ея физической жизни? Не изъ этого ли сердца

¹⁾ Пастырское посланіе епископа Манекаго, отъ 16 мая 1872 г.

истекли всѣ капли крови, пролитой на крестѣ и даруемой намъ собранною въ евхаристической чашѣ? Это наконецъ сердце, пронзенное на крестѣ копіемъ солдата, не представляетъ ли намъ одну изъ самыхъ трогательныхъ ранъ нашего сладчайшаго Спасителя?...

„Если уже матеріальное сердце Иисуса Христа достойно всякихъ нашихъ хвалений: то что будетъ, когда мы сообразно съ общеупотребительными выраженіями размыслимъ о немъ, какъ о признакѣ, какъ объ эмблемѣ или символѣ безконечной любви вѣчнаго Слова, любви Бога, ставшаго человѣкомъ ради насъ?“

Епископъ, произнесшій подобныя слова, напрасно распространяется о единеніи человѣчества съ Словомъ; онъ и безъ того доказалъ, что человѣчество Иисуса Христа само по себѣ достойно поклоненія (*adorable*); что и тѣло достойно поклоненія; и сердце достойно поклоненія; что они достойны *единого и того же поклоненія*, которое приличествуетъ божественному Лицу.

Справедливо, что Манскій епископъ преподаетъ ученіе, которое не принадлежитъ ему лично; ученіе это есть ученіе его церкви, какъ онъ постарался заявить объ этомъ.

Но это ученіе есть еретическое и было осуждено на двухъ вселенскихъ соборахъ—Ефесскомъ и Константинопольскомъ.

Первый изъ этихъ соборовъ подтвердилъ восьмую анаѳему св. Кирилла, въ которой осуждены тѣ, которые не почитаютъ Эммануила, или божественное Лице Иисуса Христа, *единымъ поклоненіемъ*.

Второй вселенскій Константинопольскій соборъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Если кто говорить, что въ Иисусѣ Христѣ должна быть поклоняема каждая изъ Его природъ, такъ что этимъ вводитъ два поклоненія, одно для Бога, другое для человѣка въ Иисусѣ Христѣ, вмѣсто того, чтобы поклоняться однимъ и единственнымъ поклоненіемъ Слову воплощенному и человѣческой природѣ, сдѣлавшейся Ему своею и собственною, какъ всегда вѣрила и признавала это церковь на основаніи непрерывнаго преданія, то да будетъ анаѳема“.

Сердцеклонники стараются избѣжать этого осужденія, за-

являя, что ихъ поклоненіе относится къ сердцу только по причинѣ ипостаснаго единенія человѣчества съ божествомъ. Несторій прибѣгалъ къ подобной же уверткѣ, когда его укорялъ въ этомъ Θεодоръ Анкирскій въ присутствіи полного Ефесскаго собора; но эта увертка не помѣшала отцамъ осудить его ересь; потому что онъ старался только скрыть раздѣленіе, вводимое имъ въ единое Лице воплощеннаго Слова.

Римская церковь не только раздѣляетъ единое Лице Слова, чтобы воздавать каждой изъ двухъ природъ одинаковое поклоненіе; но раздѣляетъ и самую человѣческую природу, чтобы въ отдѣльности поклоняться матеріальному сердцу Иисуса Христа; поэтому она идетъ далѣе самаго Несторія, и ея ересь еще болѣе чудовищна.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Апрѣля 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

НАГОРНАЯ ПРОПОВѢДЬ.

(Опытъ изъясненія ученія Господа нашего Иисуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени).

(Продолженіе *).

Какъ можно было видѣть уже изъ сказаннаго, разсужденія отрицательныхъ критиковъ нашихъ евангельскихъ повѣствованій страдаютъ еще односторонностію и въ томъ отношеніи, что слова Иисуса Христа, обращенныя къ слушателямъ нагорной проповѣди вообще, — „вы—соль земли“, „вы—свѣтъ міра“, —они а) относятъ только къ однимъ апостоламъ и б) понимаютъ ихъ лишь въ смыслѣ указанія на одну *умственную* и проповѣдническую дѣятельность апостоловъ, ихъ способности, развитіе и т. п. Но такое пониманіе этихъ словъ Спасителя совершенно невѣрно.

Правда, есть и церковные истолкователи евангельской исторіи, которые думаютъ также, что, произнося эти слова, Иисусъ Христосъ будто-бы имѣлъ въ виду только однихъ своихъ апостоловъ, какъ будущихъ проповѣдниковъ евангелія. Изъ русскихъ новѣйшихъ богослововъ такъ думаетъ, напр., *Лопухинъ* ¹⁾; но единомышленниковъ у него крайне немного; да и есть ли они? Насколько мы знаемъ, большинство какъ западно-европейскихъ, такъ и нашихъ русскихъ богослововъ придаетъ словамъ Христа болѣе широкое значеніе и относитъ ихъ не только къ апостоламъ, но и ко всѣмъ истиннымъ послѣдователямъ Иисуса Христа

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 7.

¹⁾ Рукоп. къ Библ. Ист. Нов. Зав. Спб. 1889, стр. 79—80.

вообще. Такъ, у *Михаила* ¹⁾ мы читаемъ: „*Вы* (—соль земли) относится какъ къ ближайшимъ ученикамъ Господа, непосредственно слушавшимъ Его, такъ и ко всѣмъ вообще ученикамъ Христовымъ, истиннымъ христіанамъ“. Также изъясняютъ это мѣсто *Маттеевскій* ²⁾, свящ. *В. Нечиевъ* (нынѣ преосвящ. *Виссаріонъ* ³⁾), *Боголюбовъ* ⁴⁾, изъ западныхъ—*Ольсгаузенъ* ⁵⁾, *Мейеръ* ⁶⁾, *Лянгъ* ⁷⁾, *Неандеръ* ⁸⁾, и мн. др. Само собою понятно, что должно согласиться лишь съ толкованіемъ этихъ богослововъ. Изъ самыхъ словъ Спасителя: „такъ да *свѣтитъ свѣтъ вашъ* предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославили Отца вашего небеснаго“ ясно видно, что Господь имѣлъ въ виду не лица, а дѣла и жизнь Своихъ послѣдователей, не умственную только или проповѣдническую дѣятельность апостоловъ, а по преимуществу нравственную сторону жизни христіанъ вообще. По этому ученію Господа, только тотъ можетъ быть истиннымъ свѣтомъ міра, кто можетъ быть истиннымъ христіаниномъ. Во время произнесенія нагорной проповѣди Іуда Искаріотскій былъ въ числѣ избранныхъ двѣнадцати апостоловъ; но никто не станетъ утверждать, что на немъ исполнились слова Христа и что онъ былъ „солью земли“ или „свѣтомъ міра“. Итакъ, нѣтъ сомнѣнія, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ назвалъ *свѣтомъ міра* и *солью земли* всѣхъ вообще своихъ послѣдователей, которые своею доброю жизнію и дѣлами могутъ свѣтить предъ людьми и прославлять Отца небеснаго. Если же рѣчь Спасителя относилась не только къ ближайшимъ Его ученикамъ или апостоламъ, но и ко всѣмъ истиннымъ христіанамъ вообще и если она касалась не столько умственной, сколько нравственной стороны жизни послѣдователей Христовыхъ,—то какой же смыслъ послѣ этого имѣютъ всѣ нападки отрицательныхъ евангельскихъ критиковъ на умствен-

¹⁾ Толков. Евангеліе. М. 1884. I, стр. 85.

²⁾ Еванг. Ист. Спб. 1890, стр. 329.

³⁾ Душеполез. Чтеніе, 1867, ч. I, стр. 94.

⁴⁾ Рукон. къ толков. чтенію Четвероеванг. М. 1886, стр. 164.

⁵⁾ Bibl. Comm. 1837. B. I, стр. 209.

⁶⁾ Krit. exeg. Komm. 1864. 1-te, Abth., 1-te Hälfte, стр. 145.

⁷⁾ Das Leben Iesu 2-tes Buch, 2-ter Theil, 1845, стр. 589.

⁸⁾ Das Leben Iesu Christi; 1874, стр. 296.

ную простоту, ограниченность и неразвитость апостоловъ,—нападки, о которыхъ мы говорили выше?...

Много странностей и логическихъ противорѣчій можно встрѣтить въ сочиненіяхъ раціоналистическихъ богослововъ и при рѣшеніи ими вопроса о томъ, какъ нужно понимать слова Спасителя, указывающія въ нагорной проповѣди на назначеніе и высокое служеніе Его послѣдователей.

По наивному замѣчанію Ренана ¹⁾, выраженія Іисуса Христа: „вы—соль земли“, „вы—свѣтъ міра“, „сдѣлаю васъ ловцами чelовѣковъ“ и т. п. суть не что иное, какъ только „одна игра словъ, къ которой такъ часто любилъ прибѣгать Іисусъ въ своихъ рѣчахъ и притчахъ“. Это легкомысленное „объясненіе“ французскаго романиста, очевидно, не заслуживаетъ никакого серьезнаго вниманія, тѣмъ болѣе,—что въ своемъ мѣстѣ мы увидимъ, что разсматриваемое нами ученіе Спасителя заключаетъ въ себѣ не „игру словъ“, а величайшую истину, пророчесвенно выраженную въ прекрасныхъ, вполне ей соотвѣтствующихъ образахъ.

Еще нелѣпѣе Ренана разсуждаетъ еврей *Сальвадоръ* въ написанной имъ „Жизни Іисуса“ ²⁾. Въ словахъ Спасителя онъ усматриваетъ даже указаніе на тотъ культъ, который будто-бы былъ установленъ первенствующими христіанами въ честь Іисуса Христа; въ частности въ словахъ Спасителя: „вы—свѣтъ міра“, которыя Сальвадоръ относитъ исключительно лишь къ двѣнадцати апостоламъ, онъ видитъ какой-то „чувственный образъ двѣнадцати небесныхъ знаковъ, среди которыхъ Іисусъ Христосъ представляется какъ солнце согласно азіатскому и египетскому ученію о богахъ“. Полагаемъ, что это безсмысленное объясненіе никого не удовлетворитъ, не говоря уже о томъ, что оно не имѣетъ для себя совершенно никакого основанія ни въ исторической дѣйствительности, ни въ историческихъ литературныхъ памятникахъ, ни въ вѣрованіяхъ, ни въ религіозной жизни первенствующихъ христіанъ.

Пресловутый нашъ графъ *А. Н. Толстой* стремится навя-

¹⁾ Стр. 177.

²⁾ Das Leben Iesu, 1841, стр. 174.

затѣ и этому ученію Господѣ нашего Ісуса Христа совершенно чуждый ему смыслъ своихъ соціально-коммунистическихъ иллюзій и потому въ своемъ лже-евангеліи онъ передаетъ слова Спасителя такимъ образомъ: „Блаженны нищіе, бездомные, но блаженны только тогда, когда они не по виду только нищіе, но и по душѣ; какъ соль хороша только тогда, когда не по виду только похожа на соль, но когда солонина сама въ себѣ. Такъ и вы, нищіе, бездомные, учителя міра, вы блаженны, если вы знаете, что истинное счастье въ томъ, что-бы быть бездомными, нищими. Если же вы нищіе только по виду, то вы, какъ соль несоленая, никуда уже не годитесь. Вы свѣтъ міру, и потому не прячьте своего свѣта, и показывайте его людямъ. Вѣдь зажегши свѣтъ, не ставятъ его подъ лавку, а ставятъ на столъ, чтобы онъ свѣтилъ въ горницы. Такъ и вы не скрываете своего свѣта, а дѣлами показывайте его, такъ, чтобы люди видѣли, что вы знаете истину, и глядя на ваши добрыя дѣла, понимали бы Отца вашего небеснаго“.— При изъясненіи первой заповѣди блаженства мы уже достаточно говорили о томъ, что ученіе Господѣ нашего Ісуса Христа ничего не имѣетъ общаго съ коммунистическими бреднями Толстого, что оно вовсе не полагаетъ счастья въ томъ, чтобы быть бездомными, нищими, и что нищихъ оно ублажаетъ вовсе не за матеріальную нищету ихъ. Въ виду этого и приведенное здѣсь „толкованіе“ графа Л. Толстого нужно признать не только тенденціознымъ, но и преднамѣренно ложнымъ. Что же касается частныхъ недостатковъ этого „толкованія“, то они будутъ отмѣчены нами въ своемъ мѣстѣ.

Какъ же *должно* понимать ученіе Спасителя, въ которомъ указывается на назначеніе и высокое служеніе истинныхъ послѣдователей Христовыхъ?

Чтобы лучше понять и изъяснить это ученіе Господѣ нашего Ісуса Христа, мы рассмотримъ его сначала въ его частностяхъ.

Вы—соль земли. Всѣ толкователи Св. Писанія Новаго За-вѣта, какъ церковные, такъ даже и раціоналистическіе, совершенно согласны между собою въ томъ, что выраженіе—„соль земли“—τὸ ἀλάς τῆς γῆς—употреблено въ нагорной проповѣди

какъ образъ силы оздоравливающей и противодѣйствующей гніенію или разложенію, подобно тому, какъ соль обнаруживаетъ свое дѣйствіе по отношенію, напр., къ водѣ (срв. 4 Цар. 2, 20), мясу, овощамъ и т. п. Еще греки до-христіанскаго міра слову „соль“ придавали весьма важное символическое значеніе; такъ, напр., *Пивагоръ* нерѣдко употреблялъ это слово, какъ образъ всего оздоравливающаго, нравственнаго и „праведнаго“—*δίκαιον*¹⁾. По ветхозавѣтному установленію, данному Богомъ чрезъ Моисея (Левит. 2, 13), соль была самою необходимою принадлежностію при всѣхъ вообще жертвоприношеніяхъ и ей было усвоено особенное мистическое значеніе, какъ силѣ противодѣйствующей гніенію и сохраняющей отъ разложенія. Кромѣ того, соль, какъ извѣстно, имѣетъ еще и ту особенность, что свой вкусъ (соленость) она передаетъ всегда и тѣмъ предметамъ, къ которымъ она примѣшивается. Согласно съ этимъ слова Спасителя—„вы—соль земли“—православные богословы объясняютъ вообще такимъ образомъ: „Соль предохраняетъ отъ порчи предметы снѣдомые и дѣлаетъ пищу здоровою и пріятною. Подобно сему христіане должны своею дѣятельностію, своимъ поведеніемъ и примѣромъ жизни предохранять міръ отъ нравственной порчи и тлѣнія и способствовать его нравственному здравію. Своими молитвами привлекая на міръ Божіе благословеніе, своею чистою жизнію имѣя нравственное вліяніе на окружающую среду, они должны предотвращать совершенное паденіе міра въ пороки и преступленія, развивать и укрѣплять въ немъ здравыя мысли и понятія, здравыя начала для нравственной дѣятельности“²⁾.

Далѣе,—кромѣ указанныхъ выше, соль имѣетъ и еще нѣкоторыя особенныя свойства, которыя въ настоящемъ случаѣ также могутъ быть изъясняемы въ смыслѣ символическаго предъказанія тѣхъ или другихъ сторонъ будущаго служенія истинныхъ послѣдователей Христовыхъ. Такъ, извѣстно, что для просоленія какого либо вещества, напр.,—воды, достаточно самаго незначительнаго количества соли въ сравненіи съ объемомъ и количествомъ этого вещества. Имѣя въ виду такое

¹⁾ Olshausen, Bibl., Comm. стр. 209.

²⁾ Срв. Михайла Толк. Евангеліе, 1884, I., стр. 85—86.

свойство соли и символически примѣняя его къ дѣятельному служенію учениковъ Христовыхъ, православные богословы (напр., свящ. Нечаевъ—нынѣ еп. Виссаріонъ) справедливо усматриваютъ въ этомъ предуказаніе на то, что малочисленному вначалѣ обществу послѣдователей Господа нашего Іисуса Христа было однако-же предназначено произвести духовное преобразование въ человѣчествѣ всего міра,—претворить въ учениковъ Христовыхъ всѣхъ людей, и образованныхъ и необразованныхъ, и знатныхъ и простыхъ, и свободныхъ и рабовъ, и богатыхъ и бѣдныхъ.

Затѣмъ,—соль имѣетъ то свойство, что, сообщая свой вкусъ веществу, къ которому она примѣшивается, она однако-же не измѣняетъ ни сущности, ни даже внѣшняго вида этого вещества. Въ этомъ свойствѣ православные богословы ¹⁾ усматриваютъ символическое предуказаніе на то обстоятельство, что и христіанство, распространяясь среди языческихъ народовъ, не уничтожало ни гражданскихъ порядковъ, ни различій сословій, ни внѣшнихъ условій ихъ жизни; оно только измѣняло нравы людей и чрезъ это измѣненіе грубыхъ языческихъ нравовъ благотворно дѣйствовало на различныя общественныя учрежденія, которыя мало-по-малу воспринимали въ себя духъ ученія Христова.

Наконецъ,—соль имѣетъ еще острый вкусъ и разъѣдающую силу. Въ этомъ свойствѣ соли нѣкоторые изъ православныхъ богослововъ усматриваютъ символическое предуказаніе на отношенія истинныхъ христіанъ къ нехристіанамъ или къ христіанамъ только по имени. „Люди міра, слѣдующіе суетнымъ и нехристіанскимъ обычаямъ его,—говоритъ напримѣръ, одинъ изъ нашихъ русскихъ богослововъ ²⁾, не уживаются, или съ трудомъ уживаются съ людьми, живущими по духу Евангелія, и по заповѣдямъ Церкви: послѣдніе для нихъ, такъ сказать, *солонны* и подвергаются съ ихъ стороны даже явнымъ гоненіямъ, по слову апостола: *вси хотящіи благочестно жити юними будутъ* (2 Тим. 3, 12)“. Другіе богословы, во главѣ съ

¹⁾ Душенполез. Чт. 1867, ч. I, стр. 96.

²⁾ Душенполез. Чт. 1867. ч. I, стр. 96.

Златоустомъ и *Теофилактомъ*, усматриваютъ въ этомъ свойствѣ соли образное предуказаніе на то, что христіанскимъ проповѣдникамъ придется не только преподавать кроткія наставленія, но и съ горечью обличать. „Таково свойство соли,—говоритъ *Златоустъ* ¹⁾, что она ѣдкостью остроты своей непріятна на вкусъ людей сластолюбивыхъ. Посему злословіе необходимо будетъ преслѣдовать васъ, но не повредитъ вамъ“. Вполнѣ согласно съ этимъ учить и бл. *Теофилактъ*. По его изъясненію ²⁾, Господь нашъ Іисусъ Христосъ какъ-бы такъ говоритъ Своимъ послѣдователямъ: „не оставляйте горькихъ обличеній, хотя бы ненавидѣли и стали гнать васъ“. Кромѣ этого, нужно отмѣтить еще и то, что въ книгахъ Св. Писанія слово—„соль“ употребляется и какъ символическое указаніе на силу, основательность и убѣдительность проповѣди божественныхъ посланниковъ. Въ этомъ смыслѣ употребляетъ слово „соль“ и ап. Павелъ, когда пишетъ колосскимъ христіанамъ: „Слово ваше да будетъ всегда съ благодатью, *приправлено солю*, дабы вы знали, какъ отвѣчать каждому“ (Колос. 4, 6).

„Вы—соль *земли*“,—говоритъ Спаситель Своимъ послѣдователямъ. Всѣ православные и даже неправославные богословы вполнѣ согласны между собою въ томъ, что подъ словомъ „земля“—*γῆ* здѣсь нужно разумѣть то-же, что и подъ словомъ „міръ“—*κόσμος* („вы—свѣтъ міра“), т. е., всѣхъ людей ³⁾. Вотъ, напримѣръ, какъ объясняетъ это изреченіе бл. *Теофилактъ*: „Пророки посылались къ какому-нибудь одному народу, а вы—соль *для всей земли*, исправляющая безпутныхъ ученіемъ и обличеніями, дабы они не порождали непрестанно червей“ ⁴⁾. Согласно съ этимъ разсуждаетъ и св. *Іоаннъ Златоустъ*, говоря также отъ лица Самого Господа нашего Іисуса Христа: „Ученіе, которое вамъ поручается, говоритъ Христосъ, должно относиться не къ одной только вашей жизни, но и ко всей все-

1) Бесѣды на Мате. стр. 285.

2) Благовѣстникъ, Казань, 1975, изд. 2-е, ч. I, стр. 95.

3) Златоустъ Бес. на Мате. стр. 283; *Теофил. Благов.* стр. 95; *Olshausen, Bibl. Comm.*, стр. 209; *Meyer, Krit. exeg. Komm.* стр. 145; *Lange, Das Leben Jesu*, II, 2, стр. 590. *Neander, Das Leben Jesu Chr.*, стр. 296 и мн. др.

4) Благовѣстникъ, стр. 95.

ленной. Ибо Я посылаю васъ не въ два только города, не въ десять и не въ двадцать, посылаю не къ одному народу, какъ нѣкогда пророковъ, но на сушу и море, во всю вселенную, притомъ преисполненную зломъ" ¹⁾. „Замѣчаешь ли,—говоритъ Златоустъ далѣе ²⁾,—какъ Христосъ мало-по-малу возвышаетъ учениковъ предъ самыми пророками? Ибо Онъ называетъ ихъ учителями не одной Палестины, но цѣлой вселенной, и не просто—учителями, но—еще учителями страшными“.

Вполнѣ согласно съ православными богословами объясняютъ слова Христа—„вы—соль земли“ даже и многіе изъ западно-европейскихъ ученыхъ, въ другихъ случаяхъ нерѣдко отрицательно относящіеся къ нашимъ евангельскимъ повѣствованіямъ. Вотъ какъ разсуждаетъ, напримѣръ, по этому поводу *Неандеръ*: ³⁾ „Послѣ того, какъ Христосъ раскрылъ, какъ члены царствія Божія должны относиться къ міру, Онъ изображаетъ затѣмъ ихъ самостоятельное, преобразующее воздѣйствіе, на него, какъ оно само собою вытекаетъ изъ ихъ раньше уже указанныхъ свойствъ. Они должны сообщить соль человѣчеству. Какъ соль даетъ вкусъ, освѣжаетъ и предохраняетъ отъ гніенія все, къ чему она примѣшивается, такъ и они предназначены къ тому, что-бы возбуждать человѣчество къ жизни, соотвѣтствующей его идеѣ и назначенію, обновлять и освѣжать его чрезъ принципъ высшей жизни, предохранять его отъ разложенія, въ которое по естественному теченію все превращается. Этимъ указана та свойственная христіанству сила, благодаря которой только чрезъ него можетъ быть всегда крѣпкою духовная жизнь и можетъ быть предотвращаемо то, что въ ходѣ естественнаго развитія человѣчества безъ христіанства оказалось бы необходимымъ послѣдствіемъ,—именно,—что все образованіе (цивилизція) въ концѣ концовъ превратилось бы въ варварство“. Такое же разумное сужденіе высказываетъ и *Ляме* ⁴⁾, равно какъ и многіе другіе европейскіе теологи. Но знакомить нашихъ читателей съ ихъ разсужденіями въ частностяхъ мы не находимъ

¹⁾ Бесѣды на Матѣ., стр. 283.

²⁾ Ibid. стр. 284.

³⁾ Das Leben Iesu Christi, стр. 296.

⁴⁾ Das Leben Iesu, II, 2, стр. 589—590.

необходимымъ, такъ какъ всѣ они, за немногими исключеніями, очень сходны между собою. Поэтому переходимъ къ дальнѣйшему изъясненію ученія Спасителя о высокомъ назначеніи Его послѣдователей.

Если же соль теряетъ силу, то чѣмъ содѣлается ее соленою? Представители отрицательной критики нашихъ евангельскихъ повѣствованій возражаютъ противъ этого изреченія Спасителя, указывая на то, что соль обыкновенно никогда не теряетъ своей силы. На этомъ основаніи они называютъ приведенное изреченіе по меньшей мѣрѣ неудачнымъ, а Самого Иисуса Христа упрекаютъ въ незнаніи простыхъ вещей. Богословы православной церкви и болѣе благоразумные и сдержанные изъ западно-европейскихъ ученыхъ въ этомъ случаѣ дѣлаютъ большую уступку евангельской критикѣ, соглашаясь съ ея утвержденіемъ, что соль никогда не теряетъ своей силы и никогда не перестаетъ быть соленою. „Это, конечно, невозможно“, говоритъ, напр., *Михаилъ* ¹⁾; то-же мнѣніе высказываетъ *Златоверховниковъ* ²⁾, утверждая, что въ словахъ Спасителя заключается „представленіе невозможнаго“. *Ляне* ³⁾ также называютъ такой случай порчи для обыкновенной соли „невозможнымъ“; съ этимъ согласны *Ольсгаузенъ* ⁴⁾ и *Мейеръ* ⁵⁾. Но если это дѣйствительно такъ, то какъ же нужно судить объ изреченіи Спасителя и что сказать въ отвѣтъ на возраженіе отрицательной евангельской критики? Нѣкоторые экзегеты ⁶⁾, при рѣшеніи этого вопроса, указываютъ на существующее въ различныхъ кодексахъ разночтеніе этого изреченія Спасителя. Дѣйствительно, такое разночтеніе существуетъ. Такъ, въ большинствѣ кодексовъ употреблено слово—*μωρανθη* (отъ *μωρανειν*, что значитъ быть простымъ, глупымъ; дѣлать, поступать глупо, недѣло; дѣлать безвкуснымъ, приторнымъ; приводить, обращать въ безуміе; употребленное въ *страдатель-*

¹⁾ Толков. Еванг. I, стр. 86.

²⁾ Ученіе Господа Иисуса Христа. 1876. Стр. 138.

³⁾ Das Leben Jesu, II, 2 стр. 590.

⁴⁾ Bibl. Comm. I. Стр. 210.

⁵⁾ Krit. exeg. Komm. I, стр. 145—146.

⁶⁾ Напр. Olshausen, Bibl. Comm., I, стр. 146.

номъ залогѣ, какъ въ Евангеліи отъ Матѳея, слово это значить—дѣлаться безвкуснымъ, терять силу (о соли), обжуродѣть, обезумѣть. Въ другихъ кодексахъ (но уже очень немногихъ) вмѣсто *μωραυδῆ* стоитъ *μαραυδῆ* (отъ *μαραίνειν*, что значить гасить, погашать, сушить, изсушать, изнурять, истреблять, уничтожать, а въ *страдательномъ* залогѣ—сохнуть, высыхать, вянуть, уничтожаться, гаснуть, переставать горѣть). Но есть, наконецъ, и еще кодексы (весьма немногіе), въ которыхъ вмѣсто *μωραυδῆ* или *μαραυδῆ* поставлено слово—*διαφθαρῆ* (отъ *διαφθείρειν*, что значить—портить, съѣдать, поддѣлывать, прельщать, развращать, подкупать, погубить, убивать, истреблять, уничтожать, опустошать, разрушать; въ *страдательномъ* залогѣ—погибать, пропадать, согнивать, истлѣвать). Последнее чтеніе едва ли имѣетъ за собою какія либо преимущества въ сравненіи съ двумя предшествующими, какъ по древности, такъ и по количеству кодексовъ, въ которыхъ оно встрѣчается; поэтому намъ представляется даже весьма страннымъ, что это именно чтеніе—*διαφθαρῆ* принято въ довольно распространенныя изданія Англійскаго Библейскаго Общества ¹⁾. Въ параллельныхъ мѣстахъ Евангелій отъ Марка и Луки употреблены тѣ же слова, что и у евангелиста Матѳея—*μωραυδῆ*, *μαραυδῆ* или *διαφθαρῆ*—„потеряетъ силу“.

Въ виду вышеизложеннаго нѣкоторые ученые экзегеты передаютъ слова Спасителя такимъ образомъ: если соль пропадетъ, погибнетъ, истребится, уничтожится, испортится отъ какихъ-либо постороннихъ вліяній,—чѣмъ другимъ замѣнишь ее? Если вы потеряете силу, чтобы выполнить свое высокое назначеніе въ дѣлѣ служенія роду человѣческому,—кто долженъ будетъ занять ваше мѣсто? ²⁾.

По мнѣнію другихъ ученыхъ, евангелисты передали будто бы не совсѣмъ точно слова Спасителя. Эти ученые предполагаютъ, что Самъ Христосъ употребилъ въ Своей проповѣди не слово—*ἅλας*—соль, а какое либо другое, обозначающее вещество родственное съ солью. Такъ, *Альтманъ* думаетъ, что

¹⁾ Срв. Та ιερὰ γραμμάτα μεταφρασθέντα ἐκ τῶν ἑσῶν ἀρχαίων ἀρχιεπιστῶν ἐν Ὁζωνίφ αὐ'π'β', стр. 850.

²⁾ См. у Мейера Krit. exeg. Komm. стр. 146.

Онъ называлъ *селитру*; по мнѣнію *Эбрарда*,—*морскую соль*; *Фонз-дерз-Гардтз* предполагаетъ даже *асфальтъ*, другіе—*камфору* и т. д. Мы, впрочемъ, не находимъ никакого основанія раздѣлять это мнѣніе, какъ совершенно произвольное.

Мейерз ¹⁾ по поводу этихъ словъ Спасителя разсуждаетъ такъ: „Вовсе не слѣдуетъ ставить вопроса о томъ, дѣйствительно ли соль можетъ сдѣлаться совершенно безвкусною и потерявшею свою силу, т. е., можетъ потерять свое существенное свойство? Иисусъ вѣдь только *предполагаетъ* такой случай“. Поэтому толкованію слова Господа нашего Иисуса Христа слѣдовало бы передать такимъ образомъ: „Вы—соль земли. Но если бы соль когда либо могла потерять свою силу, то чѣмъ бы ты сдѣлалъ ее соленою?“ Это толкованіе нѣмецкаго ученаго принимаетъ и нашъ русскій богословъ—*Михаилз*. Что-бы соль потеряла когда-либо свою силу,—„это конечно, невозможно“, говоритъ онъ; „но Спаситель только предполагаетъ случай: если-бы случилось такъ, что соль стала бы несоленою“. Но почему, спрашивается, Христосъ высказываетъ здѣсь предположеніе невозможнаго? На это отвѣчаютъ: „потому, что и для апостоловъ было невозможно перестать быть *солью земли*“. Отвѣтъ этотъ намъ кажется однако-же недостаточно основательнымъ. Апостолы были люди; а паденіе возможнымъ оказалось и для ангеловъ. Иуда Искаріотскій былъ въ числѣ избранныхъ двѣнадцати апостоловъ, слушавшихъ нагорную проповѣдь Господа нашего Иисуса Христа,—и однако-же онъ потерялъ ту силу, которая бы дала ему возможность быть „солью земли“.

Впрочемъ, едва ли мы ошибемся, если скажемъ, что всѣ приведенныя объясненія словъ Спасителя должны быть признаны совершенно излишними, потому что эти слова могутъ быть понимаемы и въ ихъ прямомъ и непосредственномъ значеніи. Есть много ученыхъ, заслуживающихъ въ этомъ случаѣ полнаго довѣрія, какъ, напр., *Винерз*, *Толлоккз*, *Маундрель*, *Ляне* и даже родоначальникъ раціонализма—*Паулосз*,—которые положительно утверждаютъ, что дѣйствительно есть

¹⁾ Krit. exeg. Komm. стр. 145—146.

соль, которая теряет свою силу, переставая быть соленою, и что такая именно соль встрѣчается въ Палестинѣ. Принявъ толкованіе Мейера о невозможности для соли потерять свою силу и объ употребленіи Иисусомъ Христомъ символическаго образа невозможнаго явленія, *Михаилъ* въ то же время говорить и слѣдующее: „впрочемъ, путешественники замѣчали, что въ тѣхъ странахъ есть видъ соли, который совершенно можетъ терять свою силу и ни къ чему не бываетъ годенъ, какъ развѣ выбросить вонъ, на погребеніе людямъ—на дорогу“. Дѣйствительно, одинъ изъ такихъ путешественниковъ, именно—*Маундрелль*, въ описаніи своего путешествія по Палестинѣ, безъ всякаго отношенія къ словамъ Господа нашего Иисуса Христа, говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: „Въ солончатой долині у *Чебама* (Tschebal), на разстояніи отъ Алеппо около четырехъ часовъ, есть скала въ два человѣческихъ роста, которая образовалась вслѣдствіе постояннаго добыванія изъ нея соли. Я отломилъ одинъ кусокъ отъ того мѣста, гдѣ грунтъ былъ подверженъ вліянію дождя, солнца и воздуха, и нашелъ, что хотя онъ и сохранялъ блески и частицы соли, но вкусъ совершенно потерялъ. Впрочемъ, внутренняя часть, которая болѣе была соединена со скалою, все таки еще имѣла надлежащій вкусъ“ ¹⁾. Этотъ простой и безыскусственный рассказъ безпристрастнаго путешественника заслуживаетъ, конечно, полнаго довѣрія; а потому и не удивительно, если признаютъ его таковымъ многіе ученые—Толюккъ, Лянге, Михаилъ и даже извѣстный представитель раціонализма—Паулюсъ. Такимъ образомъ, указанное возраженіе отрицательной евангельской критики опровергается легко и просто: есть соль, которая можетъ терять свою силу.

Соль, потерявшая свою силу, по изреченію Спасителя, *уже ни къ чему не годна, какъ развѣ выбросить ее вонъ на погребеніе людямъ*“. Указываемое въ этомъ изреченіи отрицательною евангельскою критикою незначительное разночтеніе—βληθῆναι ἔζω—βληθὲν ἔζω есть, очевидно, не что иное, какъ только стилистическая поправка не важной грамматической описки, ни-

¹⁾ Срв. Лянге *Das Leben Iesu*, стр. 590; Михаила Толков. Еванг. стр. 86.

сколько не измѣняющая прямого смысла рѣчи, на которой мы не считаемъ нужнымъ даже и останавливать вниманіе своихъ читателей. Въ греческомъ евангеліи, изданномъ Англійскимъ Библейскимъ Обществомъ, вмѣсто одного изъ этихъ словъ поставлено— $\rho\acute{\iota}\phi\theta\eta\iota$ ῥίψω (отъ глагола $\rho\acute{\iota}\pi\tau\omega$, что также значитъ—бросать, метать, повергать, низвергать, разсѣвать и т. д.). Хотя эта замѣна одного слова другимъ и не измѣняетъ самаго смысла сказанныхъ Спасителемъ словъ, но мы не видимъ для нея совершенно никакого основанія, такъ какъ ничего подобнаго не встрѣчается не только въ древнѣйшихъ, но и въ позднѣйшихъ евангельскихъ кодексахъ.

При объясненіи разсматриваемаго изреченія, нѣкоторые истолкователи доходятъ, кажется, до крайности, желая подыскать для него даже *историческое* основаніе. Такъ, напр. *Ланге* думаетъ, что, говоря о негодности испорченной соли и о выбрасываніи ея на погребеніе людямъ, Господь нашъ Іисусъ Христосъ имѣлъ будто-бы въ виду практику іудеевъ—испорченною солью исправлять дороги и городскія улицы. По словамъ профессора *А. П. Лапухина* ¹⁾, „такъ это именно дѣлалось съ негодною солью при храмѣ, гдѣ она выбрасывалась и разсыпалась по склонамъ храмовой горы вмѣсто песку, чтобы въ сырую погоду удобнѣе было ходить священникамъ и народу“. Но дѣйствительно ли было у іудеевъ обыкновеніе—улучшать негодною солью дороги и разбрасывать ее по склону храмовой горы для удобства хожденія священниковъ,—мы не знаемъ; мы знаемъ только, что, по описанію Іосифа Флавія, въ Іерусалимскій храмъ по храмовой горѣ вела прекрасная крытая галлерея по отлично устроеннымъ ступенямъ со многими переходами, площадками и даже дворами. Кажется, что священникамъ и приличнѣе, и удобнѣе было бы ходить по этимъ ступенямъ крытой галлерей, чѣмъ по склонамъ горы, усыпанной негодною солью. Образная рѣчь Спасителя совершенно понятна и безъ указанныхъ предположеній іудейской практики...

Какъ же слѣдуетъ понимать слова Христа: „Если же соль потеряетъ силу, то чѣмъ ее сдѣлаешь соленою? Она уже ни

¹⁾ Рук. къ Библ. Ист. Нов. Зав. Слб. 1889, стр. 80.

къ чему не годна, какъ развѣ выбросить ее вонъ на попраніе людямъ“.

Въ объясненіи смысла этихъ словъ почти всѣ христіанскіе богословы—и православные и не православные—весьма согласны между собою. Именно, по изъясненію *православныхъ* богослововъ ¹⁾, это „образное изреченіе Христа значить: если вы — ученики Мои и учителя вселенной — потеряли бы внутреннюю нравственную силу и вліяніе на міръ, то что же можетъ даровать силу эту и вліяніе? — Ничто. Если бы и вы оказались безсильными обновить міръ, предохранивъ его отъ дальнѣйшей порчи и нравственно укрѣпивъ его: то что же съ нимъ будетъ и что вась самихъ можетъ укрѣпить и сдѣлать способными возобновить міръ? Ничто, и вы сами погибнете какъ соль, которая потеряла бы силу и была бы выброшена на попраніе“ ²⁾. Въ частности, бл. *Теофилактъ* ³⁾ даетъ такое объясненіе: „Если учитель потеряетъ умъ, то есть, если не будетъ учить, обличать и исправлять, и разлѣнится, то чѣмъ исправится? Онъ долженъ быть лишенъ учительскаго сана и подвергнутъ призрабнію“. *Златоустъ* ⁴⁾ излагаетъ свое толкованіе какъ бы словами Самаго Господа нашего Іисуса Христа: „Я хочу, чтобы вы не только сами были благоразумны, но и другихъ дѣлали такими. Тѣмъ особенно нужно быть благоразумными, отъ которыхъ зависитъ спасеніе другихъ, и столько въ себѣ имѣть добродѣтели, чтобы можно было удѣлять ее и въ пользу другихъ. Ибо если вы не будете такими, то и сами не будете совершенны... Другіе въ своемъ заблужденіи могутъ исправиться чрезъ вась; но вы если подвергнетесь оному, погубите съ собою и другихъ. Потому чѣмъ важнѣе возложены на вась обязанности, тѣмъ болѣе вы должны имѣть ревности... Другіе, если и много разъ грѣшатъ, все таки могутъ быть прощены; но учитель, если согрѣшитъ, не можетъ ничѣмъ извинить себя, и непремѣнно долженъ понести жестокое наказаніе“.

¹⁾ Срав. Михаила Толков. Еванг. стр. 86; Матѣевскаго Еванг. Ист. стр. 329 Богодѣлова стр. 164; Златоверховникова стр. 138 и др.

²⁾ Толков. Еванг. I, стр. 86.

³⁾ Благовѣстникъ, стр. 95.

⁴⁾ Бесѣды на Матѣ. стр. 284—285.

Что называя своихъ послѣдователей „солью земли“, Господь нашъ Іисусъ Христосъ указывалъ именно на ту нравственно-просвѣтительную силу, которою должны были обладать они для того, чтобы произвести религіозно-нравственное возрожденіе и укрѣпленіе человѣческаго духа на пути нравственнаго совершенства, обративъ людей отъ религіознаго заблужденія къ богооткровенной истинѣ, отъ языческаго капища къ христіанскому храму, отъ порока къ добродѣтели, отъ гибели ко спасенію,—съ этимъ согласны и всѣ наиболѣе благоразумные западно-европейскіе богословы,—равно какъ согласны они и съ тѣмъ, что безъ этой силы духа, по ученію Спасителя, даже и непосредственные слушатели его проповѣди не въ силахъ будутъ сообщить міру того нравственнаго совершенства, котораго они сами не имѣютъ,—что не достигнувъ той нравственной высоты христіанской жизни, которая указана заповѣдями блаженствъ, люди не будутъ годны для царствія Божія.—а нося названіе учениковъ Христовыхъ безъ нравственной силы духа, они будутъ лишь годны на то, чтобы быть предметомъ позора, поношенія и справедливаго презрѣнія со стороны людей міра.

Извѣстный нѣмецкій ученый изслѣдователь новозавѣтной исторіи—*Августъ Неандеръ* по поводу разсматриваемаго изреченія Спасителя, между прочимъ, говоритъ слѣдующее ¹⁾: „Изъ назначенія учениковъ Христовыхъ—быть солью для человѣчества—само собою вытекаетъ, что если эта соль сама потеряетъ свойство, благодаря которому она и есть именно соль, если она сама станетъ безвкусною, то уже нѣтъ болѣе никакого средства снова соль сдѣлать соленою и освѣжить ее; нѣтъ средства возобновить божественную жизнь въ тѣхъ, въ которыхъ сила христіанства, долженствовавшая на все человѣчество производить это возрождающее вліяніе, сама стала мертвою. Тѣ, которые должны были бы занять наивысшую ступень въ развитіи человѣчества, не должны нисходить до ступени самой низшей. Эти слова Христа свидѣлствуютъ о томъ, что какъ съ одной стороны Онъ зналъ ту силу, которая должна была произвести,

¹⁾ Das Leben Iesu Christi, стр. 296.

возродить и сохранять невредимыми новые элементы, внесенные Имъ въ жизнь человѣчества, такъ съ другой стороны Онъ предвидѣлъ и тѣ прискорбныя явленія, которыя будутъ оказывать противодѣйствіе ихъ развитію; Онъ указываетъ на судьбу христіанства, которое можетъ обратиться въ мертвую форму и пустой призракъ и о которомъ такъ многообразно свидѣтельствуется исторія,—этотъ самый богатый комментарий къ Его пророческимъ словамъ⁴. Съ этимъ объясненіемъ Неандера нельзя не согласиться. Дѣйствительно, какъ много и въ наше время людей, которые, хотя и именуютъ себя христіанами и даже *православными*, но, утративъ нравственную силу истиннаго христіанства и не имѣя въ себѣ его добродѣтелей, стали лишь мертвыми членами Церкви Христовой и своею развратною, дурною жизнію только даютъ поводъ иновѣрцамъ и людямъ невѣрующимъ порицать самое ученіе Христово,—обратились въ ту негодную соль, которая, потерявъ свою силу, выброшена вонъ на погребеніе людямъ. Въ такомъ же смыслѣ понимаютъ ученіе Спасителя и другіе западно-европейскіе богословы—*Ольсгаузенъ*¹⁾, *Мейеръ*²⁾, *Ланге*³⁾, *Паулюсъ*, *Гаусратъ* и т. п. *Ольсгаузенъ* при этомъ высказываетъ даже мнѣніе, по которому, говоря о выбрасываніи негодной соли вонъ на погребеніе людямъ, Господь нашъ Іисусъ Христосъ предуказывалъ будто-бы этимъ на имѣющее быть впослѣдствіи отпаденіе нѣкоторыхъ христіанъ въ ереси и расколы; *Лютеръ* же въ своемъ истолкованіи идетъ еще далѣе и утверждаетъ, что разбираемыми словами Христа Церкви дано право исключать негодныхъ христіанъ изъ среды своихъ членовъ и предавать ихъ позору людей чрезъ анаематствование. Такое толкованіе этихъ словъ Спасителя возможно, конечно, только съ помощію нѣкоторыхъ натяжекъ, потому что въ нихъ явно имѣется въ виду не столько догматическая, сколько нравственная сторона христіанской жизни. Православными богословами это толкованіе не раздѣляется.

Мысль о высокомъ назначеніи истинныхъ послѣдователей

¹⁾ Bibl. Comm. I, стр. 210.

²⁾ Krit. exeg. Komm. I, стр. 146.

³⁾ Das Leben Iesu, стр. 590.

Христовыхъ—быть нравственно-просвѣтительною силою міра и произвести религіозно-нравственное возрожденіе человѣчества—составляетъ содержаніе также и второго образнаго изреченія Спасителя: „Вы—свѣтъ міра. Не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы. И зажегши свѣчу не ставятъ ее подъ сосудомъ, но на подсвѣчникѣ, и свѣтитъ всѣмъ въ домѣ. Такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославили Отца вашего небеснаго“.

Противъ текста этого изреченія, какъ и противъ смысла его отрицательная евангельская критика не представляетъ никакихъ возраженій. Вслѣдствіе этого и намъ остается дать отвѣтъ только на вопросъ: какъ нужно понимать это изреченіе?

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

Четвертая папская ересь, или ученіе папъ объ искупленіи.

Вѣра Церкви относительно искупленія состоитъ въ признаніи того, что человѣчество, падшее въ первородный грѣхъ, должно было быть возстановленнымъ Иисусомъ Христомъ, Который принесть Себя за него въ жертву Богу—Отцу Своему.

Такимъ образомъ, человѣчество возстановлено единственно Иисусомъ Христомъ.

Искупленіе сообщается каждому человѣку въ частности за-слугами Примирителя; и эти заслуги усвояются ему по *благодати* (*gratuitement*). Отсюда происходитъ слово *благодать* (*grâce*) ¹⁾, которымъ обозначается божественная помощь, воз-становляющая человѣческую природу, очищающая и освя-щающая ее.

Было много споровъ о дѣйствии человѣческомъ, являющемся подъ вліяніемъ благодати. Одни смотрѣли на него исключи-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 7.

¹⁾ Французскія слова: *gratuitement* (по *благодати*) и *grâce* (*благодать*) происходятъ отъ латинскаго слова *gratis* (*даромъ*) и характеризуютъ собственно тотъ оттѣнокъ мысли о благодати, по которой она сообщается человѣку *даромъ*. Греческое же слово *χαρις* (собственно, *пріятность*) и русское *благодать* (*благое даваніе*) характеризуютъ благодатную силу со стороны пріятности, или сообщаемого ею удовольствія и чистой радости. Всѣ эти однако черты благодати выражаютъ одинъ и тотъ же предметъ, только съ *различными* точекъ зрѣнія. *Примѣч. переводч.*

тельно, какъ на эффектъ одной благодати; признавали эту благодать единственною и необходимою причиною добрыхъ дѣлъ; такъ какъ у человѣка послѣ паденія не осталось уже болѣе свободы.

Другіе полагали, что человѣкъ сохранилъ свою свободу, или свое свободное произволеніе къ добру и послѣ паденія; что благодать не абсолютно ему необходима; что самая эта благодать даруется ему только въ награду за доброе пользованіе свободою; и слѣдовательно, самъ человѣкъ своими добрыми дѣлами заслуживаетъ себѣ благодать и оправданіе.

Наконецъ, существуетъ среднее ученіе, по которому человѣкъ послѣ паденія сохраняетъ на самомъ дѣлѣ свое свободное произволеніе послѣ паденія, но это свободное произволеніе въ дѣйствительности можетъ направлять его къ добру лишь посредствомъ благодати, сообщающей ему энергію, даруемую благодатію отъ Бога, сообразно съ его желаніемъ.

Лютерь держался перваго мнѣнія; Пелагій втораго; католическая Церковь проповѣдуетъ третье ученіе.

Мы не имѣемъ надобности вдаваться въ разборъ тысячи второстепенныхъ вопросовъ, возбужденныхъ по поводу ученія о свободномъ произволеніи и о благодати. Достаточно указать на три главныхъ ученія, съ которыми связываются всѣ эти вопросы.

Достоверно, что всякое мнѣніе, по которому человѣкъ ради заслугъ своихъ дѣйствій сохраняетъ инициативу своего оправданія, противоположно ученію Церкви и отвергаетъ догматъ *дарованіи* искупленія человѣчества жертвоприношеніемъ Бого-человѣка.

Въ сопоставленіи съ этимъ ученіемъ Пелагій былъ еретикомъ. Онъ усвоялъ *начало* оправданія не Богу, но дѣйствію человѣка, который въ себѣ самомъ находилъ первую причину благодати и спасенія, именно въ добромъ пользованіи своимъ свободнымъ произволеніемъ. По этой системѣ, искупленіе не было уже необходимо; ибо если человѣкъ самъ собою могъ *заслужить* первую благодать, то могъ заслужить и вторую и самое спасеніе.

Когда блаженный Августинъ, епископъ Иппонскій, вывелъ эти очевидныя и логическія слѣдствія изъ пелагіанской систе-

мы, то въ нѣдрахъ Церкви никто уже не осмѣливался открыто защищать ее; но нѣкоторые богословы прибѣгали къ тонкостямъ, чтобы тайно поддерживать ученіе, которое должны были анафематствовать, подъ опасеніемъ не быть болѣе христіанами. Чѣмъ болѣе споры отличались горячностію, тѣмъ легче было возбуждать затрудненія. Но тогда какъ одни усвоили человѣческому дѣйствию слишкомъ большое значеніе, другіе осмѣливались вдаваться въ мнимое выясненіе божественнаго дѣйствія и доходили до допущенія непреодолимаго опредѣленія, дѣлавшаго изъ падшаго человѣка или привилегированное или осужденное Богомъ твореніе, причемъ его дѣятельность не принимала ни малѣйшаго участія.

Такимъ образомъ, этотъ фатализмъ не менѣе открытаго или скрытаго пелагіанства былъ противоположенъ истинному христіанскому ученію.

Въ средніе вѣка, схоластики на западѣ возобновили вопросы о благодати и свободномъ произволеніи, волновавшіе Церковь въ V вѣкѣ. Ихъ споры почти оставались заключенными въ стѣнахъ богословскихъ школъ. Фома Аквинатъ, ставшій великимъ учителемъ этихъ школъ, не былъ пелагіаниномъ и по этому своему отношенію много способствовалъ сохраненію довольно чистаго православнаго ученія объ искупленіи.

Но такъ какъ доминиканцы держались ученія Фомы Аквината, то іезуиты, ихъ антагонисты, по принятому счастливо обычаю въ ихъ обществѣ, состоявшему въ слѣдованіи своимъ самостоятельнымъ путемъ во всѣхъ отношеніяхъ, должны были проповѣдывать другую систему. И вотъ появился іезуитъ, патеръ Молина съ своею книгою: *De concordia gratiae et liberi arbitrii* (О соглашеніи благодати съ свободнымъ произволеніемъ). Доминиканцы вооружались противъ нея во имя Фомы Аквината. Отсюда возникли двѣ школы: томистовъ и молинистовъ, которые открыли между собою ожесточенную борьбу.

Чтобы покончить съ нею, папы Климентъ VIII и Павелъ V созывали пресловутыя собранія или конгрегаціи *de Auxiliis*, то есть, о помощи, сообщаемой Богомъ человѣку.

Двѣ теоріи продолжали спорить долго; молинисты или іезуиты оказывались слабыми, но они вознаграждали себя дерзо-

стію. Посредствомъ своихъ интригъ они помѣшали осужденію скрытаго пелагіанства, преподаннаго ихъ патеромъ Молиною, и продолжали преподавать его ученіе во всѣхъ своихъ школахъ.

Къ борьбѣ доминиканской въ XVI столѣтіи присоединилась въ XVII столѣтіи борьба Портъ-Ройяльской школы, которая, какъ выраженіе здраваго ученія, усвоила себѣ бодьшую книгу Янсена, епископа Эйпернскаго, названную имъ *Augustinus*. Книга эта была весьма обширнымъ извлеченіемъ съ объясненіями всего ученія блаженнаго Августина, епископа Иппонскаго, противъ Пелагія.

Портъ-Ройяльскіе писатели нашли многочисленныхъ защитниковъ среди доминиканцевъ, бенедиктинцевъ, ораторіанцевъ; и вотъ появилось необыкновенное множество богословскихъ и аскетическихъ сочиненій всякаго рода, писанныхъ памфлетовъ, въ которыхъ молинизмъ выставленъ былъ пелагіанствомъ, но прикрытымъ со всею іезуитскою хитростію.

Не соглашаясь (даже) съ ученіями и разсужденіями, содержащимися во всѣхъ этихъ твореніяхъ, было очевидно всѣмъ читавшимъ ихъ, по крайней мѣрѣ отчасти, и всѣмъ понимавшимъ книгу Молины, что книга его есть дѣйствительно пелагіанство и прямо противорѣчитъ догмату искупленія, такъ какъ Молина въ свободѣ человѣческой полагалъ инициативу добра, *заслуживающую* первую благодать.

Въ XVII столѣтіи іезуиты достигли вершины своего могущества. Они властвовали надъ папами, вліяли на королей, на самыхъ могущественныхъ князей, на самыхъ вліятельныхъ дамъ, подъ видомъ духовниковъ. Этотъ испорченный большой свѣтъ (*grand monde*) оцѣнилъ добрыхъ патеровъ, которые составили для него множество правилъ поведенія посредствомъ которыхъ можно было усыпить и обмануть свою совѣсть и сочтеть дѣла Божіи съ дѣлами демона.

Іезуиты вызвали изъ среды себя своихъ богослововъ и своихъ памфлетистовъ противъ несогласныхъ съ молинизмомъ; но вскорѣ замѣтили, что ихъ побѣждаютъ на почвѣ разума и науки. Поэтому они выдумали нѣчто такое, что должно было привести ихъ къ цѣли болѣе вѣрнымъ путемъ.

Въ своей средѣ они имѣли одного патера, который для ви-

димости оставилъ ихъ Общество, дабы имѣть возможность съ большею выгодною войти въ Парижскій Университетъ. Онъ назывался Корне. Онъ не могъ быть слишкомъ подозрѣваемъ въ принадлежности къ Обществу, іезуитовъ, такъ какъ онъ оставилъ его. Іезуиты слишкомъ много злоупотребляли этимъ средствомъ, чтобы теперь можно было обманываться въ этомъ, или, по крайней мѣрѣ, много довѣрять ему. Но въ началѣ XVII вѣка этимъ еще можно было обманываться. Почтенный патеръ Корне получилъ отъ іезуитовъ пять положеній, о которыхъ говорилъ, что они извлечены изъ *Augustinus'a*, Эйпернскаго епископа, и содержали тонкій ядъ гнуснаго ученія фатализма и отрицанія человѣческой свободы.

Стали искать въ *Augustinus'н* пять положеній и не могли найти ихъ. Тогда іезуиты и ихъ друзья отвѣтили, что, не будучи выражены буквально, положенія эти кратко излагаютъ все ученіе книги, и стали домогаться осужденія книги въ Римѣ. Имъ приписываютъ поступокъ, совершенно достойный ихъ, съ цѣлію убѣдить папу, будто пять положеній содержатся въ книгѣ Янсенія. Они распорядились напечатать одну страницу книги съ измѣненіями и вставками, древнимъ прифтомъ и на старой бумагѣ, и внесли эту страницу въ экземпляръ, поднесенный папѣ, который такимъ образомъ былъ убѣжденъ, что пять положеній дѣйствительно содержатся въ *Augustinus'н*. Добрые отцы такъ часто шутили надъ папскою *непогрѣшимостію*, что усвояемое имъ средство одурачить ее, не можетъ представлять изъ себя ничего удивительнаго для тѣхъ, которые знаютъ ихъ.

Во Франціи былъ тогда королемъ, какъ и подобаетъ, деспотъ, *богомоль* (*dérot*) и человѣкъ испорченный. Они воспользовались этими тремя качествами Людовика XIV. Они извинили его прелюбодѣянія и его безчинства подъ условіемъ, чтобы онъ совершилъ покаяніе на *спинѣ янсенистовъ*, какъ выразился герцогъ Сень-Симонъ. За тѣмъ они побудили своего царственного союзника смотрѣть на Портъ-Рояльскую школу, какъ на очагъ оппозиціи. Людовикъ XIV, подготовленный подобнымъ образомъ, потребовалъ у Рима осужденія Портъ-Рояля. Римъ, никогда не отказывавшій ни въ чемъ ни королямъ, ни еписко-

памъ, смиравшимся предъ нимъ, поспѣшили разразиться своими громами. Іезуиты были посредниками между обоими дворами. Они пользовались вліяніемъ на Французскій дворъ, чтобы побѣдить тѣхъ, которые въ Римѣ могли составить имъ оппозицію, и пользовались вліяніемъ въ Римѣ, чтобы испугать во Франціи упорствующихъ и наложить на нихъ печать еретичества.

Пять положеній были осуждены Иннокентіемъ X въ общемъ смыслѣ.

Портъ-Ройаль разоблачилъ различныя двусмысленныя выраженія іезуитовъ, и поставилъ вопросъ открыто. Въ смыслѣ навязанномъ іезуитами, положенія были еретическими и школа отвергала ихъ. Но въ смыслѣ разумномъ, дѣйствительно принадлежавшемъ янсенистамъ, положенія выражали только католическое ученіе, и школа признавала ихъ.

Римъ, вопреки іезуитамъ, удовлетворился этимъ заявленіемъ. Но Людовикъ XIV, осаждаемый придворными епископами, вмѣшался въ это дѣло. Онъ потребовалъ отъ Римскаго двора признать Портъ-Ройаль еще болѣе еретическую (что на самомъ дѣлѣ не было очень необходимымъ) и объявить, что смыслъ, приписываемый іезуитами пяти положеніямъ, дѣйствительно принадлежитъ Янсению. Быть можетъ, Римъ не повѣрилъ этому; но гдѣ можно было найти средства воспротивиться великому королю и галликанскимъ епископамъ, очень почтительно просившимъ у св. престола рѣшенія по вопросу вѣры? И такъ Александръ VII издалъ формальное опредѣленіе (*Formulaire*), обязывая вѣрить, что смыслъ, навязанный іезуитами, дѣйствительно принадлежитъ Янсению.

Это то и называютъ вопросомъ *факта*. Портъ-Ройальская школа весьма основательно различала слѣдующіе два вопроса: такой то смыслъ есть ли еретическій? такой то смыслъ дѣйствительно ли принадлежитъ писателю? Первый вопросъ есть вопросъ *права*; а второй есть вопросъ *факта*.

Но іезуиты слишкомъ сильно задались цѣлію выставить своихъ противниковъ *еретиками*, чтобы могли позволить имъ защищаться столь разумнымъ средствомъ. Богословы, подобно Портъ-Ройалю, всегда отличали *фактъ* отъ *права*; даже іезуитскіе богословы, какъ Пето и Сирмонъ, оказались виновными

въ этой мнимой ереси. Но обстоятельства перемѣнились; и вотъ сообразно съ іезуитскою политикою, ученія бываютъ сильны, смотря по обстоятельствамъ.

Итакъ, различіе *факта* отъ *права* было осуждено Александромъ VII. Огромное число французскихъ епископовъ, которые не были придворными, объявили себя противъ Римскаго ученія. Другіе же епископы должны были молчать, чтобы не подвергнуться немилости двора, или дѣйствовать въ тайнѣ, чтобы перетолковать или отмѣнить Римскій актъ. Только *четыре* епископа разослали пастырскія посланія противъ формальнаго папскаго объявленія. Дворъ исчерпалъ свои угрозы противъ нихъ и свое дурное обращеніе съ ними. Онъ нашелъ ихъ непоколебимыми. Въ концѣ концовъ дворъ долженъ былъ уступить предъ ихъ энергіею. Климентъ IX отмѣнилъ то, что сдѣлалъ Александръ VII; Людовикъ XIV, счастливый тѣмъ, что покончилъ съ дѣломъ, которое причиняло ему такую скуку, приказалъ выбить медаль для сохраненія въ потомствѣ воспоминанія о мирѣ.

Но съ теченіемъ времени іезуиты измѣнили свои расположенія. Медаль была *пересмотрѣна* и *исправлена*; и когда іезуитъ Менстріеръ составилъ свое великолѣпное твореніе о медаляхъ въ царствованіе Людовика XIV, то представилъ уже медаль апокрифическую ¹⁾.

По смерти Людовика XIV, враги іезуитовъ возвратили себѣ мужество. Безславный Дюбуа и не менѣе его безславный регентъ пользовались богословскими спорами то для устрашенія, то для удовлетворенія Рима. Дюбуа выигралъ кардинальскую шляпу и Камбрейскій архіепископскій престолъ. Другіе епископы, или *ничтожныя*, какъ Реймскій Майли, или *честолобивыя*, какъ Москій Бисси, тоже воспользовались этимъ. Янсенизмъ попеременно дѣлался то пугаломъ для устрашенія Рима, то наличною монетою для уплаты за его милости.

¹⁾ Во всякомъ случаѣ, среди этихъ обстоятельствъ іезуиты поступили съ своею обычною находчивостію. Они мало заботились о штемпелѣ дѣйствительной медали; но этотъ несчастный штемпель существуетъ теперь въ монетномъ музеѣ, и свидѣтельствуетъ объ искренности писателей, извѣстныхъ подъ именемъ *янсенистскихъ*. *Неправда сонала сама себя*. Обо всѣхъ этихъ фактахъ можно справиться въ нашей *Исторіи французской церкви* и въ нашей *Исторіи іезуитовъ*.

Среди этихъ интригъ и этихъ соблазновъ, іезуиты преслѣдовали лишь одну цѣль—одобреніе ихъ пелагіанскаго ученія. Они достигли своей цѣли не прямымъ путемъ, осудивши древнее католическое ученіе посредствомъ буллы *Unigenitus*.

Осудивши это ученіе, они провозгласили противоположное ему ученіе. Четыре епископа апеллировали на эту буллу къ будущему вселенскому собору; но всѣ остальные провозгласили ее правиломъ вѣры. Нѣкоторые хотѣли перетолковать ее, хотя для опредѣленія ея смысла достаточно знать, какой смыслъ сообщали ей іезуиты въ пользу молинизма. Итакъ булла эта есть провозглашеніе въ Римской церкви пелагіанства.

Іезуиты посредствомъ буллы *Unigenitus* достигли осужденія католическаго ученія, но не прямымъ образомъ. Они не осмѣлились предложить папѣ открыто освятить молинизмъ или пелагіанство, но они дали ему понять, что настоятъ большая необходимость осудить книгу, въ которой эта ересь была опровергнута. Эта книга называлась: *Нравственныя размышленія по Новому Завету*. Писателемъ ея былъ патеръ Кесне, ораторіанскій священникъ. Ораторіанская конгрегація въ особенности была ненавистна іезуитамъ. Кардиналь Берюль основалъ ее съ цѣлю уронить конгрегацію Игнатія Лойолы; и эта послѣдняя расплачивалась за ея миссію-ненавистію, соразмѣрно съ заслугами тѣхъ людей, которыхъ конгрегація эта хотѣла вытѣснить.

Подвергая осужденію книгу патера Кесне, іезуиты достигли двойного результата; они унижали враждебную имъ конгрегацію и прославляли ученіе своего патера Молины. Климентъ XI былъ слишкомъ большимъ другомъ іезуитовъ, чтобы не уступить ихъ домогательствамъ. Онъ обнародовалъ наконецъ буллу *Unigenitus*, чтобы осудить сто одно положеніе, извлеченное изъ книги патера Кесне.

Если эти положенія должны и достойны осужденія, то *противоположныя* положенія истинны и достойны святаго ученія. Итакъ надобно только показать ихъ смыслъ, противоположный смыслу Кесне, чтобы узнать римское ученіе.

Укажемъ же подлинный смыслъ многихъ положеній Кесне: Положеніе осужденное:

„Что остается въ душѣ, потерявшей Бога и Его благодать, какъ не грѣхъ и его послѣдствія: гордое нищенство и недостойная лѣнь, то есть, общее безсиліе къ труду, къ молитвѣ и ко всякому дубру“?

Противуположное этому ученію будетъ слѣдующее: Въ душѣ, потерявшей Бога и Его благодать, остается сила трудиться ради своего спасенія, дѣйственно молиться и совершать всякое добро.

Но это римское ученіе есть не иное что, какъ пелагіанство и отрицаніе откровеннаго ученія: „Безъ Меня не можете дѣлать ничего“ (Іоан. 15, 5). „Кто же можетъ спастись? Человѣкамъ это невозможно, Богу же все возможно“ (Маѳ. 19, 26). „Многіе поищутъ войти сквозь тѣсныя врата и не возмогутъ“ (Лук. 13, 24). „Такую увѣренность мы имѣемъ въ Богѣ чрезъ Христа, не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что отъ себя, но способность наша отъ Бога“ (2 Кор. 3, 4, 5). Такъ какъ положеніе патера Кесне есть только выраженіе, даже слабое, этого откровеннаго ученія: то отсюда слѣдуетъ, что Римъ, осудивши его, какъ *еретическое*, самъ впалъ въ ересь.

Положеніе осужденное:

„Тщетно, о Господи, будешь повелѣвать, если Самъ не даруешь того, что повелѣваешь“.

Противоположнымъ ученіемъ будетъ слѣдующее: „Ты тщетно, о Господи, повелѣваешь и мы не имѣемъ надобности въ Тебѣ для исполненія того, что Ты повелѣваешь“. По римскому ученію, благодать такимъ образомъ бесполезна, и св. Писаніе ошибочно учить, когда говоритъ: „Никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ“ (Іоан. 6, 44). „Богъ производитъ въ васъ и хотѣніе и дѣйствіе, по Своему благоволенію“ (Филип. 2, 13).

Не есть ли это всего менѣе скрытое пелагіанство?

Положеніе осужденное:

„Да, Господи, все возможно тому, кому Ты дѣлаешь все возможнымъ, совершая это въ немъ“.

Ученіе противуположное: да, Господи, все возможно тому, кто дѣйствуетъ посредствомъ самаго себя и безъ Твоей благодати.

Итакъ, вотъ снова безспорное пелагіанство и отрицаніе от-

кровеннаго ученія: „Все могу въ укрѣпляющемъ меня Іисусѣ Христѣ“ (Филип. 4, 13). „Да усовершитъ васъ Богъ во всякомъ добромъ дѣлѣ, къ исполненію воли Его, производя въ васъ благоугодное Ему чрезъ Іисуса Христа“ (Евр. 13, 21).

Положеніе осужденное:

„Только по благодати Іисуса Христа мы Божіи; по верховной благодати, безъ которой никогда нельзя исповѣдывать Іисуса Христа, и съ которою никогда нельзя отречься отъ Него“.

Римское ученіе, противоположное этому положенію:

Мы можемъ быть Божіи безъ благодати Іисуса Христа и, слѣдовательно, безъ искупленія. Можно исповѣдывать Іисуса Христа безъ верховной благодати, просвѣщающей и укрѣпляющей насъ; можно отречься отъ Іисуса Христа даже тогда, когда Богъ даруетъ намъ благодать, опредѣляющую насъ пользоваться полною нашею свободою для Его исповѣданія.

Это ученіе очевидно дѣлаетъ благодать бесполезною; оно противуположно ученію, подтвержденному вышеприведенными текстами священныхъ книгъ, къ которымъ можно присовокупить еще и слѣдующій текстъ: „Никто не можетъ назвать Іисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ“ (1 Кор. 12, 3).

Положеніе осужденное:

„Благодать можетъ возстановить все мгновенно, потому что она есть не иное что, какъ воля всемогущаго Бога, Который повелѣваетъ и совершаетъ все повелѣнное Имъ“.

Это положеніе есть буквальное толкованіе слѣдующей мысли св. Писанія: „Богъ производитъ въ насъ и хотѣніе и дѣйствіе, по Своему благоволенію“ (Филип. 2, 13).

Осуждая его, Римъ отрицаетъ въ Богѣ возможность производить въ душѣ ощущеніе Его вліянія достаточно энергичнымъ, чтобы возбудить въ ней дѣйствительную рѣшимость желать (добраго) и дѣлать (добро); это значитъ отвергать самую благодать и открыто исповѣдывать ересь Пелагія, который усвоилъ чловѣку свободу не только совершать всякаго рода добро, но и сопротивляться всемогуществу Божію. Вотъ гордое безуміе, проповѣдуемое Римомъ, съ тѣхъ поръ, какъ въ Римѣ признали *еретическимъ* положеніе, въ которомъ изложено противоположное ученіе. Осуждая его, Римъ проповѣдуетъ еще слѣдующее ученіе:

Осуждаемое положеніе:

„Когда Богъ сопровождаетъ Свое повелѣніе и Свое внѣшнее слово помазаніемъ Своего Духа и внутреннею силою Своей благодати: то совершается въ сердцѣ требуемое Имъ повиновеніе“.

Такимъ образомъ, Римъ отвергаетъ то, чтобы Богъ совершалъ въ сердцѣ человѣческомъ повиновеніе, когда сопровождаетъ свое повелѣніе внутреннею силою Своей благодати. Это значитъ отвергать ту *дѣйствительную* благодать, которая всегда была догматомъ Церкви и которая въ собственномъ смыслѣ есть благодать, то есть, божественная помощь, сопровождающаяся своею дѣйственностію, при посредствѣ добровольнаго соглашенія человѣка съ произведеннымъ въ немъ движеніемъ Божиимъ.

Положеніе осужденное:

„Сѣмя слова, орошаемое рукою Божіею, всегда приноситъ свой плодъ“.

Римъ видитъ ересь въ этомъ положеніи; такимъ образомъ въ его глазахъ истинное ученіе состоитъ въ признаніи того, что сѣмя слова, орошаемое Богомъ, не приноситъ своего плода. Если это такъ, то какъ надобно понимать слѣдующее ученіе св. Писанія: „Слово, исходящее изъ Моихъ устъ, не возвращается ко Мнѣ безъ плода; но совершаетъ все, что Я желаю и производитъ дѣйствіе, ради котораго Я его посылаю“ (Ис. 55, 11). „И насаждающій и поливающій есть ничто, а все Богъ возвращающій“ (Кор. 3, 7).

Положеніе осужденное:

„Вѣра есть первая благодать и источникъ всѣхъ другихъ“.

Итакъ, Римъ проповѣдуетъ, будто существуетъ благодать, предшествующая вѣрѣ? Что же это за благодать? Какъ согласить римское ученіе съ ученіемъ св. Павла, который положительно говоритъ: „Надобно, чтобы приходящій къ Богу вѣровалъ, что Онъ есть, и ищущимъ Его воздастъ“ (Евр. 11, 6). „Иисусъ Христосъ *върою* даровалъ намъ доступъ къ благодати“ (Рим. 5, 1, 2).

Осужденное положеніе очевидно есть то же, что и положеніе св. Павла. Римское же положеніе противоположно ему. Итакъ, оно есть еретическое и совершенно противорѣчитъ откровенному ученію.

Положеніе осужденное:

„Всѣ, кого Богъ желаетъ спасти во Христѣ Иисусѣ, непременно спасутся“.

Такъ какъ это положеніе осуждено, то надобно признать истиннымъ слѣдующее другое: Всѣ, кого Богъ желаетъ спасти во Христѣ Иисусѣ, не непременно спасутся, то есть, рѣшительная воля Божія не осуществляетъ своего дѣйствія. Но въ св. Писаніи мы читаемъ: „Воля же пославшаго Меня Отца есть та, чтобы изъ того, что Онъ Мнѣ далъ, ничего не погубить, но все то воскресить въ послѣдній день“ (Іоан. 6, 39). „Кого Богъ предузналъ, тѣмъ и предопредѣлилъ быть подобными образу Сына Своего, дабы Онъ былъ первороднымъ между многими братіями. А кого Онъ предопредѣлилъ, тѣхъ и призвалъ; а кого призвалъ, тѣхъ и оправдалъ; а кого оправдалъ, тѣхъ и прославилъ“ (Рим. 8, 29. 30).

Признавать вмѣстѣ съ Римомъ, будто Богъ не можетъ ни предопредѣлять, ни призывать, ни оправдывать, ни прославлять, въ отношеніи къ тѣмъ, къ которымъ Онъ хочетъ дѣйствовать подобнымъ образомъ, это значитъ отрицать божественное могущество подъ предлогомъ защищенія свободы человѣка; какъ если бы при божественномъ вліяніи свобода человѣческая не дѣлалась болѣе сильною, чѣмъ при вліяніи первороднаго грѣха и его слѣдствій.

Подъ предлогомъ защиты человѣческой свободы, Римъ, не колеблясь, проповѣдуетъ пелагіанство, всего менѣе скрываемое. Но такъ какъ Римъ довольствовался только осужденіемъ положеній, не формулируя своего собственнаго ученія, то надѣялся обольстить своихъ приверженцевъ и обмануть ихъ.

Въ самомъ дѣлѣ, это и случилось.

Осужденное положеніе:

„Существуетъ только благодать Иисуса Христа, которая усваиваетъ человѣку жертву вѣры. Безъ этого же, въ человѣкѣ нѣтъ ничего, кромѣ нечистоты, ничего, кромѣ недостойнства“.

Противуположное ученіе, выражающее римское ученіе, будетъ слѣдующее: Есть нѣчто другое, кромѣ благодати Иисуса Христа, что усваиваетъ человѣку жертву вѣры; и безъ благодати человѣкъ можетъ быть чистымъ и достойнымъ въ очахъ Божіихъ.

Если это ученіе истинно, то благодать бесполезна, и Пе-

лагій могъ быть болѣе *пелагианскимъ*, чѣмъ былъ, не уклоняясь отъ истины. Однако же въ св. Писаніи мы читаемъ: „Я есмь лоза, а вы вѣтви; кто пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода; ибо *безъ Меня не можете дѣлать ничего*“ (Іоан. 15, 5). „Каждому изъ насъ дана благодать по мѣрѣ дара Христова... дабы все возвращали въ Того, Который есть Глава Христосъ“ (Ефес. 4, 7, 15). „Всякое даяніе доброе и всякій даръ совершенный нисходитъ свыше, отъ Отца Свѣтовъ“ (Іак. 1, 17). „Безъ вѣры нельзя угодить Богу“ (Евр. 11, 6).

Положеніе осужденное:

„Первое дѣйствіе благодати крещенія состоитъ въ смерти въ отношеніи къ грѣху; такъ что умъ, сердце и чувство не болѣе живутъ для грѣха, какъ и умершіе для мірскихъ вещей“.

Не другое говоритъ и св. Павелъ: „Мы погреблись съ Иисусомъ Христомъ крещеніемъ въ смерть, дабы, какъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ славою Отца, такъ и намъ ходить въ обновленной жизни“ (Римл. 6, 4). „О горнемъ помышляйте, а не о земномъ. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христомъ въ Богѣ“ (Колос. 3, 23).

Осуждая это ученіе, Римъ утверждаетъ, будто послѣ крещенія мірская жизнь можетъ быть согласуема съ христіанскою жизнію, и существуетъ примиреніе ея съ небомъ.

Иезуиты, исповѣдующіе буллу *Unigenitus*, не забываютъ проповѣдывать ея ученіе, которымъ они широко пользуются въ отношеніи къ своимъ друзьямъ. Справедливо однако же, что когда дѣло идетъ объ ихъ врагахъ, то ученіе о примиреніи (приспособленіи) и о снисходительности становится у нихъ самою страшною ересью.

Положеніе осужденное:

„Что другое возможно, кромѣ мрака, заблужденія и грѣха безъ свѣта вѣры, безъ Иисуса Христа и безъ Его благодати?“

Если это положеніе ложно, то истинно слѣдующее: Безъ вѣры, безъ Иисуса Христа, безъ благодати можно оставаться внѣ мрака и грѣха.

Можно ли проповѣдывать пелагианство болѣе яснымъ образомъ и болѣе рѣшительно отвергать откровенное ученіе? Въ самомъ дѣлѣ, не читаемъ ли мы въ св. Писаніи: „Цѣль увѣ-

щанія есть любовь отъ чистаго сердца, и доброй совѣсти, и нелицемѣрной вѣры“ (1 Тим. 1, 5). „Безъ вѣры невозможно угодить Богу“ (Евр. 11, 6). „Я есмь путь, истина и жизнь. Никто не приходитъ къ Отцу Моему, какъ только Мною“ (Іоан. 14, 16). „Помышленія плотскія суть смерть, а помышленія духовныя жизнь и миръ; посему живущіе по плоти Богу угодить не могутъ“ (Рим. 8, 5. 8).

Положеніе осужденное:

„Вѣра оправдываетъ, когда она дѣйствительна; но она дѣйствительна только по благодати“.

Римъ, осудившій это положеніе, утверждаетъ, что можно быть оправданнымъ безъ дѣйствительной вѣры по благодати. Слѣдовательно, Римъ болѣе ясно, чѣмъ Пелагій, проповѣдуетъ, что человѣкъ можетъ быть оправданъ безъ вѣры по благодати. Однако же св. Павелъ учитъ слѣдующимъ образомъ: „А мы духомъ ожидаемъ и надѣемся праведности отъ вѣры. Ибо во Христѣ Иисусѣ не имѣемъ силы ни обрѣзаніе, ни необрѣзаніе, *но въра, дѣйствующая любовью*“ (Гал. 5, 5. 6). „И если я раздамъ все имѣніе мое, и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю; нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы“ (1 Кор. 13, 3). „Если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю; то я мѣдъ звенящая, или кимвалъ звучащій“ (1 Кор. 13, 1).

Остановимся здѣсь на изслѣдованіи буллы *Unigenitus*. Мы не имѣемъ намѣренія ни защищать патера Кесне или его ученіе, ни вести споръ съ Молиною. Мы утверждаемъ только: воть *учительная* булла, принятая всею Римскою церковію, какъ *правило вѣры*. Въ ней осуждается извѣстное ученіе. Итакъ, это ученіе противорѣчитъ ученію Римской церкви. Слѣдовательно, мы можемъ признавать эту буллу выраженіемъ вѣры этой церкви.

Сопоставляя нѣкоторыя осужденныя положенія съ положеніями противоположными, слѣдуетъ, что Римская церковь проповѣдуетъ пелагіанство. Но такъ какъ несомнѣнно, что эта ересь всегда была признаваема отверженіемъ догмата искупленія, то отсюда мы заключаемъ, что Римская церковь еретичествуемъ въ этомъ отношеніи; что она рѣшительно отвергаетъ необходимость искупленія и благодати, даруемыхъ человѣчеству ради жертвы Спасителя; и что, слѣдовательно, прямо или непрямо она разрушаетъ существенныя основы христіанства.

Относительно непорочнаго зачатія Пресвятой Дѣвы, Римская церковь проповѣдуетъ ученіе, тоже противоположное догмату искупленія. Въ самомъ дѣлѣ, существуетъ вѣрованіе, по которому все человѣчество, *безъ всякаго исключенія*, поражено первороднымъ грѣхомъ, каковое поврежденіе передается въ самомъ актѣ рожденія.

Отсюда слѣдуетъ, что человѣчество въ лицѣ Иисуса Христа не было причастно къ первородному поврежденію; потому что оно не было рождено по общему закону. Но Пресвятая Дѣва была рождена по этому закону; такимъ образомъ она рождена съ поврежденіемъ, присущимъ природѣ человѣческой; была ли она очищена отъ него въ нѣдрахъ своей матери, подобно Іереміи и Іоанну Крестителю, объ этомъ нѣтъ вопроса. Согласно съ буллою Пія IX отъ 8 декабря 1854 года, провозгласившею *непорочное зачатіе* Пресвятой Дѣвы, надобно вѣрить, что *она не была и зачата въ первородномъ грѣхѣ*; что она безусловно была *предохранена отъ него*, такъ что не имѣла надобности въ очищеніи отъ него. Въ самомъ дѣлѣ, если бы она имѣла надобность въ очищеніи, то ея *зачатіе* не было бы *непорочнымъ*. Если же она не имѣла надобности въ немъ, то и не принадлежала къ дѣйствительному человѣчеству. Одинъ докторъ Римской церкви, Ньюманъ, вывелъ это заключеніе изъ догмата 1854 г., и доказывалъ предъ лицомъ Римской церкви, не осудившей его за это, что со времени буллы 1854 года, Троица восполнена Пресвятою Дѣвою, возвышенною на степень божества.

Не смотря на многочисленныя нововведенія, коимъ папство подвергло католическое ученіе, никогда оно не осмѣливалось открыто провозглашать *новый догматъ*; оно всегда сохраняло нѣкоторую учительную стыдливость и прикрывало свои нововведенія достаточно непроницаемымъ покровомъ. Піи IX не имѣлъ этой стыдливости, называемой *католичествомъ*. Въ 1854 году онъ провозгласилъ новый догматъ, и позаботился сказать епископамъ, собраннымъ вокругъ него, *какъ к. мирошанамъ* по весьма вѣрному выраженію аббата Комбало, что онъ опредѣляетъ догматъ *въ силу своей собственной власти*.

Итакъ Римская церковь, при посредствѣ органа своего—па-

пы, и съ согласія всѣхъ своихъ епископовъ, съ 8 декабря 1854 года имѣть новый догматъ. Однако же не боятся утверждать, что этотъ новый догматъ есть лишь древнее католическое ученіе, принадлежавшее къ *тайному преданію* церкви, и что булла только пролила на него свѣтъ ¹⁾. Осмѣлились даже утверждать, будто даже католическая Восточная церковь исповѣдывала ученіе, вознесенное Римскою церковію на степень догмата.

Намъ не трудно будетъ показать, что Пій IX своею буллою отъ 8 декабря 1854 года провозгласилъ догматъ безусловно новый, и что Римская церковь, принявши его, исповѣдуетъ ересь, противорѣчащую догмату искупленія.

Дабы опровергнуть не только буллу Пія IX, но и богослововъ, защищающихъ ее, мы должны установить всегдашнія правила, коимъ слѣдовала Церковь при догматическихъ опредѣленіяхъ.

Исусъ Христосъ не былъ философомъ, творцемъ системы, способной къ безконечному усовершенствованію съ развитіемъ наукъ и человѣческаго разума; Онъ есть Сынъ Божій, Слово воплощенное, вѣчное и существенное выраженіе истины, изшедшей изъ нѣдръ Отца и пришедшей просвѣтити всякаго человѣка, грядущаго въ этотъ міръ. Итакъ ученіе Иисуса Христа есть истина; оно можетъ быть только *залогомъ*, вѣренными міру, по прекрасному выраженію св. Павла (1 Тим. 6, 20). „О, Тимоѳей! пиши ты своему возлюбленному ученику; о Тимоѳей! храни преданное тебѣ (*залоги*), отвращаясь негоднаго пустословія и прекословія лжеименнаго разума“.

Послушаемъ толкованіе на эти божественныя слова св. Викентія Лиринскаго (§ XXII):

„Надобно съ большою тщательностію углубиться въ эти выраженія апостола: *О, Тимоѳей!* говоритъ онъ, *храни преданное тебѣ, отвращаясь негоднаго пустословія и прекословія лжеименнаго разума. О!*—это въ одно и то же время есть восклицаніе

¹⁾ Пій IX обязалъ преосвящ. Малу, епископа Брагскаго, доказать этотъ тезисъ. Преосвящен. сдѣлалъ это въ двухъ томахъ, опровергнутыхъ нами въ сочиненія подъ названіемъ: *Новый догматъ предъ лицомъ св. Писанія и католическаго преданія*.

и предвидѣніе и любовь. Въ самомъ дѣлѣ, апостолъ предвидитъ будущія заблужденія, которыя напередъ оплакиваетъ. Что выражаетъ далѣе слово: *Тимоѳей*, какъ не всю церковь вообще и въ частности весь *корпусъ* начальниковъ (chefs) т. е. епископовъ, которые должны сами знать и научать другихъ истинному знанію божественнаго почитанія? Что означаютъ слѣдующія слова: *Храни залогъ*? *Храни*, говоритъ онъ, по причинѣ воровъ, по причинѣ враговъ, опасаясь, чтобы во время сна твоихъ людей, они не всѣяли плевель въ эту чистую пшеницу, которую Сынъ человѣческій посѣялъ на своемъ полѣ. *Храни залогъ*, присовокупляетъ онъ. Что это за залогъ? Это то, что тебѣ ввѣрено, а не то, что ты выдумалъ; то, что ты принялъ, а не то, что есть плодъ твоего измышленія; это нѣчто возникающее не отъ разума, но отъ наставленія; есть результатъ не частнаго присвоенія (usurpation), но общественнаго преданія; есть нѣчто дошедшее до тебя, а не составленное тобою; въ отношеніи къ которому ты долженъ быть не творцемъ, но стражемъ; не основателемъ, но послѣдователемъ; не руководителемъ, но ученикомъ. *Храни залогъ*, то есть, храни сокровище вѣры каеволической неповрежденнымъ и чистымъ. Не скрывай въ себѣ и не поручай другимъ того, что ввѣрено тебѣ. Ты получилъ золото, отдай золото; я не хочу, чтобы ты отдалъ мнѣ нѣчто другое вмѣсто этого; я не хочу, чтобы вмѣсто золота, ты обманнымъ образомъ отдалъ мнѣ свинецъ или мѣдь; я не хочу ничего только похожаго на золото; я хочу настоящаго золота. О, Тимоѳей! о, епископъ! о, учитель! если благодать Божія одарила тебя геніемъ, способностями, знаніемъ, то будь Веселииломъ духовной кожи; обдѣлывай драгоценные камни божественнаго догмата; тщательно собирай ихъ; мудро украшай ихъ; дѣлай ихъ болѣе блестящими, болѣе прекрасными, болѣе изящными; чтобы твое изложеніе представляло болѣе понятнымъ то, во что прежде вѣровали темнымъ образомъ; чтобы потомство радовалось, вѣруя съ большею ясностію въ то, что древность почитала, не понимая. Однако же, преподавай только то, что ты узналъ; такъ, чтобы, говоря въ новомъ видѣ, ты не говорилъ бы новыхъ вещей.

„Но возвратимся къ апостолу, (§ XXIV): О, Тимоѳей! гово-

рить апостолъ, храни залогъ, отвращаясь негоднаго пустословія ¹⁾. *Отвращайся*, говоритъ онъ, какъ отъ ехидны, какъ отъ скорпіона, какъ отъ василиска, опасаясь, чтобы они не только не коснулись тебя, но чтобы не видѣли тебя и чтобы не достигало до тебя ихъ дыханіе. Что означаетъ *отвращайся*? *Съ такими* (людьми) *даже и не пѣть вмѣстѣ* (Кор. 5, 11). Что означаетъ еще *отвращайся*? *Кто приходитъ къ вамъ, и не приноситъ сего ученія; того не принимайте въ домъ и не приветствуйте его* (2 Іоан. 10). Какого же ученія, какъ не ученія каѳолическаго и вселенскаго, остающагося единымъ и тѣмъ же чрезъ всѣ вѣка, посредствомъ чистаго преданія истины, и которое должно продолжаться чрезъ всѣ вѣка, никогда не оканчиваясь? Итакъ, что же надобно дѣлать съ тѣмъ, кто не являетъ этой истины? *Не принимайте его въ свой домъ и не приветствуйте его; ибо приветствующій его участвуетъ въ злыхъ дѣлахъ его*.

„Апостолъ присовокупляетъ: *негоднаго пустословія*, то есть, неимѣющаго ничего святаго, ничего религіознаго, всецѣло чуждаго скиніи Церкви, которая есть храмъ Божій. *Негоднаго пустословія*, или нечестивыхъ *словесныхъ новшествъ*, то есть, догматовъ, предметовъ, мнѣній, противоположныхъ древнимъ, старинѣ. Когда принимаютъ эти новшества, то по необходимости вѣра св. отцевъ нарушается всецѣло или въ значительной степени; тогда необходимо сказать, что всѣ вѣрующіе всѣхъ возрастовъ, всѣ святые, всѣ чистые и воздержные люди, всѣ клирики, священники и епископы, тысячи исповѣдниковъ, великое воинство мучениковъ, толикіе города, толикія народонаселенія—столь славныя и столь многочисленныя, толикіе острова, провинціи, цари, народы, царства, націи, наконецъ вся вселенная, соединенная съ Іисусомъ Христомъ посредствомъ каѳолической вѣры, пребывали въ невѣдѣніи, заблуждались, богохульствовали, не знали того, во что должны были вѣровать. *Отвращайся*, говоритъ апостолъ, *нечестивыхъ словесныхъ новшествъ*, то есть,

¹⁾ Выраженіе это во французской Библіи передано словами: *Les profanes nonceautés de paroles*; въ славянской: *скверныхъ суетловій*. Но въ сущности русскій переводъ, равно какъ французскій и славянскій, содержитъ одну и ту же мысль. *Прим. переводч.*

такихъ, коихъ каѳолики никогда не принимали, коимъ никогда не слѣдовали; они составляютъ собственность еретиковъ. Въ самомъ дѣлѣ, какихъ только не было ересей, возникавшихъ подъ извѣстнымъ названіемъ, въ извѣстныхъ мѣстахъ и въ извѣстныя времена? Кто основалъ ереси, какъ не тотъ, кто прежде всего отвергъ ученіе *древнее, вселенское и единодушное* каѳолической церкви“?

Это удивительное толкованіе словъ св. Павла совершенно устанавливаетъ, что каѳолическое ученіе есть *залогъ*, вѣрен- ный церкви, и что для отличенія этого ученія отъ всякаго человѣческаго нововведенія, существуютъ три средства: *древность, единодушіе, вселенскость*.

Достаточно, чтобы ученіе было новымъ, чтобы оно не могло принадлежать къ *залогу*, вѣренному Иисусомъ Христомъ церкви; такимъ образомъ, съ каѳолической точки зрѣнія, *новость* есть необходимый признакъ ложности. „Все новое, говоритъ Викентій Лирийскій, все, о чемъ прежде не слышали, какъ о проповѣдуемомъ, все это не принадлежитъ религіи, все это искушеніе“ (§ XX).

„Если это такъ, продолжаетъ тотъ же святой (§ XXI), то я не могу достаточно надивиться безразсудству нѣкоторыхъ людей, нечестію и ослѣпленію ихъ ума, ихъ страсти къ заблужденіямъ, которыя заставляютъ ихъ не довольствоваться правиломъ вѣры, даннымъ однажды и принятымъ изъ-древле; они постоянно домогаются все новаго и новаго; они постоянно желаютъ прибавлять, измѣнять и кое-что уменьшать въ религіи; какъ если бы небесный догматъ, разъ открытый, былъ не достаточенъ для нихъ; какъ если бы этотъ догматъ былъ человѣческимъ изобрѣтеніемъ, которое можетъ достигать совершенства только посредствомъ видоизмѣненія и даже непрерывнаго исправленія. Но божественные пророки взываютъ къ нимъ: *Не переходи предѣловъ, положенныхъ отцами твоими* (Прит. XXII). *Не возставай противъ твоего судьи* (Еккл. VIII). *Кто разрушаетъ заборъ, будетъ укушенъ змѣею* (Еккл. X). А вотъ и слѣдующія апостольскія слова, коими, какъ духовнымъ мечемъ, отсѣкались и всегда будутъ отсѣкаться всѣ преступныя новшества всѣхъ еретиковъ! О, Тимогей! храни при-

данное тебѣ, отвращаясь негоднаго пустословія и прекословія лжеименнаго знанія, которому предавиши нѣкоторые уклонились отъ тыи (1 Тим. 6, 20, 21). И послѣ подобныхъ словъ встрѣчаются еще люди достаточно тупоголовые, съ упрямствомъ и упорствомъ достаточно необузданными, чтобы не быть пораженными этими словами, упавшими съ неба,—чтобы не быть раздавленными ихъ бременящею тяжестью, не быть разбитыми этимъ молотомъ, не быть ниспровергнутыми этимъ громомъ! *Отвращайся*, говоритъ онъ, *негодныхъ словесныхъ новшествъ*! Онъ не говоритъ предметовъ старинныхъ, древнихъ; напротивъ, онъ показываетъ, что именно имъ надобно предаваться. По истинѣ надобно отвращаться новшествъ, надобно слѣдовать древности“.

Существуютъ люди, которые, желая освободиться отъ побѣдоносныхъ соображеній св. Викентія Лиринскаго, прибѣгаютъ къ увѣрткамъ. Они заявляютъ, что нѣкоторыя, дорогія имъ новшества, хранились *въ скрытомъ состояніи* въ глубинахъ преданія; они ссылаются на священныя тайны (*sacret*) въ древности и заявляютъ, что церковь должна усвоить ихъ себѣ, какъ законный прогрессъ, при изложеніи ученія. Булла Пія IX благопріятствуетъ этому ученію, которое есть ни болѣе, ни менѣе, какъ только стремленіе поколебать необходимый характеръ очевидности христіанской церкви. Пусть же приверженцы этого заблужденія, осмѣливающіеся ссылаться на св. Викентія Лиринскаго, выслушаютъ и поймутъ этого великаго богослова католической церкви; они узнаютъ, что надобно разумѣть подъ словомъ *прогрессъ* въ церкви (§ XXIII).

„Быть можетъ, кто либо скажетъ: развѣ не возможенъ никакой религіозный прогрессъ въ Церкви Христа? Пусть прогрессъ будетъ, и весьма большой! Кто будетъ такимъ ненавистникомъ и врагомъ Божиимъ, чтобы помѣшать ему? Но надобно, чтобы это былъ дѣйствительный прогрессъ вѣры, а не *измѣненіе*. Къ сущности предмета принадлежитъ возрастаніе его въ себѣ самомъ; напротивъ того, измѣненіе состоитъ въ перемѣнѣ этого предмета на другой. Итакъ, пусть возрастаетъ и возрастаетъ сильно—разумъ, знаніе, мудрость каждаго и всѣхъ, частнаго человѣка и всей церкви, съ возрастами и вѣ-

ками; но пусть все это остается въ своей природѣ, въ томъ же догматѣ, въ томъ же смыслѣ, въ томъ же чувствѣ“.

Такимъ образомъ, согласно съ ученіемъ нашего глубокомысленнаго учителя, религіозный прогрессъ не имѣетъ отношенія къ самому догмату. Чему вѣрили въ древности, то не можетъ быть ни измѣнено, ни увеличено, ни уменьшено; только разумъ человѣческій, въ отношеніи къ нѣкоторымъ вопросамъ, присущимъ догмату, воспринимаетъ больше свѣта; вотъ въ чемъ состоитъ прогрессъ. Викентій Лиринскій самъ объясняетъ эту свою мысль удивительнымъ образомъ (*тамъ-же*).

„Пусть развитіе тѣлъ служить образомъ религіознаго развитія душъ; тѣла, увеличиваясь съ лѣтами, остаются однако же тѣми же. Существуетъ большое различіе между цвѣтущею юностію и зрѣлостію старости; однако же, старики суть тѣ же люди, которые были юношами; и хотя ихъ возрастъ и образъ существованія различны, но у нихъ всегда остается одна и та же природа и одно и то же лице“.

„Пусть догматъ христіанской религіи слѣдуетъ этимъ законамъ прогресса; пусть укрѣпляется съ лѣтами, пусть распространяется съ теченіемъ времени, пусть увеличивается съ возрастомъ; но пусть остается чистымъ и неповрежденнымъ, пусть не измѣняется, не теряетъ ничего, что ему свойственно, не подпадаетъ никакой перемѣнѣ при опредѣленіи.... Позволительно заботиться о немъ, выравнивать его (*limer*), обрабатывать догматы небесной философіи; но преступно измѣнять ихъ, уродовать, искажать. Пусть окружаютъ догматы очевидностію, свѣтомъ, ясностію; но необходимо, чтобы они сохраняли свою полноту, свою неповрежденность, свою сущность“.

Такимъ образомъ, религіозный прогрессъ состоитъ въ развитіи свѣта относительно этого предмета, относительно догмата уже извѣстнаго, а не въ открытіи догмата, неизвѣстнаго въ древности.

Понятно, что эта теорія прогресса ни въ чемъ не нарушаетъ правила *древности*, перваго признака истинности, указаннаго Викентіемъ Лиринскимъ, для католическаго догмата. Въ этомъ же сочиненіи своемъ онъ преимущественно старается показать, какъ всѣ епископы святой церкви, наслѣдники апостольской

истины, расположены были скорѣе жертвовать собою, чѣмъ вѣрою *древней вселенскости* (§ V); и какъ дерзость нечестиваго новшества была сокрушаема авторитетомъ *священной древности* (§ VI). Въ приведенныхъ нами строкахъ можно было замѣтить, что, кромѣ древности, этого перваго признака истины, Викентій Лиринскій указываетъ еще на два другіе признака: *вселенскость* и *единодушіе* свидѣтельствъ въ Церкви; онъ очень яснымъ образомъ излагаетъ эти три начала, составляющія *критерій* каѳолическаго догмата, въ слѣдующихъ строкахъ:

„Часто, говорить онъ (§ II), и съ большею ревностію и внимательностію, я спрашивалъ выдающихся по своей святости и своей учености людей, какимъ образомъ я могъ бы, при помощи достовѣрнаго правила, отличать истину каѳолической вѣры отъ заблужденій ереси. Почти всѣ отвѣчали мнѣ всегда, что если я или кто либо другой захотимъ избѣжать сѣтей заблужденія и оставаться твердыми въ истинной вѣрѣ; то должны, при пособіи благодати Божіей, укрѣплять нашу вѣру двоякимъ образомъ: прежде всего авторитетомъ божественнаго закона и за-тѣмъ предавіемъ каѳолической вѣры... и въ самой каѳолической Церкви надобно тщательно заботиться о принятіи только того, во что вѣрили *повсюду, всегда и всѣ*. Въ самомъ дѣлѣ, только то и есть дѣйствительно и подлинно *каѳолическое*, какъ показываетъ это сила и значеніе слова *каѳолическій*, выражающаго полноту и вселенскость. Итакъ, мы исповѣдуемъ каѳолическую вѣру, сообразуясь съ тѣмъ, что имѣетъ въ пользу свою *вселенскость, древность, единодушіе*. Мы слѣдуемъ вселенскости, если признаемъ, что единственно та есть истинная вѣра, которая исповѣдуема была Церковію, во всей вселенной; мы слѣдуемъ *древности*, если никогда не отступаемъ отъ положеній, которыхъ очевидно держались наши предки и наши отцы; наконецъ, мы слѣдуемъ *единодушію*, если въ самыхъ древнихъ предметахъ держимся опредѣленій и положеній всѣхъ или почти всѣхъ епископовъ и учителей.

Когда въ Церкви возникаютъ разногласія, то, по ученію св. Викентія Лиринскаго (§ III), каѳолическій христіанинъ прежде всего долженъ держаться древности, которая очевидно не можетъ обольстить его ложью новшества. Если и въ древности

открываются многія мнѣнія, то надобно держаться опредѣлений, изшедшихъ отъ вселенской Церкви изъ-древле; если въ ней нѣтъ подобныхъ опредѣлений, то надобно изслѣдовать мнѣнія учителей, жившихъ въ различныя времена въ общеніи съ Церковію; и, чуждаясь всякаго сомнѣнія. вѣрить тому, чему, съ полнымъ единодушіемъ, учили они *открыто, многократно, твердо*. Книга св. Викентія Лиринскаго всегда была признаваема въ Церкви выраженіемъ всеобщаго убѣжденія.

Все каеолическое преданіе согласно съ нею. Мы могли бы привести цитаты почти изъ всѣхъ отцовъ Церкви. Но мы удовольствуемся указаніемъ на твореніе св. Иринея *противъ ересей* и на трактатъ о *Давности* Тертуліана. Въ этихъ двухъ великолѣпныхъ твореніяхъ вопросъ разработанъ съ ясностію и краснорѣчіемъ, которыя мы нашли въ *Утѣдленіи* св. Викентія Лиринскаго.

Никакой докторъ, никакакой епископъ, никакой богословъ не осмѣлился нападать на эту возвышенную теорію христіанской вѣры.

Чтобы примѣнить эти каеолическія правила къ буллѣ Пія IX, мы должны изслѣдовать, каково было *древнее, вселенское, единодушное* вѣрованіе, относительно зачатія Пресвятой Дѣвы?

Свидѣтели этого вѣрованія суть отцы Церкви. Если отцы Церкви единодушно и во всѣ времена преподавали ученіе, противоположное ученію буллы Пія IX, то отсюда по необходимости слѣдуетъ, что эта булла содержитъ ученіе новое и, слѣдовательно, еретическое.

Пій IX заявляетъ, будто бы ученіе о непорочномъ зачатіи содержится въ св. Писаніи и преданіи.

Подобно еретикамъ, о которыхъ говоритъ св. Викентій Лиринскій, онъ облетаетъ всѣ книги св. Писанія, начиная отъ книги Бытія и до Апокалипсиса, чтобы доказать свое мнѣніе; но мы не побоимся сказать, что изъ всѣхъ приведенныхъ имъ текстовъ *нѣтъ ни одного*, который былъ бы примѣняемъ отцами Церкви къ зачатію Пресвятой Дѣвы.

Въ каеолической же Церкви всегда было принимаемо, что св. Писаніе должно быть толкуемо согласно съ преданіемъ всѣхъ вѣковъ. Если ни одинъ отецъ Церкви не примѣнялъ къ

зачатію Пресвятой Дѣвы текстовъ, указанныхъ въ буллѣ; то по какому праву примѣняютъ ихъ къ нему теперь?

Мы сказали выше и безъ всякаго опасенія быть опровергнутыми, что *ни одинъ* отецъ Церкви, со временъ апостольскихъ, не примѣнялъ къ зачатію Пресвятой Дѣвы *ни одного текста* св. Писанія, но это не помѣшало Пію IX сказать: „Каѳолическая Церковь, столпъ истины, всегда признавала первородную невинность Дѣвы ученіемъ, содержащимся въ залогѣ откровенія... засвидѣтельствованномъ древними памятниками Церкви восточной и западной“.

Если это такъ, то стало быть на ученіе это всегда смотрѣли, какъ на догматъ *древній, вселенскій и общепринятый*.

Но сама булла, создавшая этотъ догматъ, не доказываетъ ли уже, что раньше 6 числа декабря 1854 года догматъ этотъ не существовалъ?

Если справедливо, какъ говорится это въ буллѣ, что всѣ отцы находили этотъ догматъ въ св. Писаніи и всѣ провозглашали его, то какъ произошло то, что въ самой Римской Церкви отвергали его въ теченіи четырнадцати столѣтій?

Но напрасно ссылаются на свидѣтельства отцовъ.

Все, указанное въ буллѣ, какъ примѣняемое къ зачатію Пресвятой Дѣвы, относится къ непорочности ея жизни, ея дѣвству, ея освященію въ нѣдрахъ матери, къ ея божественному материнству; но, мы повторяемъ это, *нѣтъ ни слова, ни единого слова*, въ памятникахъ преданія восточной и западной Церкви, въ теченіи двѣнадцати первыхъ вѣковъ, что имѣло бы малѣйшее отношеніе къ зачатію.

Если мы повѣримъ Паризию, епископу Арраскому, то догматъ о непорочномъ зачатіи существовалъ въ преданіи, *какъ сокровенная звезда, которую различали не всѣ*. Вотъ признаніе въ пользу того, что мы утверждаемъ, то есть, что отцы Церкви никогда не говорили о зачатіи. Но преосвященный Паризій хочетъ дать понять, что избранныя души подъ внѣшностію нѣкоторыхъ выраженій видѣли догматъ, котораго не замѣчали остальные вѣрующіе.

Эта теорія и утвержденіе буллы ниспровергаются всеокру-

шающею тяжестію всего католическаго преданія; ибо достоверно, что *все* отцы Церкви, *безъ всякаго исключенія*, держались какъ проповѣди церковной, ученія діаметрально и до очевидности противоположнаго непорочному зачатію Пресвятой Дѣвы.

Въ самомъ дѣлѣ они утверждали:

1. Что *одинъ* лишь Иисусъ Христосъ, по своей человѣческой природѣ, былъ изъятъ отъ первороднаго грѣха;
2. Что первородный грѣхъ переходитъ на *всѣхъ* потомковъ Адама, безъ всякаго исключенія;
3. Что этотъ грѣхъ передается человѣчеству посредствомъ рожденія.

Откуда слѣдуетъ, что Пресвятая Дѣва, рожденная обычнымъ путемъ, по необходимости должна была быть зачатой во грѣхѣ первородномъ, и что Иисусъ Христосъ, по своей человѣческой природѣ, былъ изъятъ отъ этого грѣха; такъ какъ Онъ рожденъ отъ Пресвятой Дѣвы.

Такова была постоянная вѣра всѣхъ отцовъ Церкви, какъ мы увидимъ это сей-часъ.

Справедливо, что блаженный Августинъ въ одномъ мѣстѣ, ложно примѣняемомъ къ непорочному зачатію, не желаетъ, чтобы упоминали о Пресвятой Дѣвѣ, когда дѣло идетъ о личной погрѣшности (*о природѣ и благодати*, гл. XXXVI); но св. Іоаннъ Златоустъ держится противоположнаго мнѣнія (*слово о твор. міра* VI, § 10), и во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій положительнo говоритъ, что Марія не была совершенно свободна отъ личныхъ погрѣшностей. Тертуліанъ былъ не менѣе положителенъ (*О плоти Христа*, § 7) въ этомъ отношеніи, и многіе отцы, какъ то: св. Амвросій (*Тол. на Лук.* кн. II), Григорій Нисскій (*de Occ. Dom.*), св. Василиій (*Писъм.* CCLXI, къ *Оптим.*, еписк. § 9), св. Павлинъ Ноланскій (*inter. Epist. August.*, CXXI) и многіе другіе склонялись къ этому же мнѣнію.

Если бы только одни эти отцы не допускали непорочнаго зачатія, то и ихъ число достаточно велико и ихъ авторитетъ достаточно значителенъ, чтобы отсюда нельзя было заключить, что въ отношеніи къ этому пункту преданіе никогда не было *всеобщимъ* и *единодушнымъ*.

Но даже и тѣ отцы, которые не хотѣли допустить у Пресвятой Дѣвы, во время ея жизни, извинительныхъ погрѣшностей, никогда не хотѣли усвоить ей преимущество, которое теперь выдаютъ за догматъ.

Приведемъ нѣкоторые мѣста изъ св. отцовъ, дабы подтвердить три указанные нами положенія, какъ краткое изложеніе всего ихъ ученія.

Тертуллианъ говоритъ (О Душѣ, § 41):

„Одинъ Богъ безъ грѣха; только *одинъ* человѣкъ Христосъ былъ безъ грѣха, потому что Христосъ былъ Богъ“.

Въ книгѣ своей *О тѣлѣ Христа* (§ 16, 17, 20) Тертуллианъ доказываетъ, что грѣхъ необходимо соединенъ съ чело-вѣческой плотію, созданною обычнымъ путемъ рожденія; и что одно лишь тѣло Христа было чистымъ, потому что оно было зачато Дѣвою и дѣйствіемъ Св. Духа.

Это ученіе принадлежитъ всѣмъ отцамъ Церкви безъ исключенія. Вотъ что говоритъ Оригенъ (*Бесѣд. VII, на Левит.*). „Кто только вступаетъ въ міръ обычнымъ путемъ рожденія; тотъ поэтому самому уже оскверненъ въ своемъ отцѣ и въ своей матери; потому что никто не изъять отъ оскверненія, даже однодневное дитя. *Одинъ лишь* Иисусъ Христосъ, *нашъ* Господь, *зачатъ безъ грѣха*“.

Онъ преподаетъ то же ученіе во многихъ другихъ мѣстахъ своихъ твореній (*Бесѣд. V, на Иерем.; Толк. на Иоан.*).

Св. Иларій Поатьерскій говоритъ (О Троиц.):

„Св. Дѣва зачата по пожелѣнію (concupiscence); поэтому она имѣла надобность въ духовномъ возрожденіи и очищеніи отъ грѣха“.

Св. Иринеи говоритъ (*Прот. ерес. кн. IV, гл. XVI*):

„*Одинъ* Иисусъ Христосъ былъ изъять отъ грѣха, хотя Онъ явился въ подобіи грѣха“.

Св. Кипріанъ говоритъ (*Пис. о крещ. дѣт.*):

„Всякое дитя, являющееся въ міръ чрезъ рожденіе, заражено грѣхомъ нашего прародителя и подчинено приговору смерти, произнесенному противъ Адама и Евы“.

Св. Амвросій говоритъ (*Толк. на Лук. кн. II, § 55*):

„Среди всѣхъ рожденныхъ женами, нѣтъ никого совершен-

но святаго, кромѣ Господа Іисуса: Онъ одинъ, по неизмѣнному образу зачатія и по безконечному могуществу божественнаго Величія, не испыталъ заразы грѣха, повредившей человѣческую природу“.

Св. Аѳанасій говоритъ (На Лук.):

„Іисусъ Христосъ святъ совершенно исключительнымъ образомъ; ибо между Имъ и другими святыми существуетъ то различіе, что онъ получилъ святость съ природою“.

Блаженный Августинъ говоритъ (*de Peccat. remiss.*, lib. II):

„Одинъ лишь Іисусъ Христосъ никогда не имѣлъ грѣха; Онъ не принималъ грѣховнаго тѣла, хотя Онъ принялъ отъ Своей матери тѣло, бывшее тѣломъ грѣха; ибо принятое отъ Своей матери Онъ или очистилъ до принятія, или очистилъ послѣ принятія“.

Тотъ-же блаженный учитель говоритъ въ другомъ мѣстѣ (*ad Iulian.*):

„Вожделѣніе, посредствомъ котораго Іисусъ Христосъ не хотѣлъ быть зачатымъ, производило распространеніе зла въ родѣ человѣческомъ; ибо тѣло Маріи, хотя образовалось посредствомъ этого вожделѣнія, не передало его тѣлу, зачату не чрезъ вожделѣніе...“

„Тѣло Маріи было зачато путемъ вожделѣнія, но оно не имѣло никакого вліянія на рожденіе дитяти, котораго она сама зачала безъ всякаго вожделѣнія...“

„Первородный грѣхъ переходитъ на всѣхъ людей; но онъ не могъ перейти на то единственное тѣло, которое Пресвятая Дѣва зачала иначе, чѣмъ чрезъ вожделѣніе...“

„Такъ какъ тѣло Іисуса Христа заимствовало свою смертность отъ смертности своей матери, но оно не было заражено ядомъ первороднаго грѣха, не будучи зачато путемъ вожделѣнія... Онъ одинъ рожденъ человѣкомъ безъ грѣха, отъ котораго не изыять никакой другой челоѣкъ“.

Блаженный Августинъ еще говоритъ (*Op. imperf. contra Iulian.*, lib. VI):

„Марія, мать Божія, отъ которой Іисусъ Христосъ заимствовалъ плоть, рождена посредствомъ плотскаго вожделѣнія своихъ родителей (*de carnali concupiscentia parentum nata est*)“.

Пелагій укорялъ блаженнаго Августина въ подчиненіи Пресвятой Дѣвы демону чрезъ первородный грѣхъ. Если бы блаженный учитель допускалъ непорочное зачатіе, то онъ изобличилъ бы во лжи своего противника. Но, будучи далекимъ отъ этого, онъ соглашается, что Марія была подчинена власти демона по требованію природы, но была исхищена посредствомъ *новаго рожденія*, котораго удостоилась въ Иисусѣ Христѣ.

„Мы не подчиняемъ, говоритъ онъ, Марію демону чрезъ ея рожденіе, потому что это рожденіе было изглажено благодатию возрожденія“.

Можно ли, послѣ этихъ рѣшительныхъ словъ, ссылаться на тотъ текстъ, въ которомъ блаженный Августинъ не хочетъ думать, что дѣло идетъ о Пресвятой Дѣвѣ, когда онъ говоритъ о погрѣшностяхъ? Изъ контекста очевидно, что блаженный учитель говоритъ о погрѣшностяхъ личныхъ; кромѣ того, нельзя давать тексту болѣе широкаго смысла, не поставляя блаженнаго Августина въ противорѣчіе съ самимъ съ собою. Въ Церкви никогда не сомнѣвались, что Пресвятая Дѣва была подчинена закону смерти. Блажен. Августинъ не колебался признавать эту смерть слѣдствіемъ первороднаго грѣха.

„Марія, дитя Адама, говоритъ онъ (*На Псал., XXIV, § 3*), умерла по причинѣ грѣха; и Адамъ померъ по причинѣ грѣха; но плоть, Господа, заимствованная Имъ отъ Маріи, умерла для изглаженія грѣховъ“.

Св. Фульгенцій говоритъ (*de Incarnat. et Grat.*):

„Тѣло Маріи, зачатое во грѣхѣ обычнымъ путемъ природы, было конечно тѣломъ грѣха (*caro fuit utique peccati*)“.

Беда (*Homil. in Ioann.*) утверждаетъ, что всѣ люди, зачатые обычнымъ путемъ, причастны грѣху Адама.

Алкуинъ говоритъ (*lib. I, Sent., с. XVIII*):

„Хотя тѣло Иисуса Христа было заимствовано отъ тѣла Дѣвы, которая была повреждена первороднымъ грѣхомъ; но Иисусъ Христосъ не былъ причастенъ первородному грѣху; потому что Его зачатіе не было дѣломъ вождельпія плоти“.

Ансельмъ говоритъ (*cur Deus homo*):

„Хотя зачатіе Иисуса Христа было чистымъ и изытымъ отъ

грѣха, соединеннаго съ плотскимъ вождельніемъ; но Дѣва, отъ которой Иисусъ Христосъ заимствовалъ тѣло, была зачата *въ нечистотѣ*, ея мать зачала ее во грѣхѣ“.

Гуго де Сенъ-Викторъ говоритъ (*in Summ. sent. Tract. I, c. XVI*):

„Относительно того тѣла, съ которымъ Слово было соединено, спрашиваютъ — было ли оно первоначально подчинено грѣху въ Маріи? Блаженный Августинъ утверждаетъ это. Но съ того момента, когда оно было отдѣлено отъ тѣла Маріи, оно было очищено Духомъ Святымъ отъ всякаго грѣха и отъ всякаго склоненія ко грѣху. Духъ Святый очистилъ такъ-же и Марію отъ всякаго грѣха, но не отъ всякаго склоненія ко грѣху. Впрочемъ Онъ до того ослабилъ это склоненіе, что думаютъ, что она не грѣшила въ послѣдствіи“.

Надобно ли приводить большее число свидѣтельствъ въ отношеніи къ первымъ двѣнадцати вѣкамъ Церкви?

Мы утверждаемъ, что *нѣтъ ни одного отца Церкви, который доказывалъ бы другое ученіе, а не указанное въ приведенныхъ нами изъ нихъ текстахъ.*

Всѣхъ колеблющихся повѣрить этому, мы отсылаемъ къ сочиненію Викентія Банделли, составленному въ XV вѣкѣ по занимающему насъ вопросу, въ которомъ онъ указываетъ болѣе *четырехъ тысячъ* текстовъ, заимствованныхъ у отцовъ, папъ, учителей и богослововъ, пользующихся авторитетомъ въ Церкви; но онъ далеко не исчерпалъ всего предмета. Многіе, приведенные нами выше тексты, не указаны у него. Какъ же произошло то, что въ буллѣ говорится, будто *отцы и церковные писатели, руководимые небеснымъ наученіемъ, не считали ничего болѣе драгоценнымъ въ своихъ книгахъ, какъ невольное произволашеніе и проповѣданіе* догмата о непорочномъ зачатіи?

Мы искали это въ этихъ книгахъ отцовъ и церковныхъ писателей; и мы нашли въ нихъ совершенно противоположное тому, что утверждаетъ булла; и не нашли ничего въ пользу провозглашеннаго ею догмата.

Если бы даже можно было привести (чего однако же нѣтъ) нѣсколько положительныхъ текстовъ въ пользу ученія буллы; если бы даже эти тексты были столько же многочисленны, какъ

тексты противоположныя имъ: то булла не была бы поэтому болѣе законною; ибо и тогда никогда не было бы въ церкви вѣрованія *постояннаго, всеобщаго, единодушнаго* относительно зачатія Пресвятой Дѣвы; откуда слѣдуетъ, что мнѣнiе по этому вопросу не можетъ быть предметомъ догматическаго опредѣленiя со стороны Церкви.

Булла въ подтвержденiе свое ссылается на предшественниковъ Пiя XI и на преданiе Римской церкви.

Посмотримъ, каково это преданiе.

Св. Иннокентiй 1-й (*ap. Aug. cont. Julian.*) доказываетъ, что первородный грѣхъ сообщается всѣмъ безъ исключенiя людямъ, рожденнымъ обычнымъ путемъ.

Св. Геласiй 1-й (*adv. Pelag.*) исповѣдуетъ то же ученiе въ своей книгѣ противъ Пелагiя: „Таково свойство непорочнаго Агнца, говоритъ онъ, что Агнецъ этотъ никогда не имѣлъ никакого грѣха“.

Св. Левъ Великiй говоритъ и часто повторяетъ (*serm. 1, 11, V, in Nativ. Dom.*):

„Исусъ Христосъ, *одинъ* среди всѣхъ сыновъ человѣческихъ, сохранилъ въ рожденiи Свою невинность; *ибо одинъ Онъ* зачать безъ плотскаго вожелѣнiя“.

Св. Григорiй Великiй не имѣлъ другаго ученiя. Мы могли бы привести сотни текстовъ изъ различныхъ его сочиненiй. Но приведемъ только слѣдующiй, заимствованный изъ его *Правоученiй* (*in Job., lib. XVIII*):

„Только Тотъ одинъ по истинѣ рожденъ святымъ, Кто для побѣды надъ поврежденною природою не былъ зачатъ обычнымъ путемъ“.

Папа Иннокентiй II говоритъ (*serm. in Assumpt.*):

„Преславная Дѣва была зачата *во грѣхъ*, но зачала Сына Своего безъ грѣха“.

Папа Иннокентiй III (*serm. in Purif.*), толкуя слѣдующiя слова св. Писанiя: „Духъ Святый найдетъ на тебя“, говоритъ:

„Духъ Святый уже сошелъ на нее, когда, во время пребыванiя Его (Исуса Христа) въ нѣдрахъ Своей матери, *Онъ очистилъ душу Ея отъ первороднаго грѣха*“.

Тотъ же папа проводитъ слѣдующую параллель между Евою и Марiею (*serm. in Assumpt.*):

„Ева создана была безъ грѣха, но зачала во грѣхѣ; *Марія же была зачата во грѣхѣ*, но сама зачала безъ грѣха“.

Папа Иннокентій V выражается въ слѣдующихъ словахъ по отношенію къ Пресвятой Дѣвѣ (*Comment. in Lib., III, Sentent.*):

„Преблаженная Дѣва освящена была въ нѣдрахъ своей матери, но не прежде соединенія ея души съ ея тѣломъ; ибо она не была еще способною къ пріятію благодати; не была освящена и въ самый моментъ соединенія; потому что, если бы это произошло, то она была бы изъята отъ первороднаго грѣха и не имѣла бы надобности въ искупленіи Иисуса Христа, чего не должно утверждать. Но надобно благочестиво вѣрить, что она была очищена благодатію и освящена, спустя весьма немного времени послѣ этого единенія; напримѣръ, въ тотъ-же самый день или въ тотъ же самый часъ, однако же не въ самую минуту единенія“.

Таково было въ теченіе первыхъ двѣнадцати вѣковъ Церкви ученіе Римскаго престола, какъ ученіе *постоянное, всеобщее и единоедушное* для всѣхъ церквей Восточныхъ и Западныхъ.

Около XII столѣтія въ Западной церкви начинаютъ уже говорить о непорочномъ зачатіи. Когда Ліонскіе каноники признали своимъ долгомъ совершить въ своей церкви праздникъ въ честь *зачатія Пресвятой Дѣвы*, то Бернардъ, Клервосскій аббатъ, написалъ имъ по поводу этого нововведенія строгое письмо, которое было только эхомъ католическаго преданія,—торжественно доказывая, что Пресвятая Дѣва была зачата въ первородномъ грѣхѣ. Приведемъ нѣсколько мѣстъ изъ этого письма (*Epist., CLXXIV, ad Can. Lugd.*):

„Необходимо было, чтобы Марія была освящена послѣ того, какъ зачала, дабы родить въ святости, *которой она не имѣла въ зачатіи*, предшествовавшемъ ея рожденію. Не скажете ли вы, что ея рожденіе, хотя совершившееся въ послѣдствіи, сообщило свою святость ея зачатію, предшествовавшему по порядку времени? Это невозможно; ибо освященіе Маріи, *слѣдовавшее за ея зачатіемъ*, могло простираться на ея рожденіе; но оно не могло, по обратному дѣйствію, восходить ко времени ея зачатія“.

Бернардъ видитъ лишь одно средство подтверждать мнѣ-

ніе о непорочномъ зачатіи, то есть, говорить, что Марія зачала по дѣйствию Святаго Духа; но тотъ-часъ прибавляетъ: „Подобное утвержденіе *несмысленно* и, говоря языкомъ Церкви, всегда непогрѣшимымъ, я утверждаю, что она зачала, но не была сама зачата отъ Святаго Духа...

„Не много святыхъ среди рожденныхъ, но *никто* не былъ зачать въ святости, за исключеніемъ того, Который ради освященія людей и очищенія отъ грѣха *одинъ* долженствовалъ быть изъятымъ отъ него“.

Во всемъ своемъ письмѣ къ Ліонскимъ каноникамъ, Бернардъ, согласно съ ученіемъ всѣхъ отцовъ, утверждаетъ, что Пресвятая Дѣва, рожденная обычнымъ путемъ, была заражена первороднымъ грѣхомъ, отъ котораго очистилась до рожденія своего.

Мудрый аббатъ въ этомъ ученіи находитъ могущественный аргументъ для отверженія праздника Зачатія; по его ученію, нельзя праздновать ту минуту, когда она находилась подъ властію грѣха.

* * *

Въ отношеніи къ заслугамъ человѣческихъ дѣлъ, индульгенціямъ и чистилищу Римская церковь исповѣдуетъ ученіе, рѣшительно противоположное католическому ученію объ искупленіи.

Мы будемъ имѣть возможность подробно трактовать объ этихъ вопросахъ, когда будемъ излагать папскія заблужденія и ереси относительно таинствъ и будущей жизни. Поэтому мы лишь кратко укажемъ здѣсь эти заблужденія, по скольку они противорѣчатъ догмату искупленія.

Первое заблужденіе, изъ котораго вытекаютъ другія, состоитъ въ томъ, что святые обладаютъ *сверхдолжными* заслугами. Эти заслуги составляютъ *сокровищницу*, которою посредствомъ индульгенцій располагаетъ папа по своему усмотрѣнію, какъ въ отношеніи къ живымъ, такъ и въ отношеніи къ умершимъ.

Это понятіе объ индульгенціяхъ, основанное на *сверхдолжныхъ заслугахъ* святыхъ, противорѣчитъ католическому принципу, по которому никто предъ Богомъ не имѣетъ *личныхъ* заслугъ и что вся наша заслуга есть лишь, усвояемая намъ

заслуга Иисуса Христа, которою единственно мы получаемъ спасеніе.

Позже мы изложимъ со всѣми подробностями римское ученіе объ индульгенціяхъ, основанное на мнимомъ прензбыткѣ сверхдолжныхъ человѣческихъ заслугъ, и о примѣненіи этихъ заслугъ къ тѣмъ, которые не имѣли ихъ. Мы выяснимъ несоизмѣримость между дѣлами, называемыми *заслугами*, и духовными благами, усвояемыми людямъ; выяснимъ торговлю этими индульгенціями по тарифу, опредѣляемому Римомъ съ возмутительнымъ цинизмомъ; выяснимъ примѣненіе этихъ благосклонностей или индульгенцій къ душамъ, находящимся въ *чистилищѣ*.

Мы укажемъ преобразованія, которымъ подверглось это ученіе о чистилищѣ, которымъ Римская церковь такъ много злоупотребляетъ теперь.

Теперь же мы удовольствуемся лишь замѣчаніемъ, что всѣ эти заблужденія вытекаютъ изъ ложнаго начала о заслугахъ человѣческихъ дѣлъ, и что это ложное начало совершенно противоположно ученію объ искупленіи.

Это послѣднее ученіе кратко можетъ быть выражено слѣдующимъ образомъ въ отношеніи къ тому, что касается человѣческихъ дѣлъ:

Только чрезъ Иисуса Христа, *единственнаго* Искупителя, *единственнаго* Примирителя, мы можемъ быть искуплены. Только *въ Немъ* наше оправданіе, то есть, въ нашемъ отождествленіи съ Нимъ *посредствомъ вѣры*.

Но для того, чтобы эта вѣра соединила насъ съ Иисусомъ Христомъ, надобно, чтобы она была истинною, то есть, чтобы она заставляла насъ исполнять заповѣди или добродѣтели, предписываемыя ею.

Наши добрыя дѣла сами по себѣ не имѣютъ силы *оправдать* насъ; но они суть необходимыя слѣдствія истинной вѣры; и эта вѣра, проявляясь въ дѣлахъ, соединяетъ насъ съ Искупителемъ, оправдывающимъ насъ.

Вѣра, возбуждающая насъ къ добру, есть даръ Божій; она даруется намъ по заслугамъ Иисуса Христа; поэтому все доброе въ насъ пристекаетъ изъ благодати Божіей во Иисусѣ

Христѣ; и безъ этой благодати мы не можемъ совершить ничего добраго или полезнаго для нашего спасенія.

Очевидно, что допуская *сокровищницу*, составленную изъ *сверхдолжныхъ* заслугъ святыхъ, каковая сокровищница можетъ быть распредѣляема нуждающимся живымъ и умершимъ, согласно съ волею папы, посредствомъ индульгенцій,—этимъ явно противорѣчатъ католическому ученію, по которому никакой человѣкъ не можетъ быть оправданъ иначе, какъ только по заслугамъ единственнаго Примирителя, Господа нашего Іисуса Христа. Поэтому:

1. Своимъ ученіемъ о благодати,
2. Своимъ ученіемъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы,
3. Своимъ ученіемъ о сверхдолжныхъ заслугахъ человѣческихъ дѣлъ:

Римская церковь исповѣдуетъ три прямыхъ и положительныхъ ереси, противоположныя догмату объ искупленіи.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

Отношеніе евангельскаго правоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа.

(Окончаніе *).

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Въ настоящей части нашего апологетическаго этюда, повидимому, намъ остается только подвести итогъ всему сказанному и затѣмъ считать нашъ трудъ оконченнымъ. Это такъ и было-бы, если бы толкователь—новаторъ, окончивши обзоръ противоположаемыхъ Іисусомъ Христомъ заповѣдей и выяснивъ съ своей точки зрѣнія отношеніе правоученія Спасителя къ Моисееву закону и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ, не вздумалъ въ послѣдней главѣ своей брошюры излагать особую апологію проведеннаго въ ней антиправославнаго и антинаучнаго взгляда. Заключительную главу своей брошюры авторъ начинаетъ слѣдующими знаменательными словами. „Въ предшествующихъ главахъ мы старались, говорить онъ, доказать, что Христосъ Спаситель въ заповѣдяхъ, запрещающихъ напрасный гнѣвъ, похотливый взглядъ на женщину, брачный разводъ и т. д., дѣйствительно является *исполнителемъ* ¹⁾ Моисеева закона: Онъ *ни во юмъ, ни во единой чертѣ* не нарушаетъ его. Но въ такомъ случаѣ въ чемъ-же заключается превосходство евангельскаго правоученія сравнительно съ ветхозавѣтнымъ закономъ? Можемъ-ли мы говорить послѣ этого, что Спаситель возвѣстилъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 6, 1895 г.

¹⁾ Выше мы указывали на неумѣстность такого выраженія, когда идетъ дѣло объ отношеніи ученія Іисуса Христа къ правоученію Моисеева закона.

человѣчеству нравственный законъ высшій и совершеннѣйшій сравнительно съ закономъ Моисея? Если Христосъ *повторяетъ только* заповѣди древняго закона, то значеніе Его, какъ законодателя и нравоучителя, повидимому, сводится только къ тому, что Онъ понялъ и истолковалъ древній законъ согласно его истинному смыслу и указалъ въ немъ тѣ идеальныя стороны, которыхъ іудейство и тѣмъ болѣе фарисейство не замѣчало въ немъ, но которые ему всегда были присущи¹⁾. Изъ этихъ словъ толкователя—новатора видно, что когда онъ заканчивалъ свой трудъ, то былъ наведенъ на мысль о томъ чисто-отрицательномъ отношеніи, въ какомъ стоитъ онъ къ догматическому ученію православной церкви о Богочеловѣкѣ, какъ новомъ и все-совершенномъ нравственномъ законодателѣ. Естественный и неизбежный выводъ, получающійся изъ всего труда толкователя—новатора, указанъ ему совершенно вѣрно, а не повидимому только вѣрно. Чтобы какъ-нибудь извернуться и „прикровенно“ провести въ общественное сознаніе свой взглядъ, такъ сказать развѣнчивающій Богочеловѣка изъ *новаго* нравственнаго законодателя въ простого толкователя Моисеева закона и отнимающій у христіанства значеніе *новаго* великаго нравственнаго фактора въ жизни человѣчества, авторъ разсматриваемой брошюры въ послѣдней главѣ ея вдается въ явно ложныя же, софистическія и противорѣчивыя разсужденія и старается запутать и извратить самыя ясныя понятія, установившіяся среди людей. Натурально, не имѣемъ ни надобности, ни возможности распутывать всю эту паутину хитросплетеній: иначе пришлось бы написать впятеро больше того, что написалъ авторъ. Постараемся показать только, что, не смотря на все искусственное самооправданіе его, *остается безспорнымъ отрицаніе имъ православно-христіанскаго ученія* объ Иисусѣ Христѣ, какъ новомъ и послѣднемъ нравственномъ законодателѣ для человѣчества. Въ чемъ-же указываетъ намъ толкователь—новаторъ доказательство того, якобы онъ—не отрицатель, а сторонникъ этого ученія?

Пріемъ, къ коему онъ прибѣгаетъ въ этомъ случаѣ, ясенъ

¹⁾ Стран. 121 и 122 въ разсматриваемой брошюрѣ.

изъ слѣдующихъ его словъ, которыя вынуждаемся привести полностью. „Сопоставленіе и сличеніе частныхъ и отдѣльныхъ заповѣдей Христа съ предписаніями Моисеева закона по нашему мнѣнію, говоритъ авторъ, есть *самый ненадежный* путь къ выясненію сравнительнаго совершенства евангельскаго правоученія предъ ветхозавѣтнымъ. Сущность дѣла здѣсь *во-все не* въ большей или меньшей цѣнности и высотѣ отдѣльныхъ нравственныхъ требованій. Люби Бога и ближняго, не враждуй, не мсти, не блуди даже и въ мысляхъ,—*эти и подобныя имъ* заповѣди высказываются не въ Евангеліи только и даже не въ законѣ только Моисея, но отчасти въ Ведахъ, и въ ученіи Зороастра, и въ талмудѣ, и въ коранѣ. Чтобы уяснить себѣ высоту евангельскаго правоученія сравнительно съ моралью какъ естественныхъ религій, такъ и ветхозавѣтнаго откровеннаго закона, нужно обратить вниманіе не на отдѣльныя заповѣди этого правоученія, а на самую сущность его, на его конечныя цѣли, на мотивы нравственной дѣятельности и т. д.“¹⁾ Вотъ чѣмъ хочетъ толкователь—новаторъ замаскировать отрицаніе имъ православно-христіанскаго ученія о Богочеловѣкѣ, какъ новомъ нравственномъ законодателѣ.

Приступая къ разбору этихъ мыслей, не можемъ не сказать: *сома не правда себѣ*. Если сопоставленіе и сличеніе частныхъ и отдѣльныхъ заповѣдей Христа съ предписаніями Моисеева закона есть самый ненадежный путь къ выясненію сравнительнаго совершенства этихъ заповѣдей и предписаній, то зачѣмъ—же авторъ писалъ свою брошюру и усиливался въ ней во чтобы то ни стало отождествить нравственное ученіе Спасителя съ правоученіемъ Моисеева закона путемъ сопоставленія и сличенія требованій того и другого? Очевидно, онъ дѣлалъ это потому только, что считалъ и считаетъ этотъ путь однимъ изъ весьма надежныхъ путей для опредѣленія сравнительнаго достоинства двухъ моральныхъ ученій. Въ противномъ случаѣ автору надлежало-бы толковать не объ отдѣльныхъ заповѣдяхъ, свойственныхъ и принадлежащихъ этимъ ученіямъ, а о сущности послѣднихъ, объ ихъ конечныхъ цѣляхъ, о мотивахъ,

¹⁾ Стран. 122 тамъ-же.

указываемыхъ ими для нравственной дѣятельности, и т. д. Между тѣмъ, толкователь—новаторъ *ничего* о всемъ этомъ не говорилъ до заключительной главы своей брошюры и только на основаніи сопоставленія и сличенія отдѣльныхъ заповѣдей Моисеева закона и Спасителя произносилъ самый рѣшительный и въ сущности окончательный приговоръ о цѣломъ нравоученіи ихъ. Выходить, что авторъ и на этотъ разъ самъ-же опровергаетъ себя, лично свидѣтельствуя о ложности мысли, будто нельзя или рискованно выяснять сравнительное совершенство того или иного нравоученія путемъ сопоставленія и сличенія частныхъ и отдѣльныхъ предписаній, отличающихъ каждое изъ нравоученій.

Самъ-же толкователь—новаторъ опровергаетъ и ту свою мысль, будто бы заповѣди: люби Бога и ближняго, не враждуй, не мсти, не блуди даже и въ мысляхъ и тому подобныя нравственныя внушенія высказываются не въ Евангеліи и не въ Моисеевомъ законѣ только, но „отчасти“ ¹⁾ и въ Ведахъ, и въ ученіи Зороастра, и въ талмудѣ, и въ коранѣ. Такъ какъ о талмудической морали не мало говоритъ авторъ въ своемъ сочиненіи, то самопротиворѣчіе его здѣсь сказалось во всей своей яркости и непримиримости. Такого ученія о любви къ ближнимъ, какое преподано людямъ въ Божественномъ откровеніи, въ талмудѣ, по свидѣтельству автора, не обрѣтается. Въ немъ извращено—де самое понятіе о ближнемъ, такъ какъ подъ ближнимъ мыслится только еврей, а всякій иноплеменный человѣкъ составляетъ предметъ презрѣнія и вражды ²⁾. Касательно вражды и ненависти талмудъ учитъ, по показанію самаго автора, тоже совсѣмъ иначе, чѣмъ Евангеліе ³⁾. По вопросу о цѣломудріи талмудическое ученіе, по словамъ автора-же, нисколько не тождественно съ евангельскимъ ученіемъ ⁴⁾. Оказывается, самъ же толкователь—новаторъ видитъ существен-

¹⁾ Зачѣмъ авторъ употребилъ это слово, недоумѣваемъ. Вѣроятно же всего, онъ сдѣлалъ это «на всякій случай» по свойственной ему предусмотрительной дипломатичности.

²⁾ Стран. 110—115 въ разсмотрѣн. брошюрѣ.

³⁾ Ibid. стран. 79 и 82—83.

⁴⁾ Ibid. стран. 35—37.

ное различіе между частными и отдѣльными предписаніями талмуда и Евангелія. Въ своей брошюрѣ онъ не излагаетъ моральнаго ученія Ведъ и Зороастра хотя бы въ сжатомъ видѣ. Однако же, мы въ правѣ утверждать, что въ дѣйствительности онъ и этому ученію не усволяетъ тожества съ евангельскимъ нравоученіемъ. Въ одномъ мѣстѣ своей брошюры толкователь—новаторъ категорически утверждаетъ, что даже этическія требованія Моисеева закона превышаютъ по своей идеальной высотѣ нравственные понятія древнихъ языческихъ народовъ ¹⁾. О моральныхъ предписаніяхъ Корана авторъ нигдѣ не дѣлаетъ еще какого-нибудь замѣчанія, но весь характеръ разсматриваемой брошюры убѣждаетъ насъ въ томъ, что если бы въ ней встрѣтилось новое замѣчаніе о нихъ, то оно было-бы уже противоположнымъ теперешнему. Дѣло—въ томъ, что толкователь—новаторъ, нисколько не дорожа истиною, въ каждомъ данномъ случаѣ, какъ мы видѣли, говоритъ собственно то только, что ему *выгодно* говорить, и не смущается никакими самопротиворѣчіями. Но если самъ онъ разнообразно обличаетъ ложность своей мысли, будто сравнительное совершенство или несовершенство различныхъ нравоученій не опредѣляется ихъ частными и отдѣльными предписаніями, то ложность этой мысли всего болѣе показывается и свидѣлствуется Господомъ Иисусомъ Христомъ.

Въ нагорной Своей проповѣди Онъ приводитъ частныя и отдѣльныя предписанія Моисеева закона и противопоставляетъ имъ Свои частныя и отдѣльныя заповѣди. Очевидно, Спаситель признаетъ, что характеръ нравоученія выражается и частными или отдѣльными заповѣдями и что достоинство нравоученія опредѣляется и ими. А это важное обстоятельство свидѣлствуетъ, что никакъ нельзя утверждать, будто сопоставленіе и сличеніе частныхъ и отдѣльныхъ заповѣдей одного нравоученія съ таковыми же предписаніями другого нравоученія есть самый ненадежный путь къ выясненію сравнительнаго совершенства разныхъ нравоученій. Если бы Иисусъ Христосъ былъ такого-же воззрѣнія на это, то развѣ сталъ-бы Онъ въ нагор-

¹⁾ Ibid. стран. 128.

ной Своей проповѣди на этотъ самый ненадежный, по увѣренію толкователя—новатора, путь для выясненія превосходства Своего ученія о нравственности предъ ветхозавѣтнымъ правоученіемъ?

Желая во что бы то ни стало извернуться и замаскировать путаницею понятій свое отрицаніе православно-догматическаго ученія о Богочеловѣкѣ, какъ новомъ нравственномъ законодателѣ, авторъ выступилъ съ мыслью, осуждаемою, значитъ, не только его собственнымъ образомъ дѣйствій въ брошюрѣ, но и примѣромъ Господа Іисуса Христа. Но если взять разсматриваемую мысль автора саму въ себѣ, то и въ этомъ слѣчаѣ легко показать безспорную нераціональность и несостоятельность ея.

Рѣчь идетъ о сравнительномъ совершенствѣ двухъ нравственныхъ законовъ, изъ коихъ одинъ данъ Богомъ чрезъ Моисея израильскому народу, а другой преподалъ Богочеловѣкъ всѣмъ людямъ. Всякій законъ, нравственный-ли то, или гражданскій, или уголовный, или международный, есть не иное что, какъ совокупность извѣстныхъ частныхъ и отдѣльныхъ предписаній, воспреещающихъ дѣлать одно и требующихъ совершать что-либо противоположное запрещаемому. Въ каждомъ законодательномъ кодексѣ, рационально построенномъ и изданномъ, есть постановленія, имѣющія наиболѣе руководящій или принципиальный характеръ и осмысливающія или объясняющія остальное въ немъ. Спрашивается: почему-же сопоставленіе и сличеніе частныхъ и отдѣльныхъ предписаній присущихъ, положимъ, двумъ различнымъ, но по существу однороднымъ законамъ есть самый ненадежный путь къ выясненію сравнительнаго совершенства или несовершенства этихъ законовъ? Напротивъ, это есть *единственный* и *самый надежный* путь. Другаго и при томъ наилучшаго пути до сихъ поръ не знали ни моралисты, ни юристы. Этого мало: они и никогда не откроютъ его. Дѣло—въ томъ, что указанный путь опредѣляется самой *природою* предмета, самымъ *существомъ* его. Въ самомъ дѣлѣ, если каждый законъ есть не иное что, какъ совокупность тѣхъ или другихъ частныхъ и отдѣльныхъ предписаній, то и опредѣленіе сравнительнаго достоинства двухъ однородныхъ законовъ можетъ быть совершено *только* чрезъ сопоставленіе и сличеніе частныхъ же и отдѣльныхъ предписаній, характеризующихъ каждый изъ нихъ.

Положимъ, идетъ рѣчь о сравнительномъ достоинствѣ, напри-
мѣръ, русскаго и австрійскаго законовъ касательно охраненія
лѣсовъ отъ истребленія или хищническихъ порубокъ. Какъ-же
можно оцѣнивать эти законы, не обращаясь собственно къ по-
становленіямъ, изъ коихъ состоятъ они? Интересно было-бы
знать, какъ бы совершилъ это даже нашъ изворотливый толкова-
тель — новаторъ. Но сказанное вполнѣ приложимо и къ дѣлу
оцѣнки двухъ нравственныхъ кодексовъ: ветхозавѣтнаго и ново-
завѣтнаго. Единственный и самый надежный путь къ выясне-
нію сравнительнаго совершенства и этихъ законовъ есть ра-
зумное и добросовѣстное сопоставленіе и сличеніе частныхъ и
отдѣльныхъ предписаній, отличающихъ собою каждый изъ нихъ.

Но, говоритъ авторъ, для выясненія сравнительной высоты этихъ
законовъ нужно брать не отдѣльныя предписанія ихъ, а самую
сущность ихъ, конечныя цѣли, мотивы нравственной дѣятель-
ности. Эти слова толкователя — новатора не можемъ назвать
иначе, какъ софистическою уверткою, если не слѣдствіемъ пол-
наго непониманія дѣла, о которомъ онъ храбро взялся рассу-
ждать. Развѣ не видна сущность того или другаго закона изъ част-
ныхъ и отдѣльныхъ предписаній его? Въ законѣ, къ тому-же,
есть такія постановленія, которые прямо указываютъ на его
существо и опредѣляютъ специфическія особенности остальныхъ
постановленій. Что въ Моисеевомъ и Христовомъ нравствен-
ныхъ законахъ есть принципіальныя заповѣди, выражающія ихъ
существо и опредѣляющія смыслъ другихъ заповѣдей въ этихъ
законахъ, объ этомъ, опять таки въ противорѣчіе съ самимъ со-
бою, говоритъ авторъ-же. Такъ заповѣдь о любви къ ближнимъ
онъ называетъ „общей принципіальной заповѣдью“ ¹⁾. А если
это такъ, то зачѣмъ-же онъ заговорилъ о совершенной нена-
дежности того пути, которымъ самъ идетъ и которымъ нельзя
не идти для опредѣленія и сущности того или другаго мораль-
наго кодекса? Авторъ игнорировалъ даже то важное обстоя-
тельство, что Самъ Богочеловѣкъ опредѣляетъ сущность Бого-
откровеннаго закона указаніемъ на отдѣльныя, но коренныя,
постановленія его (Матѣ. XXII, 36—40). Наконецъ, что ка-

¹⁾ Ibid. стр. 130.

сается мотивовъ и конечныхъ цѣлей нравственной дѣятельности, то они опредѣляются, между прочимъ, особенностями и свойствами частныхъ-же и отдѣльныхъ предписаній, коль скоро возьмемъ ихъ во всей совокупности и выяснимъ взаимную связь между ними и ихъ внутренній смыслъ. Если остановиться на Моисеевомъ законѣ, какъ органическомъ цѣломъ, въ коемъ взаимно переплетаются и условливаются постановленія моральныя, гражданскія и обрядовыя, и выяснить все это въ ихъ существѣ и взаимной связи, то само собою будутъ видны мотивы дѣятельности, указывавшіеся ветхозавѣтному человѣку и конечная цѣль ея. Равнымъ образомъ, уже природа и особенности частныхъ и отдѣльныхъ предписаній новозавѣтнаго закона, особенно если ихъ сопоставить и сличить съ природою и особенностями ветхозавѣтнаго закона, сами собою указываютъ и мотивы, и конечную цѣль нравственной жизнедѣятельности христіанина.

Само собою разумѣется, можно разсматривать ветхозавѣтный и новозавѣтный законы и внѣ отношенія ихъ къ этимъ мотивамъ и цѣлямъ. Въ общемъ именно такъ поступилъ Господь Іисусъ Христосъ въ Своей нагорной проповѣди, сличая и сопоставляя заповѣди ветхозавѣтнаго закона съ Своими заповѣдями. По этому, и автору предстояло только выяснить сравнительное совершенство заповѣдей Спасителя и заповѣдей Моисеева закона, взятыхъ внѣ отношенія къ мотивамъ и цѣлямъ человѣческой дѣятельности. Во всей своей брошюрѣ толкователь—новаторъ такъ и поступалъ, а въ послѣдней главѣ онъ безъ нужды обратился къ разсмотрѣнію мотивовъ и цѣлей жизнедѣятельности человѣка, указываемыхъ ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ законами. Это предпринялъ онъ съ единственною цѣлію чѣмъ либо замаскировать свой антиправославный и антинаучный взглядъ на сравнительное отношеніе и совершенство *заповѣдей* Моисеева закона и Христовыхъ. Но удалось-ли ему это сдѣлать? Нисколько: въ концѣ всего все таки выходитъ, что Спаситель въ Своихъ *заповѣдяхъ* не предложилъ человѣчеству *ничего* новаго и совершеннѣйшаго сравнительно съ *заповѣдями* Моисеева закона. Чтобы получился противоположный взглядъ на сравнительное соотношеніе и достоинство ихъ, толкователю—новатору ничего другаго не оставалось и не остается,

какъ *открыто* назвать ошибкою и ложью съ его стороны *все*, что онъ говоритъ въ своей брошюрѣ въ пользу мысли, будто Иисусъ Христосъ въ нагорной проповѣди цитуетъ исключительно книжническое и фарисейское учение и будто собственныя Его заповѣди тождественны съ заповѣдями Моисеева закона. *Tertium non datur* въ настоящемъ случаѣ.

Что это—правда, видно изъ того, въ чемъ авторъ въ заключительной главѣ брошюры указываетъ новизну и превосходство закона Христова сравнительно съ Моисеевымъ закономъ. Вотъ подлинныя слова толкователя—новатора объ этомъ. Евангеліе, говоритъ онъ, есть новый нравственный законъ, во-первыхъ, по своей сущности, ибо онъ есть законъ свободы и сыновняго отношенія къ небесному Отцу, а не законъ дѣтководительства и рабства. Во-вторыхъ,—новый по своимъ конечнымъ цѣлямъ, ибо не ограничиваетъ нравственныхъ стремленій человѣка законной праведностью, но предназначаетъ ему путь безконечнаго нравственного совершенствованія. Въ третьихъ,—новый по содержанію и по формѣ, такъ какъ онъ полагаетъ сущность нравовъ не въ казуистическихъ предписаніяхъ, а въ общихъ нравственныхъ принципахъ и въ высочайшемъ идеалѣ христіанской нравственности, прежде всего требуя отъ своихъ послѣдователей перерожденія по нравственной настроенности, по сердечнымъ чувствованіямъ и помышленіямъ. Въ четвертыхъ,—новый по тѣмъ средствамъ, какія онъ открываетъ человѣку для нравственной дѣятельности, ибо онъ есть законъ благодати и нераздѣльнаго единенія со Христомъ, всегда пребывающимъ и дѣйствующимъ съ нами и въ насъ. Наконецъ,—новый по мотивамъ и побужденіямъ къ нравственной дѣятельности, такъ какъ дѣйствуетъ на человѣка не общаніемъ благъ земныхъ или даже небесныхъ, а обращается къ чувству его сыновней любви къ Господу и Спасителю, призывающему всѣхъ, какъ чадъ своихъ, къ подражанію Себѣ и безраздѣльному единенію съ собою ¹⁾). Вотъ въ чемъ, по мнѣнію автора, состоитъ отличіе и преимущество новозавѣтнаго закона по сравненію съ ветхозавѣтнымъ.

¹⁾ Стран. 141 въ рассматриваемой брошюрѣ.

Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что въ приведенной тирадѣ новымъ закономъ называется собственно *Евангеліе* и слѣдов. ему усвояются тѣ особенности, коими отличается новозавѣтный законъ отъ ветхозавѣтнаго. Но нужно-ли доказывать, что понятіе о Евангеліи гораздо шире понятія о нравственномъ новозавѣтномъ законѣ, который исключительно долженъ быть предметомъ рѣчи автора? Такая подмѣна одного понятія другимъ не даромъ допущена находчивымъ толкователемъ—новаторомъ: она открыла ему путь къ усвоенію новозавѣтному нравственному закону нѣкоторыхъ и такихъ, сравнительно съ ветхозавѣтнымъ закономъ, особенностей, коихъ *самъ по себѣ* онъ или не имѣетъ, или которыхъ не можетъ приписать ему авторъ съ *своей* точки зрѣнія. Обращаетъ на себя вниманіе и тотъ фактъ, что толкователь—новаторъ и на этотъ разъ не указываетъ, въ чемъ собственно состоитъ своеобразный характеръ Моисеева закона? Между тѣмъ, точное опредѣленіе понятія о немъ существенно нужно. Послѣ этого предварительнаго замѣчанія рассмотримъ, въ чемъ указывается новизна и превосходство новозавѣтнаго нравственного закона сравнительно съ ветхозавѣтнымъ закономъ.

Говоря, что первый есть законъ свободы и сыновняго отношенія къ небесному Отцу, а второй—законъ дѣтководительства и рабства, авторъ ссылается на слова св. апостола Павла (Гал. III, 24 — 26; IV, 1 — 7) и видитъ въ нихъ выраженіе самой сущности дѣла ¹⁾. Но Апостоль отнюдь не говоритъ въ цитируемыхъ авторомъ мѣстахъ того, что ему приписывается авторомъ. Въ нихъ вовсе не опредѣляется и не указывается природа нравственного новозавѣтнаго закона, какъ такового, а идетъ рѣчь о значеніи для насъ совершеннаго Иисусомъ Христомъ искупленія и возсыновленія Богу, благодаря чему люди стали уже внѣ подчиненія обрядовымъ и гражданскимъ постановленіямъ ветхозавѣтнаго кодекса. Ставши свободными отъ исполненія *этихъ* постановленій, мы, по ученію Апостола, являемся людьми *подзаконными же*, но подзаконными Христу (I Кор. IX, 21), а отнюдь не предоставленными собственной

¹⁾ Ibid.

нашей свободѣ. Вопреки увѣренію толкователя—новатора, и Спаситель нигдѣ не говоритъ, что „христіанину предоставлена возможность руководиться во *всей* своей жизни *собственной свободой*, управляемой только одной любовью къ Нему ¹⁾“. Мѣсто, на которое ссылается авторъ въ доказательство своей мысли, читается такъ: *кто любитъ Меня, тотъ соблюдаетъ слово Мое* (Іоан. XIV, 23). Здѣсь и намекъ нѣтъ на то, что усволяется Иисусу Христу толкователемъ—новаторомъ. Спаситель говоритъ о томъ, что любовь христіанъ къ Нему должна выражаться въ соблюденіи Его заповѣдей (стр. 21), т. е. *въ полномъ подчиненіи* ихъ свободы требованіямъ, выраженнымъ въ этихъ заповѣдяхъ. А сущность этихъ заповѣдей, или сущность преподаннаго Имъ нравственнаго закона, Онъ поставляетъ, поскольку дѣло касается взаимныхъ отношеній между людьми, во взаимной ихъ любви (Іоан. XV, 10—14). Тоже самое говорятъ и всѣ св. апостолы (I Кор. VII, 19; I Іоан. II, 4 и V, 2; 2 Іоан. I, 5; I Кор. XIII, 1—3). Что именно въ ней заключается сущность новозавѣтнаго нравственнаго закона, это видно и изъ слѣдующаго. Св. апостолъ Іаковъ называетъ любовь *закономъ царскимъ* (II, 8). Св. апостолъ Павелъ говоритъ, что *весь законъ заключается въ одномъ словѣ: любви ближняго твоего, какъ самаго себя* (Гал. V, 14), и что *любовь есть совокупность совершенства* (Кол. III, 14). Между тѣмъ, нашъ толкователь—новаторъ не только не правильно указываетъ здѣсь сущность нравственнаго новозавѣтнаго закона, но, какъ видно изъ послѣдней главы нашего апологетическаго этюда, ставитъ дѣло такъ, какъ будто бы Иисусъ Христосъ въ своей заповѣди о любви не сказалъ человечеству ничего новаго и особенно возвышеннаго сравнительно съ ветхозавѣтнымъ закономъ, о которомъ, однако, Апостолъ прямо говоритъ, что онъ *ничего* не довелъ до совершенства (Евр. VII, 19). Такимъ образомъ, все таки выходитъ, что толкователь—новаторъ не признаетъ новизны и абсолютнаго совершенства за новозавѣтнымъ нравственнымъ закономъ.

¹⁾ Ibid. Стран. 124. Авторъ не обратилъ ни какого вниманія и на то, что Слово Божіе ставитъ любовь къ Богу и Христу въ зависимость и отъ исполненія заповѣдей Его, такъ что не усиливаційся исполнять ихъ не можетъ воспитать въ себѣ и любви къ Богу и Христу (Іоан. XV, 10 и друг.).

Разъяснивъ, какъ ошибается авторъ, вольно или невольно, касательно самаго главнаго—сущности закона Христова, уже не имѣемъ нужды одинаково останавливаться на всѣхъ другихъ особенностяхъ, усвояемыхъ авторомъ этому закону предпочтительно предъ ветхозавѣтнымъ закономъ, хотя и не можемъ миновать ихъ.

Новизну и превосходство новозавѣтнаго нравственнаго закона предъ ветхозавѣтнымъ закономъ авторъ усматриваетъ, затѣмъ, въ томъ, что первый не ограничиваетъ нравственныхъ стремленій человѣка законной праведностью. Но если это такъ, то почему-же авторъ увѣрялъ раньше и доказывалъ на разные лады, что Моисеевъ законъ хотя шелъ отъ вѣшняго къ внутреннему, запрещая прежде всего вѣшнія преступныя дѣйствія, но приводилъ къ совершенству внутреннему же и духовному ¹⁾, а слѣдовательно не къ законной только праведности? Такъ какъ толкователь—новаторъ не отрекается отъ защищавшагося имъ взгляда на сравнительное значеніе заповѣдей Іисуса Христа и Моисеева закона, то нѣтъ никакихъ основаній и для насъ допускать, что онъ дѣйствительно полагаетъ новизну и сравнительное совершенство новозавѣтнаго нравственнаго закона въ преслѣдуемой послѣднимъ цѣли. Всякій согласится, что если этотъ законъ ставитъ иную цѣль для нравственной жизнедѣятельности человѣка, то онъ долженъ предполагать и болѣе совершенныя, сравнительно съ Моисеевымъ закономъ, заповѣди, а авторъ этого-то и не допускаетъ.

Третью новую и совершеннѣйшую особенность новозавѣтнаго нравственнаго закона нашъ толкователь—новаторъ поставляетъ въ томъ, что онъ полагаетъ сущность нравоученія не въ казуистическихъ предписаніяхъ, а въ общихъ нравственныхъ принципахъ и въ высочайшемъ идеалѣ христіанской нравственности. Здѣсь авторъ говоритъ чужія же слова, не находящія себѣ никакого оправданія и подтвержденія въ указывавшемся имъ соотношеніи и достоинствѣ заповѣдей Спасителя и Моисеева закона. Да и что собственно разумѣетъ онъ подъ казуистическими предписаніями послѣдняго? Изъ его собственныхъ

1) Стран. 24 въ разсматриваемой брошюрѣ.

словъ видно, что таковыми считаетъ онъ частныя требованія Моисеева закона: не убивай, не кради, не злословь и т. д. ¹⁾. По предположенію автора, ап. Павелъ, имѣя въ виду этотъ казуистическій характеръ ветхозавѣтнаго *правоученія*, и усволяетъ ему наименованіе „закона заповѣдей“ ²⁾. Для всякаго ясно, что толкователь—новаторъ говоритъ о казуистическомъ характерѣ собственно нравственнаго ученія Моисеева закона. Но не самъ-ли онъ разсматривалъ и обсуждалъ заповѣди Іисуса Христа, противопоставленныя въ нагорной проповѣди заповѣдямъ Моисеева закона? Спаситель изрекъ не меньшее число заповѣдей, чѣмъ какое взялъ изъ Моисеева закона, и далеко не всѣ эти заповѣди сами по себѣ суть общіе нравственные принципы. Но, кромѣ этихъ заповѣдей, Онъ преподавалъ не мало другихъ частныхъ и отдѣльныхъ заповѣдей не только въ другихъ рѣчахъ, но и въ нагорной бесѣдѣ Своей. Толкователь—новаторъ, между тѣмъ, не называлъ ихъ казуистическими. Теперь же Онъ долженъ сдѣлать это, а вмѣстѣ съ тѣмъ и *уничтожить* ту третью разницу, какую онъ указываетъ въ заключительной главѣ своей брошюры между новозавѣтнымъ и ветхозавѣтнымъ нравственными законами. Но несостоятельность мысли толкователя—новатора и его „лавированіе“ между собственнымъ ложнымъ и чужимъ правильнымъ воззрѣніемъ станутъ еще очевиднѣе, если возьмемъ во вниманіе вотъ что. Во-первыхъ, самъ авторъ раньше говорилъ, что и евреямъ указывался высочайшій нравственный идеалъ въ Самомъ Богѣ, говорившемъ: *будьте*

1) Ibid. Стран. 130. Изъ *массы* частныхъ *ошибочныхъ* мнѣній автора, разбѣянныхъ въ послѣдней главѣ его брошюры, не можемъ не указать въ особенности на одно. Такъ, авторъ увѣряетъ, будто бы еврей легко могъ исполнить каждую отдѣльную заповѣдь Моисеева закона, но не возможно было для него исполнить всю массу постановленій послѣдняго, подавившихъ его своимъ количествомъ. Въ великое заблужденіе вводитъ авторъ и другихъ этими своими наивными словами. Для грубаго въ нравственномъ отношеніи человѣка, какимъ было большинство и евреевъ, трудно было исполнить даже не одну такую заповѣдь, какъ наприм. заповѣдь о любви къ Богу и ближнему или о непожеланіи чужой жены, но и заповѣдь, запрещающую наприм. хищеніе или убійство.

2) Стран. 130 въ брошюрѣ. Если бы авторъ надлежало ознакомиться съ посланіемъ св. ап. Павла, то увидѣлъ бы, что онъ имѣетъ въ виду собственно обрядовую и гражданскую часть Моисеева закона. Въ случаѣ такового знакомства авторъ и вообще имѣлъ бы надлежащее понятіе о Моисеевомъ законѣ.

святъ, ибо святъ Я, Господь Богъ вашъ ¹⁾). Во-вторыхъ, какъ Иисусъ Христосъ, такъ и Его святые апостолы неоднократно указываютъ тотъ общій нравственный принципъ, который лежитъ въ основѣ всего правоученія закона Моисеева, осмысливая и объединяя всѣ частныя и отдѣльныя заповѣди его и которыми должны были руководиться евреи во всей своей нравственной жизни (Матѳ. XXII, 36—40; Рим. XIII, 9). А изъ этого слѣдуетъ, что толкователь--новаторъ тѣмъ болѣе обязывается зачеркнуть ту третью разницу, которую онъ указываетъ въ заключительной главѣ своей брошюры между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ нравственными законами. Этой разницы не можетъ не допускать только тотъ, кто признаетъ, что Спаситель исполнилъ и усовершилъ даже и принципиальную заповѣдь Моисеева закона.

Послѣднія двѣ особенности, указываемыя теперь авторомъ, также ни сколько не устраняютъ подлинной общей мысли его о томъ, что новозавѣтный нравственный законъ не есть новый и совершеннѣйшій сравнительно съ Моисеевымъ закономъ. Новымъ теперь называется у автора новозавѣтный нравственный законъ по тѣмъ средствамъ, какія этотъ законъ открываетъ человѣку для нравственной дѣятельности, будучи закономъ благодати и нераздѣльнаго единенія со Христомъ, всегда пребывающимъ и дѣйствующимъ съ нами и въ насъ. Въ этихъ словахъ автора, кромѣ обычной у него путаницы понятій, ничего другого не находимъ.

Каждый здравомыслящій человѣкъ согласится, что, съ одной стороны, сущность закона и предъявляемые имъ требованія, а, съ другой стороны, средства къ его выполнению суть совершенно различныя вещи. Когда хотятъ опредѣлить природу и достоинство закона, тогда оставляютъ въ сторонѣ вопросъ о средствахъ къ его выполнению. Если-же послѣднія и могутъ разсматриваться въ видахъ оцѣнки самого закона, въ такомъ случаѣ берется во вниманіе исполнимость или неисполнимость собственныхъ ему предписаній въ условіяхъ жизни человѣка и его собственными средствами. Такъ и автору разсматриваемой бро-

¹⁾ Стран. 33 въ разсматриваемой брошюрѣ

шюры слѣдовало-бы оцѣнивать соотношеніе и достоинство двухъ нравственныхъ законовъ: ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго. Но тогда онъ не указалъ-бы, съ своей точки зрѣнія, никакого различія между ними въ этомъ отношеніи, такъ какъ считаетъ тождественными заповѣди, предписываемыя этими законами. Пояснимъ это на какомъ-нибудь примѣрѣ. Толкователь—новаторъ, какъ мы знаемъ, настойчиво утверждаетъ, будто бы заповѣдь Богочеловѣка относительно цѣломудрія тождественна съ заповѣдью Моисеева закона: *не пожелай жены ближняго твоего*. Допустимъ, что авторъ правъ. Тогда представляются неизбѣжно одинаковыми и потребныя средства для выполненія этихъ заповѣдей. Но что же? Для оправданія своей антиправославной и антинаучной точки зрѣнія на сравнительное достоинство Моисеева и Христова закона въ глазахъ слѣпотствующихъ, авторъ въ концѣ своей брошюры увѣряетъ, будто самъ новозавѣтный законъ открываетъ или даетъ людямъ особое средство для своего осуществленія, тогда какъ въ дѣйствительности оно подается извнѣ,—благодатію Божіею, и не заключается въ самомъ законѣ, какъ таковомъ. Значить, съ *подлинной* точки зрѣнія толкователя—новатора, новозавѣтный нравственный законъ тождественъ съ ветхозавѣтнымъ и по отношенію къ средствамъ выполненія. Напрасно, наконецъ, утверждаетъ авторъ, будто бы, по *его* мнѣнію, новозавѣтный законъ представляетъ собою новое явленіе и со стороны мотивовъ и побужденій, указываемыхъ въ немъ для нравственной жизни. Новые мотивы и побужденія предполагаютъ и новизну заповѣдей, а между тѣмъ авторъ усиливался всею своей брошюрою доказать, будто заповѣди Спасителя и заповѣди Моисеева закона въ концѣ всего совершенно однѣ и тѣ же.

Итакъ, мы правы, утверждая, что пока толкователь—новаторъ *открыто* не осудитъ своей антиправославной и антинаучной мысли, будто бы Иисусъ Христосъ цитуетъ въ нагорной проповѣди исключительно книжническое и фарисейское ученіе и будто бы собственныя Его заповѣди не составляютъ восполненія и усовершенія Моисеева закона, до тѣхъ поръ онъ логически не долженъ и добросовѣстно не можетъ видѣть въ преподанномъ Спасителемъ нравственномъ законѣ что-либо новое и болѣе возвышенное сравнительно съ ветхозавѣтнымъ

закономъ. Многое изъ того, что говоритъ толкователь—новаторъ въ заключительной главѣ своей брошюры касательно новизны и совершенства закона Христова, долженъ сказать, въ нѣсколько переработанномъ видѣ, каждый православный богословъ. Но въдъ православныхъ-то богослововъ и осуждаетъ авторъ за ихъ яко бы превратный взглядъ на цитаты Богочеловѣка въ нагорной проповѣди и на отношеніе Его заповѣдей къ Моисееву закону. Если толкователь—новаторъ не принимаетъ посылокъ, установленныхъ этими богословами, то не представляется ли страннымъ и даже предосудительнымъ усиліе съ его стороны всячески притянуть, ради призрачнаго самооправданія, къ своимъ посылкамъ заключеніе, естественно вытекающее изъ чужихъ противоположнаго характера посылокъ и идущее въ разрѣзъ съ его собственными посылками? Не прибѣгая къ этому недостойному приему, авторъ давалъ-бы возможность цѣнить въ себѣ по крайней мѣрѣ прямоту и искренность вольнаго или невольнаго заблужденія. Теперь-же все дѣло представляется въ самомъ отталкивающимъ видѣ.

Замѣчаніями, относящимися къ послѣдней главѣ рассмотрѣнной брошюры, оканчиваемъ выполненіе лежавшаго на насъ нравственнаго долга сказать потребное слово противъ распространяемаго этой брошюрою антиправославнаго и антинаучнаго взгляда на предметъ великой важности. Признаемся, намъ не легко было побѣдить въ себѣ нерасположеніе къ полемикѣ съ коллегою по служенію богословской наукѣ и церкви Христовой. Не безъ сердечной боли мы распутывали и опровергали то, чему никогда не должно-бы быть мѣста въ произведеніяхъ православныхъ богослововъ, прямо призванныхъ къ тому, чтобы возвѣщать другимъ истины православія и защищать ихъ отъ искаженія или отрицанія. Принимаясь за трудъ и выполняя его, мы льстили себя надеждою, что, быть можетъ, даже и авторъ, если онъ дѣйствительно дорожитъ православно-христіанской истиною, пойметъ свое заблужденіе и благородно откажется отъ него. Въдъ было-бы ужасно, если бы онъ снова вздумалъ или защищать *кривымъ, но единственно возможнымъ для него*, путемъ превратное мнѣніе, или какъ-либо замаскировать его ради *призрачнаго* самооправданія... А что мнѣніе о. до-

цента А. В. Смирнова безусловно ложно, въ этомъ *не можетъ* сомнѣваться ни одинъ дѣйствительно православный богословъ. По скольку нашимъ ученымъ богословамъ пришлось высказаться относительно общаго воззрѣнія, проведеннаго въ брошюрѣ толкователя—новатора, всѣ они единогласно осудили это воззрѣніе, какъ безспорно несостоятельное. О замѣткѣ въ *Церковномъ Вѣстникѣ* уже было говорено. Въ *Трудахъ Киевской Духовной Академіи* г. профессоръ Богдашевскій высказался со всей опредѣленностью и рѣшительностью противъ-же мнѣнія, проводимаго и отстаиваемаго о. Смирновымъ въ его брошюрѣ ¹⁾. Въ *Христіанскомъ Читеніи* г. профессоръ Глубоковскій, оспаривая мнѣніе *не*—православнаго богослова, Люкока. тождественное съ мнѣніемъ о. Смирнова, признаетъ его безусловно же несостоятельнымъ ²⁾. Кто понимаетъ дѣло и дорожитъ истинною, тотъ и вообще не можетъ думать иначе касательно этого предмета.

Изложенными замѣчаніями можно было бы закончить нашъ апологетическій этюдъ, если бы брошюра толкователя—новатора не вызывала насъ на нѣкоторые замѣчанія особаго рода. Имѣя въ виду „обширное специальное сочиненіе“, подъ коимъ несомнѣнно разумѣется наша книга: *Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого*, авторъ говоритъ, будто бы „не стоило ломать копій научной эрудиціи“ ради разъясненія, якобы, уже каждому ясныхъ ошибокъ Л. Толстого по вопросу о непротивленіи злему, о клятвѣ и т. д. и будто бы этому писателю и безъ того оказано было не мало лишняго вниманія ³⁾. Итакъ, по мнѣнію толкователя—новатора, выходитъ, будто въ борьбѣ съ лжеученіемъ Л. Толстого мы только показали нашу ученую несостоятельность и напрасно выступили съ рѣшеніемъ того, что, якобы, раньше кѣмъ-то вполне уяснено было. Что сказать касательно этого необычайно смѣлаго и суроваго приговора?

¹⁾ Стран. 136—142 въ сент. книжкѣ за 1894 годъ.

²⁾ Стран. 368—370 въ 3—4 книжкѣ за 1895 годъ.

³⁾ Стран. 3 и 4 въ брошюрѣ доцента Смирнова. Последнему извѣстна была наша книга задолго до появленія его первой „радикальной“ статьи въ *Правосл. Собесѣдникѣ* за 1893 годъ. Если бы авторъ не имѣлъ въ виду нашего труда, то уже чувство приличія заставило бы его сдѣлать надлежащую оговорку...

Признаемся, весьма мало занимает насъ, *по существу своему*, вопросъ: надлежаще-ли цѣнить нашу книгу такіе люди, какъ толкователь—новаторъ и его сподвижники ¹⁾? Для насъ гораздо важнѣе защита православно-христіанскаго воззрѣнія, попираемаго хотя бы и о. Смирновымъ. Но коль скоро послѣдній печатно произнесъ общесъ осужденіе нашему труду, тоже-ственное съ осужденіемъ, исходящимъ отъ ярыхъ приверженцевъ толстовщины, то едва ли излишне сказать два-три слова и въ пользу нашей книги. Пока неизвѣстна была намъ оцѣнка ея, данная толкователемъ—новаторомъ и тѣми, кому онъ находилъ *выгоднымъ* попасть въ тонъ ²⁾, до тѣхъ поръ мы еще сомнѣвались относительно нѣкоторыхъ частныхъ и подробностей нашего труда и допускали возможность въ нихъ тѣхъ или другихъ невольныхъ ошибокъ. Послѣ ознакомленія же съ яростно писаннымъ *противъ насъ*, рассчитаннымъ *только* на всецѣлое оужденіе нашей книги, мы приобрѣли неоспоримое *право* считать ее гораздо лучшею, чѣмъ какою находили мы ее раньше, относясь строго, но правдиво къ ней. А что мы не ошибаемся *теперь* во взглядѣ на нашъ усиленный трудъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ и настоящій нашъ апологетическій этюдъ. Изъ него, полагаемъ, каждому видно, что не иной кто, а, между прочимъ, именно авторъ разсмотрѣнной брошюры причинилъ своей ученой репутаціи въ сущности непоправимый, „изъянъ“ и что именно ему не слѣдовало бы тратить силы, время, бумагу и чернила на составленіе такой книжки, которая *навсегда* останется *глубоко-печальнымъ* явленіемъ въ нашей богословской литературѣ.

Что касается вопроса о надобности или ненадобности борьбы съ лжеученіемъ графа Л. Толстого, то лишь въ силу ре-

¹⁾ Люди *знающіе* и *безпристрастные* высказались и печатно, и письменно иначе о нашемъ трудѣ, въ общемъ весьма одобрявъ его. Судъ лишь такихъ людей дорогъ намъ и важенъ для насъ...

²⁾ Главный изъ тѣхъ, кому легко могъ попасть въ тонъ о. Смирновъ, „дорить“ меня „монографіею“ послѣдняго и *смысловательно* считаетъ ее не только интересною, но и достоподражаемою!?? Достаточно одного этого, чтобы не придавать *никакого* значенія приговору судей, доходящихъ до *моистическаго* пренебреженія даже и къ православно-христіанскимъ истинамъ и закрывающихъ глаза предъ явными негѣпотствами...

лигіознаго индиферентизма или по причинѣ тайнаго сочувствія этому лжеученію можно говорить печатно и устно, будто эта борьба уже не нужна. Толстовщина, какъ о томъ свидѣлствуютъ многія неоспоримыя данныя, распространяется болѣе и болѣе, благодаря разнымъ покровителямъ и пособникамъ ея, и грозитъ плачевными послѣдствіями для церкви и государства, если ей не будетъ оказываемо *надлежащаго* литературнаго и всякаго другого *разумнаго* противодѣйствія.... А что требовалось разъяснять въ частности христіанское ученіе о непротивленіи злему, о негнѣвливости, о клятвѣ и т. д., это доказывается на примѣрѣ самого толкователя—новатора: не иной кто, а именно онъ же вынудилъ насъ вторично защищать и разъяснять это ученіе, но уже для вразумленія его самаго....

Въ виду всего этого *не преступно-ли* забрасывать грязью труды тѣхъ, кто боролся или борется съ лжеученіемъ Л. Толстого? Каждый, кому дѣйствительно дорога истина и дороги интересы церкви и государства, долженъ радоваться появленію всякаго сколько-нибудь дѣльнаго противотолстовскаго сочиненія, добросовѣстно цѣнить таковыя труды, а авторовъ поддерживать и ободрять, тѣмъ болѣе, что борьба съ злою, но симпатичною для слѣпотствующихъ умовъ, толстовщиною сопряжена съ разными непріятностями и различными противодѣйствіями. Кто же ради какихъ-нибудь личныхъ или партійныхъ своекорыстныхъ интересовъ поступаетъ вопреки этому долгу, тотъ не обнаруживаетъ въ себѣ не только православнаго христіанина, но и просвѣщеннаго человѣка, и самъ низводитъ себя въ ряды толстовцевъ, нерѣдко отваживающихся на всякую невѣжественную и предосудительную ложь, чтобы очернить борющихся съ лжеученіемъ ихъ кумира и непріятныхъ послѣднему ¹⁾.

А. Гусевъ.

¹⁾ См. перепечатанный изъ *Самарской газеты* фельетонъ въ *Казанскомъ Телеграфѣ* отъ 15 марта 1895 года. Имѣемъ основаніе думать, что если не весь рассказъ, то весьма многое въ немъ составляетъ плохъ фаватически—невѣжественнаго и злонамереннаго измышленія....

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Мая 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

НАГОРНАЯ ПРОПОВѢДЬ.

(Опытъ изъясненія ученія Господа нашего Иисуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени).

(Продолженіе *).

Вы—свѣтъ міра. Въ какомъ же смыслѣ Господь нашъ Иисусъ Христосъ называетъ Своихъ апостоловъ, а затѣмъ и всѣхъ Своихъ истинныхъ послѣдователей „свѣтомъ міра“? Что здѣсь рѣчь идетъ о свѣтѣ духовномъ, т. е., о просвѣщеніи,—это, конечно, понятно само собою. Но ученики Христовы не могутъ быть названы свѣтомъ *первоначальнымъ* въ этомъ смыслѣ. И величайшій изъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ—Іоаннъ Креститель, по прямому свидѣтельству евангелиста Іоанна, его бывшаго ученика, также „не былъ свѣтъ, но былъ посланъ, чтобы свидѣтельствовать о свѣтѣ“. Одинъ только Господь нашъ Иисусъ Христосъ „былъ свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человека, приходящаго въ міръ“ (Іоан. 1, 8. 9).

Подъ образомъ *свѣта* на обѣтованнаго Мессію, Его ученіе, жизнь и служеніе, какъ извѣстно, предуказывали еще ветхозавѣтные пророки. И въ этомъ именно смыслѣ должно понимать слѣдующія изреченія пророка Исаи: „Народъ, ходящій во тьмѣ, увидитъ *свѣтъ* великій; на живущихъ въ странѣ тѣни смертной *свѣтъ* возсіяетъ“ (Ис. 9, 2; срв. Матѳ. 4, 16; Лук. 1, 79). „Я, Господь, призвалъ Тебя въ правду, и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя въ свѣтъ для народа, во *свѣтъ* для язычниковъ, чтобы открыть глаза слѣпыхъ,

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 8.

чтобы узниковъ вывести изъ заключенія и сидящихъ во тьмѣ—изъ темницы“ (Ис. 42, 6—7; срв. Дѣян. 13, 47). „Мало того, что Ты будешь рабомъ Моимъ для возстановленія колѣнъ Іаковлевыхъ и для возвращенія остатковъ Израиля, но Я сдѣлаю Тебя *свѣтомъ* народовъ, чтобы спасеніе Мое простерлось до концовъ земли“ (Ис. 49, 6). „Возстань, *свѣтись*, Іерусалимъ; ибо пришелъ *свѣтъ* твой, и слава Господня взошла надъ тобою. Ибо вотъ, тьма покроетъ землю, и мракъ—народы; а надъ тобою *возсіяетъ* Господь, и слава Его явится надъ тобою. И придутъ народы къ *свѣту* твоему и цари—къ восходящему надъ тобою *сіянію*“ (Ис. 60, 1—3). Что эти пророчества дѣйствительно должны быть относимы къ лицу Господа нашего Іисуса Христа и Его мессіанскому служенію роду человѣческому,—объ этомъ ясно свидѣлствуютъ богодухновенные писатели Новаго Завѣта—св. апостолы. Срв. Матѳ. 4, 16; Лук. 1, 79; 2, 32; Дѣян. 13, 47.

Іисусъ Христосъ, какъ истинный Богъ, есть истинный и изначальный *свѣтъ* по самому естеству Своему, ибо по благовѣстію, которое апостолы слышали отъ Него и возвѣстили намъ, „Богъ есть *свѣтъ* и нѣтъ въ Немъ никакой тьмы“ (1 Іоан. 1, 5); Онъ есть „Отецъ свѣтовъ“ (Іак. 1, 17). Вотъ почему Спаситель и Самъ Себя называлъ нерѣдко *свѣтомъ*: „Я *свѣтъ* міру“ (Іоан. 8, 12); „доколѣ Я въ мірѣ, Я *свѣтъ* міру“ (Іоан. 9, 5). Такъ учили объ Іисусѣ Христѣ и св. апостолы. „Въ Немъ была жизнь, и жизнь была *свѣтъ* человѣковъ. И *свѣтъ* во тьмѣ *свѣтитъ* и тьма не объяла Его“ (Іоан. 1, 4, 5).

Апостолы и ихъ преемники, равно какъ и всѣ истинные послѣдователи Христа суть только лучи этого божественнаго, всесторонняго и первоначальнаго *Свѣта*. Они суть *свѣтъ*, насколько сами *освѣщены* Христомъ. Они суть *свѣтъ*, насколько по своимъ вѣрованіямъ и по своей нравственной жизни, они—дѣйствительные ученики Христовы. „Я *свѣтъ* міру,—говоритъ Спаситель,—кто послѣдуетъ за Мною, тотъ не будетъ ходить во тьмѣ, но будетъ имѣть *свѣтъ* жизни“ (Іоан. 8, 12). „Доколѣ *свѣтъ* съ вами, вѣруйте во *свѣтъ*, да будете сынами *свѣта*“ (Іоан. 12, 36). Что истинные христіане *свѣтятъ* заимствованнымъ *свѣтомъ* отъ Солнца правды—Христа,—объ этомъ ясно

учать и сами апостолы. „Встань, спящій, и воскресни изъ мертвыхъ, и освѣтитъ тебя Христосъ“ (Ефес. 5, 14). „Всѣ вы—сыны *свѣта* и сыны дня“ (1 Солун. 5, 5).

И такъ, въ какомъ же смыслѣ Господь называетъ Своихъ учениковъ и послѣдователей *свѣтомъ міра*? По ученію Божественнаго Откровенія, жизнь въ язычествѣ, во грѣхѣ, въ невѣдѣніи истиннаго Бога, есть тьма, жизнь во Христѣ, въ правдѣ, мирѣ и радости о Св. Духѣ—свѣтъ. „Вы были нѣкогда тьма,—говоритъ ап. Павелъ ефесскимъ христіанамъ, бывшимъ прежде язычниками,—а теперь—*свѣтъ* въ Господѣ: поступайте, какъ чада *свѣта*“ (Ефес. 5, 8, 9). „Ночь прошла, а день приблизился: и такъ отвергнемъ дѣла тьмы и облечемся въ оружіе *свѣта*“ (Рим. 13, 12). „Среди развращеннаго рода вы *сіяете*, какъ *свѣтила* въ мірѣ, держа слово жизни“ (Филип. 2, 15). Въ этомъ смыслѣ само христіанство въ Св. Писаніи нерѣдко представляется подъ образомъ *свѣта*. Послѣ сказаннаго ясно, въ чемъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ полагаетъ назначеніе Своихъ послѣдователей, называя ихъ *свѣтомъ міра*. Солнце, освѣщая всю вселенную физическимъ свѣтомъ, даетъ возможность людямъ отличать одни предметы отъ другихъ и предохранять ихъ отъ различнаго рода опасностей. „Кто ходитъ днемъ, тотъ не спотыкается, потому что видитъ свѣтъ міра сего; а кто ходитъ ночью, спотыкается, потому что нѣтъ свѣта съ нимъ“ (Іоан. 11, 9, 10). Далѣе,—кромѣ освѣщенія солнце оживляетъ еще всю физическую природу. Безъ солнца внѣшняя природа, конечно, не могла бы даже и существовать. Только теплота солнца и его живительные лучи сообщаютъ силу и жизненность всему растительному царству природы. Согласно съ этимъ должно быть опредѣляемо и назначеніе истинныхъ послѣдователей Христовыхъ. Они должны просвѣтить весь міръ человѣческій духовно и нравственно, дабы люди могли получить возможность, подъ руководствомъ Божественнаго Откровенія, отличать истину отъ заблужденія, добродѣтель отъ порока, угодное Богу отъ противнаго Его святой волѣ. Кромѣ того, распространяя ученіе Христа и подавая примѣръ осуществленія его въ собственной жизни, они должны сообщить разлагающемуся языческому и іудейскому міру нравственное

возрожденіе и оживленіе, даровать ему новую жизнь, жизнь духа, жизнь во Христѣ. Безъ ученія Христова, проповѣданнаго апостолами, какъ физическая природа безъ солнца, міръ человѣческій не могъ бы болѣе существовать какъ объ этомъ свидѣлствуютъ даже многіе изъ языческихъ писателей, жившихъ въ эпоху всеобщаго ожиданія Мессіи, незадолго до рожденія Іисуса Христа.—Что Спаситель называетъ Своихъ апостоловъ, а равно и всѣхъ вообще истинныхъ послѣдователей Своихъ свѣтомъ *міра*, этимъ снова указывается на универсальное значеніе христіанства, которое должно содѣйствовать спасенію не одного какого либо народа, какъ ветхозавѣтное іудейство, по толкованію тогдашнихъ книжниковъ, но всего человечества, всего *міра*.

Такъ всегда понимали и изъясняли ученіе Спасителя о назначеніи Его учениковъ и всѣ богословы Православной Церкви. „Свѣтомъ или—точнѣе—свѣтиломъ *міра*,—говорить, напр., еп. Михаилъ ¹⁾,—называется солнце (Іоан. 11, 9). Солнце дѣлаетъ предметы видимыми, показываетъ ихъ образъ, красоту или безобразіе и оживляетъ. Слово *свѣтъ* употребляется въ рѣчи объ умственномъ и нравственномъ просвѣщеніи. Свѣтъ есть и источникъ, и образъ просвѣщенія (Матѣ. 4, 16. Лук. 2, 32. Іоан. 1, 4. 8, 12. Ис. 49, 6 и др.). Въ такомъ смыслѣ названіе свѣта относится собственно къ Господу Іисусу, такъ какъ Онъ есть свѣтъ, просвѣщающій міръ,—источникъ свѣта всякаго вѣдѣнія. Апостолы, ученики Христовы, и всѣ вѣрующіе, истинные христіане, суть лучи этого Солнца правды и свѣтильники *міра* настолько, насколько они своею жизнію и ученіемъ провозвѣщаютъ то, что Самъ Богъ возвѣщаетъ намъ о Себѣ; они должны просвѣщать умственно слѣпыхъ и оживлять омертвѣвшихъ.“—Въ такомъ же духѣ изъясняютъ это ученіе Іисуса Христа о назначеніи апостоловъ и всѣхъ истинныхъ христіанъ и всѣ другіе православные богословы, изъ которыхъ здѣсь должны быть указаны: изъ древнихъ—*Златоустъ* ²⁾, *Теофилактъ* ³⁾; изъ новѣйшихъ русскихъ богослововъ: *Горскій* ⁴⁾,

¹⁾ Толков. Евангеліе, I, стр. 86.

²⁾ Бесѣды на Матѣ. I, стр. 287.

³⁾ Благовѣстникъ, Казань, 1875, I, стр. 95.

⁴⁾ Ист. Евангельская М. 1883. Стр. 158.

Матѣевскій ¹⁾, *Поповъ* ²⁾, *Допухинъ* ³⁾, *Боголюбовъ* ⁴⁾, *Златоверховниковъ* ⁵⁾, *Смирновъ* ⁶⁾, и др. Изъ западныхъ богослововъ не православныхъ правильное объясненіе этого ученія Спасителя предлагаютъ: *Омслаузенъ* ⁷⁾, *Ляне* ⁸⁾, *Мейеръ* ⁹⁾, *Неандеръ* ¹⁰⁾, и даже *Паулюсъ* ¹¹⁾.

Но какимъ образомъ апостолы и другіе истинные послѣдователи Христа могли выполнить свое высокое назначеніе—быть свѣтомъ міра? Это Спаситель разъясняетъ слѣдующими сравненіями: *„Не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы. И зажевши свѣчу, не ставятъ ее подъ сосудомъ, но на подсвѣчникъ, и свѣтитъ всѣмъ въ домъ“* (Матѣ. 5, 14. 15). Въ этомъ уподобленіи апостольскаго служенія городу, стоящему на верху горы, нѣкоторые экзегеты хотятъ видѣть даже историческое указаніе, думая, что, высказывая его, Господь нашъ Іисусъ Христосъ имѣлъ въ виду какой либо опредѣленный галилейскій городъ, расположенный на вершинѣ горы, близъ мѣста произнесенія нагорной проповѣди. Такъ у преосвящ. *Михаила* ¹²⁾, мы читаемъ: „многіе города Іудеи, какъ и другихъ странъ, расположены были на вершинахъ горъ или холмовъ, такъ что издали могли быть видимы. *Маундрелъ* говоритъ, что близъ того мѣста, гдѣ (предположительно) говорилъ бесѣду сію Господь, на горѣ стоитъ еще доселѣ городокъ, называемый *Сафедъ* (древняя Бетулія), видимый издали, и, можетъ быть, Спаситель, произнося сіи слова, указывалъ на этотъ городокъ, уподобляя ему Своихъ учениковъ“. Вслѣдъ за *Михаиломъ* и другой нашъ ученый богословъ—*Допухинъ* ¹³⁾ принимаетъ это

1) Евангельская Ист. Спб. 1890. Стр. 329.

2) Руков. для сельск. паст. 1861, т. II, стр. 155—160.

3) Руков. къ Библ. Ист. Н. Зав. Спб. 1889, стр. 80.

4) Руков. къ толк. чт. Четвероеванг. М. 1886, стр. 164.

5) Ученіе Господа Іисуса Христа. 1876, стр. 138.

6) Нагор. Проповѣдь, 1888 г., стр. 56—57.

7) Bibl. Comm. 1837. В. I, стр. 210.

8) Das Leben Iesu, 2 Buch, 2 Th., 1845, стр. 590.

9) Krit. exeg. Komm. 1864. 1-te Abth., 1-te Hälfte, стр. 147.

10) Das Leben Iesu Christi, 1874, стр. 296.

11) Das Leben Iesu, 1828, 2-te Th., стр. 79.

12) Толковое Евангеліе, I, стр. 87.

13) Руков. къ Библ. Ист. Нов. Зав. Спб. 1889, стр. 80.

объясненіе, дополняя его даже положительными свѣдѣніями, что „Сафедъ ясно видимъ съ горы блаженствъ вслѣдствіе своего высокаго положенія на 2650 ф. надъ уровнемъ моря“. Намъ кажется, что вовсе нѣтъ ни какой надобности предполагать, будто бы уподобля высокое назначеніе Своихъ послѣдователей городу, стоящему на верху горы, Христосъ имѣлъ въ виду какой либо опредѣленный галилейскій городъ, а еще менѣе мы имѣемъ основаній указывать прямо на Сафедъ, ибо если *Маундрелль* и увѣряетъ насъ, что этотъ городъ существуетъ доселѣ, то за то другой ученый палестинскій путешественникъ—*Робинзонъ* ¹⁾ приводитъ довольно вѣскія основанія для предположенія, что во время земной жизни Господа нашего Иисуса Христа этотъ городъ даже и не существовалъ. Никто не думаетъ, что, уподобля Своихъ послѣдователей зажженной свѣчѣ, Спаситель въ то время имѣлъ въ виду какую либо опредѣленную свѣчу. То же нужно думать и о городѣ.

Итакъ, всего разумнѣе признать совершенно излишнимъ такое отыскиваніе какого либо опредѣленнаго города для уясненія словъ Спасителя. Они совершенно понятны и сами по себѣ. „Свѣтъ міра“, „соль земли“, „свѣтильникъ, поставленный на подсвѣчникѣ“, „городъ, находящійся на горѣ и всѣми видимый“,—все это образы, которыми Господь уяснялъ Своимъ ученикамъ ихъ высокое назначеніе въ дѣлѣ служенія роду человѣческому, указывая въ каждомъ изъ этихъ образовъ ту или другую сторону ихъ благотворной будущей дѣятельности. „Свѣтъ міра“—это образъ дѣятельности просвѣтительной, оживотворяющей и возрождающей; „соль земли“—образъ силы укрѣпляющей и оздоравливающей нравственно разлагающійся міръ; „городъ, стоящій на верху горы“, „свѣтильникъ, поставленный на подсвѣчникѣ“—это образъ наученія и просвѣщенія міра *примѣромъ* собственной высоконравственной жизни Христовыхъ послѣдователей.

Изреченіе Спасителя: „не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы“ прекрасно объясняетъ св. Іоаннъ Златоустъ. „Этими словами,—говоритъ онъ ²⁾,—Христосъ опять побужда-

¹⁾ У Linge Das Leben Iesu, 2 Buch., 2 Th., 1845. Стр. 590—591; у Мейера Krit. exeg. Komm., 1 Abth., 1 Hälfte, 1864., стр. 146.

²⁾ Бесѣды на Матѣ. стр. 286.

еть учениковъ Своихъ къ строгой жизни, научая ихъ быть осторожными, такъ какъ имъ надлежало явиться предъ лицомъ всѣхъ и подвизаться на поприщѣ цѣлаго міра. Не представляйте себѣ, говоритъ Онъ, что вы теперь находитесь здѣсь въ самой малой частичкѣ міра. Напротивъ, вы такъ будете примѣтны всѣмъ, какъ городъ, стоящій на верху горы, какъ свѣтильникъ, поставленный на подсвѣчникъ и свѣтящій всѣмъ, находящимся въ домѣ... Кромѣ того, здѣсь Христосъ, по моему мнѣнію, старается въ ученикахъ своихъ поселить еще и смѣлость. Ибо этими словами: *не можетъ градъ укрытися вверху горы стоя* ясно выражаетъ Свое могущество. Какъ такой городъ не можетъ укрыться, такъ и благовѣствованію невозможно утаиться и остаться въ неизвѣстности. Поелику прежде Христосъ говорилъ о гоненіяхъ, злословіи, навѣтахъ и враждѣ; то, дабы ученики не подумали, что все это можетъ воспрепятствовать ихъ проповѣди, Онъ, ободряя ихъ, говоритъ, что благовѣствованіе не только не останется въ неизвѣстности, но просвѣтитъ всю вселенную такъ, что и они сами сдѣлаются славными и знаменитыми“. Вполнѣ согласно съ Златоустомъ объясняетъ это изреченіе Спасителя и бл. *Теофилактъ* ¹⁾. Здѣсь, говоритъ онъ, Господь нашъ Іисусъ Христосъ „поучаетъ Своихъ учениковъ подвизаться и быть внимательными къ своей жизни, ибо на нихъ будутъ смотрѣть всѣ. Не думайте, говоритъ Онъ, что вы будете крыться въ какомъ нибудь углу: нѣтъ, вы будете на виду у всѣхъ; а потому старайтесь жить непорочно, дабы не сдѣлаться соблазномъ для другихъ“. Принимая эти объясненія, еп. *Михаилъ* ²⁾ указываетъ еще болѣе близкій смыслъ изреченія Спасителя, по которому для учениковъ Христовыхъ такъ же неестественно скрыться отъ міра, какъ неестественно городу, стоящему на горѣ, быть невидимымъ или сокрытымъ. Такое же объясненіе можно читать и у западныхъ комментаторовъ—*Мейера* ³⁾ и *Ольсгаузена* ⁴⁾.

Что въ смыслѣ именно приведенныхъ изъясненій слѣдуетъ

¹⁾ Благовѣстникъ, стр. 95.

²⁾ Толк. Еванг. на Матѣ. I, стр. 87.

³⁾ Krit. exeg. Komm. 1 Abth. 1 Hälfte, 1864 стр. 146.

⁴⁾ Bibl. Comm. 1, стр. 210.

понимать образную рѣчь Спасителя о городѣ, стоящемъ на верху горы и свѣтильникѣ, поставленномъ на подсвѣчникѣ, для этого мы видимъ достаточное основаніе и въ послѣдующемъ изреченіи Христа: „такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли *ваши добрыя дѣла* и прославили Отца вашего небеснаго“ (Матѣ. 5, 16). Графъ *Л. Н. Толстой* совершенно не понялъ простого смысла этихъ словъ и положительно извратилъ его, когда въ своемъ кощунственномъ пасквилѣ на св. Евангеліе онъ передаетъ эти слова Спасителя такъ: „не прячьте своего свѣта и *показывайте его людямъ*“, „не скрывайте своего свѣта, а дѣлами *показывайте его*“... Эта мысль совершенно противна самому духу ученія Христова и ясной заповѣди Христа о смиреніи. Толстой, очевидно, смѣшалъ ученіе Спасителя съ ученіемъ современныхъ Ему фарисеевъ, которые, дѣйствительно, въ точности выполняя всѣ требованія наружнаго благочестія, *показывали* свои добродѣтели міру, чтобы быть видными отъ людей. Но Господь, какъ мы знаемъ, безусловно осудилъ такое поведеніе фарисеевъ и предостерегалъ отъ ихъ лицемерія Своихъ учениковъ. Вотъ почему уже бл. *Теофилактъ* ¹⁾ объяснялъ приведенныя слова Спасителя такимъ образомъ: „Не сказалъ (Христосъ): вы *показывайте* свою добродѣтель,—это не хорошо; но *да просвѣтитъ* она сама, такъ, чтобы и самые враги наши подивились и прославили—не васъ, но Отца вашего небеснаго. Посему, когда мы дѣлаемъ доброе дѣло, то должны дѣлать его не для своей славы, а для славы Божіей“. Но еще гораздо раньше *Теофилакта* въ такомъ же точно смыслѣ изъяснялъ это изреченіе Спасителя и св. *Іоаннъ Златоустъ*. „Что же Ты велишь? какъ бы спрашиваетъ онъ ²⁾ Самаго Господа. Жить намъ для тщеславія и честолюбія?—Нѣтъ, я не то говорю. Ибо Я не сказалъ: старайтесь *выставлять на видъ* добрыя дѣла ваши, *показывайте* ихъ; но сказалъ только—*да просвѣтитъ* свѣтъ вашъ, т. е., да будетъ добродѣтель ваша велика, огонь обилень, свѣтъ неизреченъ. Ибо когда такова будетъ добродѣтель ваша, то сокрыть ее не-

¹⁾ Благовѣстникъ, стр. 96.

²⁾ Бес. на Матѣ. I, стр. 289.

возможно, хотя бы тотъ, кто имѣетъ ее, всячески старался укрывать оную... Хорошо сказано слово—*свѣтъ*. Ибо при сильномъ желаніи челоуѣка скрыть себя, ничто столько не распространяетъ славы о немъ, какъ блескъ добродѣтели. Онъ, какъ бы окруженный солнечнымъ лучемъ, свѣтитъ яснѣе его, простирая лучи свои не на землю только, но и на самое небо“.

Послѣ сказаннаго ясно, что объясненія Теофилакта и Златоуста въ точности раскрываютъ намъ смыслъ словъ Спасителя, а Толстой грубо искажаетъ его, отождествляя его съ тѣмъ ученіемъ фарисейскимъ, которое Господь осудилъ какъ ложное и безнравственное, лицемерное, противное Божественному Откровенію. Объясненія Златоуста и Теофилакта вполнѣ согласны и съ тѣмъ, какъ поняли наставленіе Спасителя Его непосредственные слушатели—св. апостолы. Вотъ что пишетъ, напр., ап. Петръ, несомнѣнно имѣя въ виду это наставленіе своего Господа и Учителя: „Возлюбленные! прошу васъ, какъ пришельцевъ и странниковъ, удаляться отъ плотскихъ похотей, возстающихъ на душу, и провождать добродѣтельную жизнь между язычниками, дабы они за то, за что злословятъ васъ, какъ злодѣевъ, увидя добрыя дѣла ваши, прославили Бога въ день посѣщенія“ (1 Петр. 2, 11. 12). Подобнымъ же образомъ наставляетъ и ап. Павелъ христіанъ, жившихъ въ Филиппахъ: „Все дѣлайте безъ ропота и сомнѣнія, чтобы вамъ быть неукоризненными и чистыми чадами Божиими, непорочными среди строптиваго и развращеннаго рода, въ которомъ вы сіяете, какъ свѣтила въ мірѣ“ (Филип. 2, 14. 15).

Какимъ образомъ, видя добрыя дѣла и жизнь истинныхъ послѣдователей Христовыхъ, люди могутъ прославлять Отца небеснаго,—лучше всѣхъ ученыхъ разсужденій объясняютъ намъ безпристрастная исторія и факты христіанской жизни. Исторія свидѣтельствуетъ, какое сильное впечатлѣніе производила на самыхъ грубыхъ язычниковъ добрая и высоконравственная жизнь христіанъ. Во времена жестокихъ и кровавыхъ гоненій со стороны языческихъ правительствъ, видя эту жизнь христіанъ, ихъ безкорыстную и безпредѣльную любовь не только къ своимъ братьямъ во Христѣ, но и къ самымъ непримиримымъ врагамъ своимъ, ихъ безропотную покорность волѣ Божіей, ихъ дивную

твердость въ перенесеніи скорбей и тяжкихъ мученій, ихъ совершенное незлобіе и безпредѣльное смиреніе, всепрощеніе и готовность отдать послѣднее всякому нуждающемуся,—поражаясь ихъ кротостію и преданностію своей вѣрѣ, наконецъ, слыша ихъ предсмертную молитву на крестѣ, подѣ ударомъ меча или на пылающемъ кострѣ, за своихъ мучителей,—самые грубые язычники, самые распинатели, какъ свидѣтельствуется исторія, нерѣдко оставляли свое грубое язычество и, къ удивленію многихъ, обращались въ христіанство, иногда принимая даже „огненное крещеніе“ и умирая мученическою смертію на томъ же самомъ кострѣ или подѣ ударомъ того же самага меча, которымъ они сами думали уничтожать истинныхъ послѣдователей Христовыхъ. Вообще же—что добрая жизнь христіанъ есть лучшая проповѣдь Евангелія и самое ясное доказательство истинности христіанской религіи,—противъ этого никто не будетъ спорить.

Язычниковъ особенно изумляло всегда полное согласіе у христіанъ ихъ ученія съ жизнью, чего они не замѣчали ни у своихъ философовъ, ни у своихъ риторовъ. И дѣйствительно,—философскія школы требуютъ только единства міровоззрѣнія: чтобы быть послѣдователемъ того или другого философа, для этого нужно только усвоить его міровоззрѣніе и не особенно расходиться съ нимъ въ своихъ мнѣніяхъ. Совершенно иное—быть истиннымъ христіаниномъ, дѣйствительнымъ послѣдователемъ Христа. Для этого мало знать Его ученіе и соглашаться съ нимъ на словахъ; нужно еще—и это самое главное—такъ *жить*, какъ училъ Христосъ; не умомъ только, а и сердцемъ, всѣмъ существомъ своимъ нужно прилѣпиться къ Его ученію и въ самой жизни своей осуществить тѣ великія истины, которыя Онъ открылъ міру. „Кто говоритъ: я позналъ Его, но заповѣдей Его не соблюдаетъ, тотъ лжецъ и нѣтъ въ немъ истины. Кто говоритъ, что пребываетъ въ Немъ, тотъ долженъ поступать такъ, какъ Онъ поступалъ“ (1 Іоан. 2, 4. 6).

И въ наше время, по свидѣтельству христіанскихъ миссіонеровъ, ничто не производитъ такого сильнаго и благотворнаго впечатлѣнія на дикарей разныхъ острововъ (Лабрадора, Поли-

незіи, Сандвичевыхъ и т. п.), какъ кротость и добрая, правственная жизнь самихъ миссіонеровъ ¹⁾).

И такъ, послѣ сказаннаго ясно, какъ высоко назначеніе истинныхъ учениковъ Христовыхъ, и въ чемъ оно состоитъ. По ученію Спасителя, Его послѣдователи должны быть *свѣтомъ міра*, всему міру должны возвѣстить божественныя истины, врученныя имъ Христомъ, — вслѣдствіе чего мракъ язычества и ложнаго іудейства долженъ исчезнуть, уступивъ свое мѣсто свѣту новаго богооткровеннаго ученія; они должны быть *солью земли*, т. е., освѣтивъ порочную жизнь внѣ христіанства и вызвавъ у самыхъ язычниковъ презрѣніе къ ней и осужденіе ея они должны укрѣпить, освѣжить и сообщить новую живительную силу нравственно разлагающемуся міру, спасти его отъ гніенія и гибели. Наконецъ, уподоблясь городу, стоящему на верху горы или свѣтильнику, поставленному на подсвѣчникъ, они должны показывать своею жизнію и примѣромъ возможность достиженія нравственнаго совершенства въ христіанствѣ. Насколько апостолы и первенствующие христіане выполнили это назначеніе, — мы знаемъ изъ свидѣтельства исторіи. Но ихъ свѣтъ продолжаетъ освѣщать людямъ путь къ нравственному совершенству и въ наше мрачное время и, конечно, не перестанетъ свѣтить въ будущемъ до самаго дня пришествія Христова.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Много случаевъ такого рода рассказываетъ Э. Навиль. Срав. его сочиненіе „Христосъ“ 141—168.

Представители практически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной.

(Окончаніе) *).

Св. Епифаній, еп. Саламинскій ¹⁾).

Блаж. Иеронимъ, говоря объ Епифаніи въ своемъ „каталогѣ“ (гл. CXVI), написанномъ въ 392 г., замѣчаетъ, что онъ въ это время достигъ уже глубокой старости. На этомъ основаніи время его рожденія нѣкоторые относятъ приблизительно къ 310 году. Другіе (Гервасій въ жизнеописаніи Епифанія) думаютъ, что онъ родился въ 332 г. Онъ былъ родомъ изъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 7, 1895 г.

¹⁾ Объ Епифаніи и его сочиненіяхъ см. *Иеронима каталогъ*, гл. 114, apologia противъ Руфина, II гл. 22, III, 23. Жизнь Иларіона, послан. противъ Іоанна Іерусал. и др.; *Сократъ* Ц. Н. VI, 10, 12, *Созоменъ* Ц. Н. VI, 31, VII, 27, VIII 14, 15. *Du-Pin*, t. II, *Cave* t. I, *Oudin*, t. I, *Tillemont* t. X, *Ceiller* t. VIII (по новому изд. t. VI). *Gervais*, histoire de la vie de s. Epiphane, Paris 1739. *Migne*, patrol. c. s. t. XLI—vita s. Epiphani, scripsit Polibius, ср. *Rhinocoruragus*. Прибавленія къ твореніямъ св. отцовъ въ русс. переводѣ, т. XXII (1863): св. Епифаній, еп. Кипрскій. Критика его сочиненій: *Lipsius*: Quellenkritik des Epiphanius. 1857. *Иванцовъ-Платоновъ* въ соч. Ересь и расколы трехъ первыхъ вѣковъ христіанства, М. 1877. (стр. 268—312). Изданія его сочиненій: I, Opera s. Epiphani, ed. graece et latine D. *Petarii*, Paris, 1622, и Colon 1682 г. 2. *Oeler*, въ corpus haeresiologicum, tt. II и III, Berolini, 1859; 3., ed. Dindorf Lipsiae, 1860. 4. *Migne*, patrologiae c. s. s. gr. t. XLI—XLIII (перепечатка изд. Пестеля), 4., Въ твореніяхъ св. отцовъ церкви, изд. Московской академіей томы XLII—XLVI. Творенія св. Епифанія Кипрскаго шесть томовъ и седьмой Указателя (Москва 1863—1883). Въ это изданіе не вошли проповѣди, приписываемыя Епифанію; Панарій изданъ съ значительными пропусками, за то въ другихъ мѣстахъ переводъ сдѣланъ съ древней греческой рукописи Моск. Дух. Академіи, представляющей значительное разночтеніе съ изданіемъ Петинія и вообще болѣе исправной. Нѣкоторые проповѣди Епифанія въ переводѣ на русскій языкъ помѣщены въ Христ. чтенія (за 1838 и 1841 годы).

окрестностей Елевоерополя въ Палестинѣ, по религіи еврей, по національности еврей или финикіецъ. По смерти отца, одинъ ученый еврей взялъ его къ себѣ и далъ ему образованіе; когда умеръ этотъ его воспитатель, Епифаній крестился и отправился въ Египетъ, гдѣ среди отшельниковъ, изучивъ жизнь монашескую и между прочимъ близко ознакомившись съ тамошнимъ гностицизмомъ, возвратился на родину и сдѣлался ученикомъ знаменитаго аввы Иллариона ¹⁾, устроившаго монастырскую жизнь въ Палестинѣ и обитавшаго вблизи мѣстности, гдѣ жилъ Епифаній; на основаніи монашескихъ правилъ Иллариона Епифаній основалъ и свой монастырь въ уединенной пустынѣ, гдѣ едва не былъ убитъ дикими бедуинами и откуда предпринималъ миссіонерское путешествіе къ отдаленнымъ огнепоклонникамъ Парсамъ. Прибывъ затѣмъ на островъ Кипръ, онъ сдѣся за свою святость былъ, по указанію Иллариона, избранъ (въ 367 г.) въ епископа главнаго города острова, Саламина, будучи уже шестидесяти лѣтъ и управлялъ церковію Кипрскою, по словамъ жизнеописателя Златоуста, Палладія, тридцать шесть лѣтъ, отличаясь строгимъ благочестіемъ; еще болѣе строгою ревностію по вѣрѣ, любовію къ бѣднымъ и обширною благотворительностію, а также, по словамъ Созомена (VI, 27), чудесами. Одна лишь вражда къ великому Златоусту, въ которую, впрочемъ, онъ позволилъ себя вовлечь по простотѣ и недоразумѣнію, составляетъ темное пятно въ его жизни. Скончался св. Епифаній на обратномъ пути изъ Константинополя въ Саламинъ, въ 403 г. Въ исторіи богословія и христіанской литературы Епифаній извѣстенъ какъ одинъ изъ ревностнѣйшихъ, хотя и не изъ наиболѣе способныхъ полемистовъ противъ ересей, опроверженію которыхъ посвящены его обширныя сочиненія *παύριον* (кивотъ) и *αγκυράτος* (якорь). Въ первомъ сочиненіи онъ особенно борется противъ заблужденій Оригена, котораго, впрочемъ, не совсѣмъ ясно и правильно понимаетъ. Хотя похвалу, которую высказываетъ ему Иеронимъ въ апологіи противъ Руфина („выше его не было ни по зрѣлости лѣтъ, ни по познаніямъ, ни по качеству жиз-

¹⁾ Cum Hilarione versatus est, по выраженію Иеронима въ *vita Hilarionis*.

ни, ни по отзывамъ свѣта“), нельзя не признать преувеличенною, такъ какъ и самъ Іеронимъ говорить, что ересеологическія извѣстія Епифанія требуютъ провѣрки (много историческихъ его ошибокъ отмѣчено въ московскомъ изданіи его сочиненій на русскомъ языкѣ), тѣмъ не менѣе нельзя не признать, что какъ ересеологъ онъ всегда будетъ занимать одно изъ первыхъ мѣстъ въ древней церковно-исторической литературѣ. Зная пять языковъ (греческій, сирскій, еврейскій, египетскій и отчасти латинскій (*parte et latinam*) и въ теченіе продолжительной своей жизни хорошо ознакомившись съ прошлою исторіею церкви и съ современною ея жизнію, онъ въ своихъ сочиненіяхъ сообщаетъ множество самыхъ разнообразныхъ свѣдѣній изъ всѣхъ областей христіанскаго знанія. Но, при богатствѣ и разнообразіи его знаній, у Епифанія нѣтъ равной имъ силы сужденія и пониманія вещей. Начитанный и многосвѣдущій, онъ не обладаетъ хорошою логикой и критикой; человѣкъ святой и благочестивой жизни, но не прошедшій строгой методической школы, не бывшій въ близкихъ отношеніяхъ ни къ одному изъ центровъ христіанской образованности и къ ея великимъ представителямъ въ его время, онъ не обладаетъ хорошимъ и точнымъ знаніемъ христіанской догматики, мало различаетъ въ христіанскомъ ученіи духъ отъ буквы. Этимъ объясняется то, что изъ не совсѣмъ разумной ревности по буквѣ христіанскаго закона онъ не понялъ даже такого великаго учителя Церкви, какъ Златоустъ. Внѣшнюю сторону его сочиненій вѣрно характеризуетъ Фотій: ¹⁾ „слогъ его простой, совершенно такой, какому надобно быть у того, кто вовсе не дорожилъ аттическимъ изяществомъ; случается, что Епифаній нападаетъ съ силою и жаромъ, но отъ этого не становится лучше ни конструкція рѣчи, ни слововыраженіе“.

Судя по продолжительности пастырскаго служенія Епифанія, можно было бы—ожидать, и въ виду того значенія, какое имѣлъ этотъ св. отецъ въ современной ему церковной исторіи, нужно бы желать, чтобы отъ него сохранилось большее число плодовъ его церковнаго учительства. Къ сожалѣнію, мы имѣ-

¹⁾ Biblioth. cod. CXXII.

емъ подъ его именемъ всего лишь восемь гомилій, именно: двѣ бесѣды въ недѣлю ваий, двѣ бесѣды на воскресеніе Христово, по одной бесѣдѣ на погребеніе Спасителя, на вознесеніе, въ похвалу Божіей Матери, о вѣрѣ и св. Троицѣ. Да въ армянскомъ переводѣ кромѣ того извѣстны еще четыре бесѣды: о воскресеніи Христовомъ, вторая—на погребеніе Спасителя, бесѣда о крестѣ и на праздникъ воздвиженія креста Господня ¹⁾. Что касается первыхъ восьми бесѣдъ, то еще существуетъ вопросъ о ихъ подлинности. Ихъ первоначальный издатель, Петавій, эту подлинность категорически отвергаетъ, на томъ основаніи, что слогъ ихъ совершенно отличенъ отъ слога несомнѣнно подлинныхъ сочиненій Епифанія, а кромѣ того, въ самомъ содержаніи этихъ проповѣдей встрѣчается такое ученіе, которое будто-бы появилось въ церкви лишь позже,—таково ученіе объ особенномъ чествованіи Божіей Матери. Съ мнѣніемъ Петавія соглашаются нѣкоторые послѣдующіе богословы—патрологи: Тильмонъ, Каве, Селье и даже Шреккъ. Дюпенъ высказываетъ предположеніе, что эти проповѣди принадлежатъ Епифанію Кипрскому, но—не тому, о которомъ у насъ рѣчь, а другому, позднѣйшему, жившему въ VII или IX вѣкѣ. Съ своей стороны мы охотнѣе соглашаемся съ мнѣніемъ Паниля, который по этому предмету высказываетъ слѣдующія соображенія ²⁾.

Въ Саламинѣ, дѣйствительно, какъ утверждаетъ Дюпенъ, было нѣсколько епископовъ съ именемъ Епифанія, и именно въ VII или IX вѣкѣ, и нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что проповѣди котораго либо изъ нихъ приписали болѣе раннему ихъ предшественнику, епископу IV вѣка: въ исторіи проповѣдничества подобныя смѣшенія весьма не рѣдки. И если предположить, что то чествованіе Пресвятой Дѣвы Маріи, какое воздается ей въ одной изъ этихъ проповѣдей, получило начало позже IV вѣка, то весьма вѣроятно, что гомилія съ этимъ заглавіемъ, изданная Петавіемъ, имѣла своимъ авторомъ Епифанія позднѣйшаго. Но что касается различія въ слогѣ между научными

¹⁾ Neumann, Gesch. d. armenisch. Literat.

²⁾ Geschichte der christl. Beredsamkeit, 1839, стр. 553 и сл.

сочиненіями Епифанія, несомнѣнно подлинными, и приписываемыми ему проповѣдями, то оно легко можетъ быть объяснено тѣмъ, что вообще языкъ проповѣдей всегда разнится отъ языка сочиненій другихъ родовъ. Въ проповѣдникѣ дѣйствуютъ другія душевныя силы и въ проповѣди предметамъ дается совсѣмъ иная концепція, чѣмъ въ богословскихъ или какихъ-бы то ни было *разсужденіяхъ* или *повѣствованіяхъ*, отчего и самый слогъ тѣхъ и другихъ существенно видоизмѣняется. При этомъ слѣдуетъ еще замѣтить, что ересеологическія сочиненія Епифанія писались, какъ это извѣстно и доказано, весьма спѣшно, и на ихъ стилистическую обработку авторомъ не было обращено должнаго вниманія: нѣкоторыя части Панарія писались даже не имъ самимъ, а подъ его диктовку другимъ лицами ¹⁾. Въ разсматриваемыхъ проповѣдяхъ авторъ является вполне на высотѣ своей задачи и предмета: обладаетъ большимъ проповѣдническимъ тактомъ, горячею фантазіею, и нерѣдко краснорѣчіемъ по истинѣ возвышеннымъ, хотя иногда у него не мало и риторизма и ненужнаго многословія. Всѣ эти лучшія достоинства церковнаго оратора, могъ совмѣщать въ себѣ Епифаній IV вѣка, которому, по самому образованію его и развитію, свойственно было быть болѣе церковнымъ ораторомъ, нежели ученымъ богословомъ. Но что особенно говоритъ въ пользу подлинности большей части этихъ восьми гомилій, это—господствующій въ нихъ способъ выраженія. Хотя авторъ ихъ говоритъ по гречески, но складъ рѣчи у него совершенно сирійскій. Кромѣ сирійцевъ, никто изъ христіанскихъ ораторовъ того времени не проповѣдывалъ съ такою, не въ мѣру эксцентричною иногда, напыщенностью, съ такою массою образовъ, сравненій, антитезъ и восклицаній и, слѣдуетъ прибавить, съ такимъ блескомъ. Правда, эти же свойства рѣчи можно находить и у такихъ ораторовъ, какъ Григорій Богословъ, но въ ихъ рѣчахъ они возникаютъ изъ ихъ риторическаго школьнаго образованія, а не изъ склада природныхъ силъ, не изъ національнаго темперамента, какъ это мы видимъ у Еф-

¹⁾ См. А. М. Пванцова-Платонова: ереси и расколы трехъ первыхъ вѣковъ, М. 1877.

рема и у автора настоящихъ поученій. Только у нихъ мы находимъ этотъ своеобразный параллелизмъ въ мысляхъ и въ построеніи формы, тотъ восточный ритмъ рѣчи, благодаря которымъ эти проповѣди какъ бы переходятъ въ область поэзіи. Такимъ образомъ, прежде всего является несомнѣннымъ, что большая часть разсматриваемыхъ проповѣдей имѣетъ своимъ авторомъ сирійца, которымъ былъ Епифаній. Почему же на самомъ дѣлѣ не признать этимъ авторомъ именно Епифанія IV вѣка, проповѣди котораго, по причинѣ его высокаго положенія въ церкви, безъ сомнѣнія, записывались и собирались? Не согласиться съ такимъ предположеніемъ нѣтъ достаточныхъ основаній. Епифаній къ тому же былъ современникомъ Ефрема и сравненіе проповѣдей того и другаго обнаруживаетъ не только ихъ племенное сродство, но и полное сходство въ построеніи и расположеніи рѣчи, въ ходѣ развитія мыслей, въ самомъ способѣ выраженія. Впрочемъ для того, чтобы окончательно рѣшить вопросъ о достоинствѣ мнѣній Петавія, Дюпеля и Паниля, нужно точнѣе и многостороннѣе, чѣмъ это сдѣлано доселѣ, изслѣдовать тѣ кодексы, въ которыхъ содержатся эти гомиліи. Въ настоящій разъ мы, находимъ достаточнымъ сдѣлать нѣсколько выдержекъ изъ нихъ чтобы читатель могъ составить себѣ понятіе о нихъ независимо отъ высказанныхъ соображеній. Съ своей стороны къ этимъ разсужденіямъ Паниля мы можемъ присовокупить, что насколько въ настоящемъ случаѣ дѣло касается упоминанія въ проповѣдяхъ, приписываемыхъ Епифанію, чествованія Божіей Матери, то мнѣніе протестантскихъ гомилетовъ и церковныхъ историковъ, будто это чествованіе получило начало лишь въ V вѣкѣ, послѣ ниспроверженія ереси Несторія, должно быть признано устарѣвшимъ и опровергнутымъ. Не потому ли ересь Несторія такъ сильно возмутила весь христіанскій міръ при самомъ ея поселеніи, когда Несторій въ одной изъ первыхъ своихъ Константинопольскихъ проповѣдей называлъ пресв. Дѣву Христородицей,—что эта ересь была противна исконной вѣрѣ Церкви, когда и гораздо ранѣе IV вѣка чтילה ея, какъ Богородицу? Епифаній въ своей проповѣди лишь повторяетъ идеи, обращавшіяся въ Церкви еще въ III в., какъ это видно изъ проповѣдей Григорія Неокесарійскаго и Меѳодія Тирска-

го. По моему мнѣнію, нахожденіе ученія о чествованіи Пресв. Дѣвы въ проповѣдяхъ Епифанія, а еще ранѣе — Григорія Неокесарійскаго и Мееодія служитъ скорѣе доказательствомъ существованія ученія о пресв. Дѣвѣ, какъ Богоматери, въ древней вселенской церкви, чѣмъ основаніемъ для отрицанія подлинности этихъ проповѣдей ¹⁾.

Не слышится-ли говорящимъ какъ бы самъ Ефремъ, когда Епифаній слѣдующими словами начинаетъ одну изъ своихъ проповѣдей въ недѣлю вай. „Господи благослови: Радуйся дщи Сіоня! Веселися и ликуй вся церковь Божія! ибо се снова грядетъ къ тебѣ царь твой, женихъ твой идетъ къ тебѣ, возсѣдая на жребяти, какъ на тронѣ! Изыдемъ же въ срѣтеніе Ему! Поспѣшимъ созерцать Его величіе и радостно восхвалить Его вхожденіе! Снова грядетъ въ міръ спасеніе, Самъ Богъ идетъ ко кресту! Снова грядетъ къ Сіону царь его, чаяніе языковъ! Снова міръ получаетъ спасеніе; опять ниспосылается намъ свѣтъ; снова уничтожено заблужденіе, опять блистаетъ истина; снова церковь ликуетъ; снова демоны покрыты позоромъ; опять разрѣшается проклятіе, снова уничижаются іудеи; опять поражается драконъ; снова ликуютъ народы, опять Сіонъ облекается въ лѣпоту! Христосъ грядетъ, возсѣдая на жребяти, какъ на тронѣ! Радуйтесь небеса, пойте гимны, ангелы! Ликуйте горы, прыгайте холмы, рукоплещите рѣки! Жители Сіона составьте лики! Радуйтесь церкви, священники пойте хвалебныя пѣсни! Пророки, поспѣшите впередъ, ученики проповѣдуйте, выходите въ срѣтеніе народы! Спѣшите старцы, восплещите матери, воспойте дѣти, ликуйте юноши! Идите множествомъ народы! Всѣ мы—всякое созданіе, вся природа, весь порядокъ, каждый духъ, вся земля, всякое званіе, каждый возрастъ, всѣ племена и царства—всѣ поспѣшимъ въ срѣтеніе царю царствующихъ! Почтимъ его, Господа господствующихъ, какъ подобаетъ его достоинству! Богу боговъ воспоемъ божественныя (θεαῖς) хвалебныя пѣсни!“ Кто также не вспомнитъ Ефрема Сирина, читая у Епифанія такое описаніе: „Вся церковь Божія празднуетъ се-

¹⁾ См. въ моей „исторіи первобытной проповѣди“ Спб. 1885, главы о Григоріи Неокесарійскомъ и Мееодіи.

годня въ дому Божіемъ подобно плодоносной оливѣ, всегда густолиственной и тѣнистой, подобно весенней лиліи рая. Въ церкви Христосъ воистину есть роскошно цвѣтущая лилія, которая не судить, а спасти благоволила міръ. Въ ней Христосъ воистину фіалка, исцѣляющая недуги болящихъ. Въ ней Христосъ виноградная лоза, какъ сказалъ онъ: Азъ есмь лоза истинная (Іоан. XV, 5). Въ ней Онъ оливковый садъ, милостиво врачующій всѣхъ, уповающихъ на него (ἐν τῇ ὁ ἐλαίων, ὁ δὲ τῶς ἐλεῶν τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτόν: здѣсь непереводаемая игра словъ—ἐλαίων и ἐλεῶν; слѣдуетъ замѣтить, что въ древности цѣлебная мазь для ранъ изготовлялась изъ оливковаго масла)⁴. Нижеслѣдующее мѣсто изъ той же проповѣди также, повидимому, соотвѣтствуетъ гораздо болѣе IV-му, чѣмъ VII или IX вѣку; въ VII или IX вѣкѣ народъ едва ли могъ помнить Трою и Кроноса, тогда какъ въ IV вѣкѣ всюду было много еще язычниковъ и обитатели Кипра могли видѣть предъ собою остававшіеся языческіе храмы, а благодаря древнимъ національнымъ воспоминаніямъ и классическому образованію, всѣмъ, конечно, была извѣстна и Троянская война: „Ты (Церковь) болѣе уже не вдова, ты цвѣтешь какъ невѣста Божія. Ты уже не ошуюю Бога, какъ служащіе идоламъ, а одесную Его, украшаясь исповѣданіемъ вѣры истинной. Ты очищаешься уже не кровію раба (οὐκέτι ἄματι δουλικῆ φουρομένη), а запечатлѣваешься кровію Бога. Ты не Авеля уже почитаешь (Второз. 11, 29), а Еммануила. Ты не Трою уже прославляешь, а Троицу (οὐκέτι τὴν Τροάδα, ἀλλὰ τὴν Τριάδα δοξάζουσα—въ этихъ словахъ нельзя не видѣть IV-й вѣкъ—вѣкъ споровъ о Троицѣ). Не Плутонѣ почитатель, а всемогущаго Бога нашего, не Геркулеса, отвратителя зла, а Духа Утѣшителя, Творца всѣхъ вещей. Ты не у ногъ Аристотеля, учителя мірской мудрости, но у ногъ Бога, Который въ концѣ временъ благоволитъ дать тебѣ блаженство. Погибъ Кроносъ, ибо Богъ—Слово содѣлался человѣкомъ, родившись отъ Маріи безмужно“.

Въ другихъ своихъ проповѣдяхъ Епифаній обильно пользуется текстами Св. Писанія и вся его рѣчь имѣетъ настоящій библейскій обликъ. Такъ въ словѣ о погребеніи Іисуса Христа онъ говоритъ, что всѣ пророки и праведники томительно ожидая спасенія изъ этого мрака, непрестанно взываютъ

къ Богу изъ преисподней. Одинъ говоритъ: изъ чрева адова вопль мой—услыши гласъ мой (Ион. II, 3); другой восклицаетъ: изъ глубины воззвахъ къ Тебѣ, Господи, услыши гласъ мой (Пс. 129, 13); иной вопіетъ: просвѣти насъ сіяніемъ Лица Твоего, да спасемъ (Пс. XXX, 20); другой—сѣдящій на херувимѣхъ, явися (Пс. 99, 1), иной: воздвигни силу Твою и прииди во еже спасти насъ (Пс. 79, 3), иной: скоро да предварятъ ны щедроты Твоя, Господи (78, 8), еще иной: изведи изъ темницы душу мою¹⁾ и т. д.

Уже напередъ можно сказать, что этотъ ораторъ въ своихъ проповѣдяхъ будетъ пользоваться широко аллегоріей, какъ Ветхаго такъ и Новаго Завѣта. Дѣйствительно, въ одномъ изъ словъ о воскресеніи Христовомъ, указавши въ цѣломъ рядѣ противопоставленій преимущества христіанства предъ іудействомъ, и на устраненіе послѣдняго по волѣ Божіей, проповѣдникъ продолжаетъ: „все оное древнее обветшало и какъ тѣнь прешло; напротивъ то, что относится къ нашему народу, растеть, процвѣтаетъ, продолжаясь постоянно. Такъ была прообразована Пасха наша. Такъ подобно тѣни, прешли всѣ событія подзаконныя. Подобнымъ образомъ размышляя о настоящемъ праздникѣ, размотри все, что говорили о настоящемъ днѣ Моисей и пророки, дабы тебѣ убѣдиться въ истинѣ воскресенія... Есть несчетное множество прообразованій возстанія изъ мертвыхъ и воскресенія. О немъ свидѣлствуетъ жертвоприношеніе Исаака. Его прообразовалъ ровъ Іосифа, въ который онъ былъ брошенъ братьями; его прообразовалъ ровъ Іереміи (38, 6), изъ котораго сей выведенъ, избавившись отъ тлѣнія и нечистоты. Воскресеніе Христово прообразовалъ и китъ Іоны, изъ котораго сей вышелъ по прошествіи трехъ дней. Прообразованіемъ темницы адовой можетъ служить еще темница Іосифа. Прелюбодѣйная синагога (=жена Пентефрія) свергла его въ оную; но послѣ трехъ лѣтъ онъ вышелъ изъ нея невредимо, какъ Христосъ въ третій день воскресъ изъ мертвыхъ. Кромѣ сего львиный ровъ Даніила также прообразовалъ гробъ Спасителя, изъ котораго онъ вышелъ живымъ, избѣгши ярости львовъ ада и смерти. Симъ избличай Іудеевъ, симъ укоряй ихъ...“¹⁾

¹⁾ Хр. Чтеніе 1838, ч. II, 28—29.

Но не одинъ ветхій, а также и новѣй завѣтъ служить для проповѣдника предметомъ аллегоріи. „Новый Іерусалимъ, церковь Божія, восклицаетъ проповѣдникъ въ словѣ въ недѣлю вай, проникни глубже въ таинство праздника! Вознестъ превыше видимаго, чтобы понять духовно (αναφωτισκῶς—терминъ экзегезиса Оригеновскаго) то, что совершается чувственно“, и затѣмъ объясняетъ иносказательно всѣ частныя обстоятельства входа Господня въ Іерусалимъ. Всегда пѣшешествовавшій Иисусъ теперь ѣдетъ на осли: этимъ Онъ хочетъ сказать о предстоящемъ вознесеніи Его на крестъ; „*весь, яже прямо вама*“—противный міру образъ мыслей; два ученика, которыхъ послалъ Господь уготовать пасху,—два завѣта, ветхій и новѣй; ослица привязанная—прелюбодѣйная синагога; ослица—народъ язычскій, еще не вѣдущій Христа; отрѣшеніе ослицы—освобожденіе человечества отъ идолослуженія; ропщущіе на это отрѣшеніе—іудеи и демоны; постиланіе одеждъ—совлеченіе ветхаго челоука; богословствующіе младенцы—вѣрныя чада церкви; ихъ матери—купели крещенія; сосцы матерей—два завѣта; масличныя вѣтви—души милостивыхъ; финиковыя вѣтви—чистыя сердца, и т. д., совершенно сходно съ тѣмъ, что мы находимъ въ словѣ въ недѣлю вай Тита Бострійскаго ¹⁾).

Одну изъ внѣшнихъ особенностей проповѣдей, извѣстныхъ подъ именемъ Епифанія, составляетъ ихъ начало: „Благословенъ Богъ“ (εὐλογίςτος ὁ Θεός) въ словѣ на Вознесеніе и „Господи благослови“ (εὐλόγησον Κύριε) въ словѣ въ недѣлю вай вмѣсто „во имя Отца и Сына и св. Духа“. Есть у Епифанія мѣста по истинѣ прекрасныя, достойныя сдѣлаться классическими въ христіанской проповѣднической литературѣ. Такова вторая половина слова на воскресеніе Христова ²⁾ „Станемъ ли мы праздновать теперь одни, или воспомянемъ и о ближнихъ нашихъ? Празднество наше должно, если хотимъ, чтобы оно было пріятно Господу, соединяться со всеобщимъ воздыханіемъ церкви къ Богу и воспоминаніемъ о потребностяхъ братій нашихъ, которые находятся въ пустыняхъ ³⁾ и о ближнихъ нашихъ,

¹⁾ См. Христ. Чт. 1841 г., I, 347—350.

²⁾ Христ. Чт. 1888, II, 29—38.

³⁾ Черта, указывающая въ авторѣ любителя пустыни—Епифанія!

кои претерпѣвають всякую нужду и бѣдность. Будемъ сострадательны къ тѣмъ, кто находится въ узахъ, кто претерпѣваетъ всякую тѣсноту. Ибо, если страдаетъ одинъ удъ, съ нимъ состраждутъ и всѣ уды. Итакъ, будемъ сострадательны къ братьямъ нашимъ, они суть члены наши; будемъ оказывать помощь имъ, одни—посредствомъ своихъ стяжаній, другіе—посредствомъ ученія и иныхъ благотвореній, а всѣ вообще—посредствомъ молитвъ нашихъ предъ Богомъ. Да будетъ, умоляю васъ, общее нынѣ представительство, какъ обще всѣмъ намъ плѣненіе. Молитва церкви, братія, есть сильное оружіе. Согласно молитва къ Богу, особенно же молитва вѣрующаго, находящагося въ плѣненіи народа, есть твердая стѣна. Никто не дерзай говорить: грѣшниковъ Богъ не послушаетъ! Онъ особенно внимаетъ молитвамъ униженныхъ, преимущественно же тѣхъ, кто ради имени Его труждается, претерпѣваетъ бѣшенія, темницы, угнетенія, поношенія отъ враговъ, но не отвергается вѣры во Христа. Изъ числа ихъ многіе, обоюго пола, исповѣдники Христовы находятся и среди настоящаго собранія народа. Ихъ то молитвы Онъ услышитъ тотчасъ, п. ч. Христосъ благосклонно взираетъ на тѣхъ, кои ради Него ежедневно подвергаются бѣдствіямъ. Посему, уповаю на молитву ихъ и взирая на дерзновение ихъ къ Богу, будемъ совокупно и непрестанно молиться о братьяхъ нашихъ, находящихся въ нуждахъ. Особенно вспоминайте о нихъ въ тотъ часъ, когда примете неоцѣненный бисеръ тѣла Христова. И такъ, будемъ взывать ко Господу: Ты, Который пасхою избавилъ Израиля отъ рабства Египетскаго, и кровію агнца даровалъ ему свободу, Самъ и нынѣ даруй свободу міру отъ жестокаго рабства ради пречистаго Твоего тѣла и честной крови. Принявшій плачь грѣшницы, прими нынѣ церковь и воздыханіе плѣненныхъ. Принявшій моленіе увѣровавшаго разбойника, прими молитву Твоего вѣрующаго народа. Не отринувшій слезъ Хананеянки, прими церковь Твою, молящуюся о плѣненныхъ. Боже, воскресшій тридневно, избави изъ рукъ вражійхъ народъ, въ Тебя вѣрующій. Присносущный Боже, принявшій на себя зракъ раба, искупи отъ рабства униженный народъ Твой. Воздвигшій изъ мертвыхъ Адама, возвыси родъ христіанъ. Насъ ради благоволившій быть младенцемъ,

сохрани отъ меча многочисленныхъ младенцевъ нашихъ. Ты, будучи Богъ, странствовалъ нѣкогда въ Египетъ съ Матерію Твоею: возврати изъ дальняго странствованія матерей и дѣтей. По изволенію Своему предавшій Себя за многихъ, прекрати продажу народа, принадлежащаго Церквамъ Твоимъ. Претерпѣвшій ради насъ угрозы и бѣненіе, прекрати тяжесть бѣдствій Твоего народа. Съ незаконными осужденный отъ незаконныхъ, избави насъ отъ навѣтовъ незаконныхъ. Допустившій нечестивымъ обнажить и связать Себя, разрѣши связанныхъ отъ узъ. Утѣшившій со креста пренепорочную Матерь Свою, воззавшій мѣроносицамъ *радуйтесь*, воскликни и Церквамъ Твоимъ *радуйтесь*. Ты, Коего руки и ноги были прободены, разрѣши обременныя желѣзными оковами руки людей. О чело-вѣколюбецъ, рекшій: прискорбна душа моя, избави народъ Твой отъ печали и смерти. Прободенный копіемъ въ ребро, сокруши мышцею Твоею стрѣлы враговъ. Помяни, Господи, народъ Твой, какъ помянулъ увѣровавшаго разбойника. Пролитшій за насъ пречистую кровь Свою, прекрати пролітіе крови нашей. Спаси народъ Твой, Господи, пощади достоиніе Твое. Возстани, вскую спиши Господи. Помяни крестъ Твой, помяни народъ Твой, искушаемый въ пустыняхъ и въ непроходимыхъ и безводныхъ мѣстахъ. Посли имъ скорую помощь Твою, призри на нихъ, которые, находясь въ пустыняхъ, забыты людьми и прежде смерти, подобно мертвымъ, оставлены и осуждены жить со звѣрьми, коихъ страданія зрить одно Твое недремлющее око, коихъ нужды извѣстны тебѣ, Господи, кои удалены отъ обитаемой земли, разлучены съ Церковію и не знаютъ празднества настоящаго дня. Велико бѣдствіе ихъ, тяжки раны ихъ, горька участь ихъ, неизъяснимо пораженіе ихъ. Не отвергни ихъ до конца, дабы не насмѣвались Іудеи и язычники, не говорили о насъ: гдѣ Богъ ихъ? Гдѣ Христосъ ихъ? гдѣ крестъ ихъ? Гдѣ надежда ихъ? Скоро да предварятъ ны щедроты Твоя, яко обнищавъ зѣло. Да умилоостивятъ тебя слезы невинныхъ избиваемыхъ младенцевъ. Да умолятъ тебя слезы матерей, лишаемыхъ дѣтей своихъ. Но, Господи, говоря такъ, мы только молимъ, а не пререкаемъ Тебѣ, молимся, а не судимся съ Тобою, не вооружаемся, а исповѣдуемся. Хотя мы грѣшники, но

—христіане. Хотя и недостойны человеколюбія Твоего, но— овцы Твоей Церкви, собранныя во едино стадо. Сію молитву о множествѣ плѣннаго народа мы возсылаемъ тебѣ въ день Твоего тридневнаго воскресенія, возсылаемъ всѣ: священники и народъ, юноши и дѣвы, старцы съ отроками, младенцы съ матерями, всякая душа, вѣрующая въ Тебя. Избави ихъ всѣхъ отъ всякой угрожающей опасности, и содѣлай достойными Царствія Твоего“.

Мы не умѣемъ сказать, какія именно обстоятельства времени имѣетъ въ виду проповѣдникъ, такъ горячо молящійся о своей паствѣ: и отъ лица ея и вмѣстѣ съ нею о бѣдствующемъ христіанствѣ. Но какой величественный и симпатичный образъ являетъ намъ въ проповѣдникѣ эта прекрасная, по истинѣ христіанская церковная рѣчь!

Флавіанъ, епископъ Антиохійскій ¹⁾.

Флавіанъ, родомъ вѣроятно изъ Антиохіи, воспитанъ былъ въ богатомъ и знатномъ семействѣ ²⁾, и сначала посвятилъ себя монашеской жизни въ сосѣднихъ съ Антиохіей горахъ, гдѣ позднѣе подвизался и Златоустъ. Уже тогда усиленно боролся онъ противъ аріанства, имѣвшаго своимъ представителемъ епископа антиохійскаго Леонтія. Въ 381 году онъ вмѣстѣ съ св. Мелетіемъ отправился на второй вселенскій соборъ, гдѣ послѣ внезапной смерти Мелетія, былъ избранъ на его мѣсто—въ епископа своего родного города. Между прочимъ ему принадлежить устройство антифоннаго пѣнія въ Антиохійской церкви. Къ заслугамъ его предъ Антиохійскими христіанами принадлежить его мужественное усердіе, благодаря которому императоръ Θεодосій помиловалъ Антиохійцевъ, которыхъ хотѣлъ было жестоко наказать за низверженіе императорскихъ статуй. Къ числу достоинствъ этой высокой и святой личности принадлежить дружба его съ пресвитеромъ Златоустомъ, которой онъ

¹⁾ Свѣдѣнія о немъ: *Θεοδωριτα* церк. истор. кн. II, гл. 24, кн. IV, гл. 25, *Φωτίη*—библіотека cod. 52, Du-pin, t. II, p. 277, *Cave* t. I, p. 277, *Тилъемонъ*, t. X, p. 523, *Ceillier*, t. VIII, p. 521.

²⁾ Златоустъ, 1-я бесѣда къ Антиохійск. народу по русс. изд. 1856 г. стр. 8.

остался вѣренъ и тогда, когда этотъ знаменитый ораторъ, въ званіи патріарха константинопольскаго, подвергся жестокимъ гоненіямъ и почти всѣми былъ покинутъ. Скончался св. Флавіанъ, высоко чтимый и любимый всѣми въ 404 г.

Изъ гомилій его у Феодорита въ „діалогахъ“ упоминаются слѣдующія: объ Іоаннѣ Крестителѣ; на слова: Духъ Господень на мнѣ; на день Пасхи; о предательствѣ Іуды; на праздникъ Богоявленія и о воплощеніи Христовомъ. Но отъ всѣхъ этихъ гомилій сохранились только незначительные отрывки. Насколько можно судить по нимъ, Флавіанъ былъ хорошимъ ораторомъ. Рѣчь его ясна, безыскусственна и течетъ плавно. И то обстоятельство, что онъ былъ горячо любимъ своею паствою, что онъ высоко чтилъ великій талантъ своего пресвитера Іоанна, что въ свою очередь и послѣдній постоянно относился къ своему епископу съ величайшимъ уваженіемъ, что, наконецъ, его личныя просьбы и убѣжденія возымѣли свое дѣйствіе на разгнѣваннаго императора,—все это свидѣтельствуєтъ о томъ, что Флавіанъ не только обладалъ добрымъ сердцемъ, но и былъ краснорѣчивъ. Вышеупомянутые отрывки, по содержанию, всѣ догматико-полемическіе. Въ нихъ онъ учитъ, „Христосъ родился отъ Бога и Маріи, но необыкновеннымъ способомъ, и получилъ помазаніе отъ св. Духа не по божественной, а по человѣческой своей природѣ“. „Не разумѣете вы, что читаете“, восклицаетъ онъ. „Я прихожу къ вамъ, помазанный Духомъ. А Духомъ помазывается не невидимая, а извѣстная намъ природа“.—О страданіяхъ І. Христа онъ говоритъ такъ: „по сему, мы свободно проповѣдуемъ крестъ и исповѣдуемъ смерть Господню, однако, не такъ, что-бы божество яко-бы страдало, ибо божество страдать не можетъ, оно позволило страдать тѣлу. Поэтому, когда ты слышишь, что Господь претерпѣлъ смерть, то не позволяй себѣ унижать Его божественное величіе и не приписывай божественной силѣ тѣлесныхъ страданій. Божество не можетъ страдать, ни измѣняться. Хотя по чрезмѣрной благодати оно приняло рабій зракъ, однако Своей природы не измѣнило, но оставаясь тѣмъ, чѣмъ было, благоизволило только, чтобы тѣло подверглось смерти. Отсюда само собой слѣдуетъ, что при соединеніи человѣческой при-

роды съ божественною, каждая изъ нихъ вполнѣ сохранила свои особенности. Поэтому нельзя сказать, что Слово измѣнилось въ плоть или, что Оно перестало быть Богомъ; напротивъ, Оно отъ вѣчности было Богомъ и обитало въ тѣлѣ только какъ въ храмѣ. Кромѣ этихъ отрывковъ, единственнымъ цѣлымъ ораторскимъ произведеніемъ Флавіана остается рѣчь его къ императору Θεодосію въ защиту Антіохіи, которую передаетъ отъ его лица Златоустъ въ одной изъ своихъ проповѣдей. Но существуетъ предположеніе, что она прежде произнесенія и составлена была для Флавіана Златоустомъ; а можетъ быть, что она была только редактирована Златоустомъ въ томъ видѣ, въ какомъ она сохранилась въ одной (XIX) бесѣдѣ Златоуста по поводу низверженія статуй. Важнѣе этихъ отрывковъ для характеристики Флавіана слова Златоуста, сказанныя имъ въ честь своего епископа. Когда Флавіанъ отправился въ Константинополь съ цѣлью исходатайствовать для Антіохіи у императора прощеніе, Златоустъ вторую свою проповѣдь ¹⁾ о статуяхъ началъ такими словами: „Смотря на это пустое, оставленное своимъ учителемъ мѣсто, я вмѣстѣ и радуюсь и плачу, потому, что не вижу нашего отца, Флавіана; радуюсь потому, что онъ оставилъ насъ ради нашего блага, чтобы защитить такой многочисленный народъ отъ царскаго гнѣва. Этотъ поступокъ его для васъ украшеніе, для него самаго вѣнецъ. Для васъ украшеніе то, что вы имѣете такого отца; для него вѣнецъ, ибо онъ такъ добръ къ своимъ дѣтямъ и исполняетъ на дѣлѣ слово Христа. Ибо услышавъ отъ Спасителя: „пастырь добрый душу свою полагаетъ за овцы“ (Іоанна 10, 11), онъ отправился съ готовностью положить за всѣхъ насъ свою душу. Многое могло мѣшать ему уѣхать и принудить остаться; прежде всего, преклонныя лѣта его, потомъ тѣлесныя немощи, время года, необходимость присутствовать на приближающемся праздникѣ и, наконецъ, его единственная сестра, которая лежитъ при послѣднемъ издыханіи. Но

¹⁾ См. русск. изд. бесѣдъ къ Антіохійскому народу стр. 233—234. Въ старыхъ изданіяхъ твореній Златоуста эта бесѣда обыкновенно помѣщается третьей, такъ какъ обыкновенно ошибочно бесѣда о статуяхъ насчитывали 21 вмѣсто 19. Дѣйствительно этихъ бесѣдъ говорено въ другое время.

онъ порвалъ всѣ эти связи, и желаніе помочь намъ сдѣлало изъ старца юношу, ибо онъ сказалъ самъ себѣ: „если Христосъ предалъ себя за насъ, то какого извиненія будемъ заслуживать мы, которымъ Онъ довѣрилъ попеченіе о столькихъ людяхъ, если не будемъ готовы сдѣлать все для спасенія довѣренныхъ намъ?“ Затѣмъ, Златоустъ пытается одушевить своихъ слушателей надеждой: „Я знаю, что одно только появленіе его въ состояніи умиловитъ гнѣвъ благочестиваго императора. Не только рѣчь, но и лицо святыхъ мужей дышетъ духовною благодатію, къ тому же онъ обладаетъ мудростію и, наученный законамъ божественнымъ, онъ скажетъ императору, какъ Моисей сказалъ Богу: отпусти имъ грѣхъ ихъ; если же нѣтъ, то умертви и меня вмѣстѣ съ нимъ“. Ибо такъ совершенна любовь св. мужей: для нихъ милѣе умереть со своими дѣтьми, нежели жить безъ нихъ. Онъ воспользуется и временемъ своего путешествія, временемъ Св. Пасхи; онъ напomenитъ императору о томъ, какъ Христосъ простилъ грѣхи всему міру. Онъ будетъ призывать императора къ подражанію своему Господу, онъ напomenитъ ему притчу о милосердномъ царѣ и жестокомъ займодавцѣ. Я знаю мужество отца вашего, онъ не усумнится устрашить императора этою притчей“ и т. д. Изъ этихъ словъ Златоуста ясно видно высокое уваженіе его къ своему епископу.

Рѣчь къ императору Θεодосію, которою Флавіанъ спасъ Антіохію отъ истребленія, на которое обрекъ было ее разгнѣванный императоръ, передаетъ Златоустъ въ XIX бесѣдѣ „по поводу низверженія царскихъ статуй“, сказанной въ Пасху, по возвращеніи Флавіана. Буквально-ли она составлена въ этомъ видѣ самимъ Флавіаномъ или редакція ея принадлежитъ столь близкому къ нему пресвитеру, что весьма вѣроятно,—во всякомъ случаѣ это—по истинѣ прекрасное произведеніе христіанскаго ораторства, отличающееся и силою чувства, цѣлесообразною доказательностію и убѣдительною дѣйственностію¹⁾.

¹⁾ См. Бесѣды къ антиохійскому народу, перев. СПб. Дух. Академіи, 1859, стр. 578 и слѣд.

Феодоръ Мопсуетскій ¹⁾.

Феодоръ былъ родомъ сиріецъ, вѣроятно изъ Антиохіи (род. около 350 г.). Вмѣстѣ съ своимъ другомъ Іоанномъ Златоустомъ, онъ учился краснорѣчію у знаменитаго Ливанія, философіи—у Анерагаея, а христіанское Богословіе и св. писаніе изучалъ подъ руководствомъ Діодора, въ послѣдствіи епископа Тарсійскаго, и Картерія. Сначала, слѣдуя убѣжденію Златоуста, онъ принялъ монашество, но потомъ подъ вліяніемъ мірской привязанности къ знаменитой женщинѣ своего времени Герміонѣ, возвратился въ міръ. Однако Златоусту удалось снова склонить его своими письмами къ аскетической жизни. До епископства въ Мопсуетѣ, котораго онъ былъ удостоенъ по указанію своего учителя Діодора въ 392—394 гг., онъ пользовался знаменитостію, какъ учитель; считался главнымъ представителемъ школы антиохійской и собралъ около себя много учениковъ, между которыми были Іоаннъ, въ послѣдствіи епископъ Антиохійскій, Феодоритъ, епископъ Кирскій и, кажется, Несторій въ послѣдствіи ересіархъ. Епископствовалъ онъ въ продолженіе тридцати шести лѣтъ и умеръ долго спустя послѣ своего друга юности—въ 428 г. Его дѣятельность посвящена была главнымъ образомъ толкованію св. Писанія и полемикѣ противъ еретиковъ, аособенно аріанъ и евноміанъ. Созоменъ говоритъ, что онъ отличался богатствомъ знанія, какъ въ св. Писаніи, такъ и въ другихъ наукахъ, риторическихъ и философскихъ—*ἀνὴρ καὶ τῶν ἱερῶν βιβλίων καὶ τῆς ἄλλης παιδείας, ρητόρων τε καὶ φιλοσόφων ἱκανὸς ἐπιστήμων*, а Феодоритъ называетъ его „стяжав-

¹⁾ О немъ и его сочиненіяхъ: Созоменъ Ц. Н. VIII, 3 (по русс. изданію стр. 548), Феодоритъ Ц. Н. V, 40. *Gennadius*, de script. c. 12. *Photius* bibl. cod. 4, 38, 81, 177. *Du-Pin* t. III. *Tillemont* memoires t. XIII, *Fabricius*—bibl. eccles. c. 18—19 и bibliot. graeca 1, 5, c. 33. *Oudin* t. I, *Cave*, t. I. *Fritzsch* de Theodori Mops. vita et scripsis, Halae, 1836 (перепечатано у Миня t. LXVI. *Real-Encyclopedie*, v. *Herzog*, t. XV, см. *Moeller's*. Изданія его сочиненій: *Fragmenta* въ *Muneri*, fragmenta patrum graecorum, Hafniae 1788; ed. *Le-Bret*, de fragmentis Theodori Mopsuest. Tubing, 1790. Catena in Ioannem, ed. Corderii, Antwerpen 1630.—*Mai*, nova collectio veterum auctorum, t. VI, p. 1—298, Bero lini, 1838, и еро же Nova bibliotheca t. VIII. *Migne* patrologiae cursus compl. ser. gr. t. LXVI. *Pitra* Specilegium solismenum, t. I.

шимъ знаменитость въ качествѣ учителя“, „учителемъ всей церкви, побѣдоносно подвизавшимся противъ еретической фаланги“. По обвиненію въ заблужденіяхъ несторіанскихъ и пелагіанскихъ, онъ и его сочиненія, какъ сочиненія его ученика Θεодорита и Ивы Эдесскаго, были осуждены на пятомъ вселенскомъ соборѣ. Это осужденіе вызвало сильное волненіе въ церкви и „церковная исторія Созомена была не принята римскою церковію только потому, что историкъ слишкомъ хвалитъ Θεодора“ ¹⁾. Несомнѣнно, что это былъ одинъ изъ наиболѣе сильныхъ представителей антиохійскаго реціоналистическаго Богословія и одинъ изъ плодovitѣйшихъ церковныхъ писателей. Но изъ сочиненій его, вѣроятно по причинѣ осужденія ихъ церковію, до позднѣйшаго времени было извѣстно весьма немногое. Лишь въ послѣднее время, благодаря ученымъ изысканіямъ кардиналовъ Май и достопочтеннаго Питры въ Ватиканской библіотекѣ ²⁾, итогъ сохранившихся его произведеній значительно увеличился. Отличительную черту ихъ всѣхъ—большинство ихъ посвящено экзегезису св. Писанія—составляетъ стремленіе къ объясненію слова Божія въ точномъ, буквальномъ смыслѣ и въ рѣшительномъ отсутствіи склонности къ аллегоризированію. Фотій не хвалитъ слогъ его рѣчи: онъ, по его словамъ, не былъ ни блестящимъ ни вразумительнымъ — οὐδὲ λαμπρὸς, οὐδὲ λίαν, σαφής. А о проповѣдяхъ его, изъ которыхъ у Миня ³⁾ собраны хотя многочисленныя ⁴⁾, но слишкомъ небольшіе по объему отрывки, Фотій еще худшаго мнѣнія: въ нихъ онъ тождесловитъ, говоритъ рѣчью, лишенною вовсе художественности и темною — ταυτολογεῖ δὲ τὰ πλεῖστα καὶ ἄχαρίς πῶς, καὶ ἀηδὴς εἶναι δοκεῖ. На сколько вѣрно это сужденіе въ отношеніи ко всей проповѣднической дѣятельности Θεодора, судить трудно. Какъ на достоинство его проповѣдей можно указать на его стрем-

¹⁾ Greg. Magn. lib. VI, ep. 31.

²⁾ См. прим. 1-е.

³⁾ Patrologiae curs. complet., ser. graec. t. LXVI col. 969—1016.

⁴⁾ Судя по этимъ отрывкамъ, пятнадцать проповѣдей имъ было посвящено разсужденію о воплощеніи Сына Божія, нѣсколько противъ заблужденій Аполлинарія, нѣсколько—къ крещаемымъ.

леніе, тождественное съ Златоустомъ, къ буквальному и точному толкованію св. Писанія, которое видно и изъ сохранившихся фрагментовъ, для знакомства съ которыми достаточно указать на слѣдующій. „Желая объяснить порядокъ творенія, Моисей сказалъ: „въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю. Но здѣсь онъ не говоритъ однако о томъ, что было „въ началѣ“, когда Богъ сотворилъ небо и землю (τὸ μὲν, ὅτι ἦν ἐν ἀρχῇ, οὐκ ἐκ τῶν), ибо онъ знаетъ, что слово это (въ началѣ) неприложимо къ такимъ вещамъ, которыя не сами по себѣ существовали, и были созданы. Онъ зналъ, что до нихъ существовалъ Творецъ ихъ. Не рѣшился также онъ сказать, что въ началѣ было сотворено то—то; ибо онъ зналъ, что прежде всего нужно сказать о Богѣ; поэтому онъ и говоритъ: Богъ сотворилъ въ началѣ. Онъ называетъ сперва Творца міра, дабы возвысить духъ, а потомъ уже говоритъ и о созданіи вещей. Говоря, что въ началѣ было создано то, что въ слѣдующіе дни призвано къ бытію прежде сотворенія челоѣка, онъ поучаетъ насъ тому, что въ св. Писаніи „начало“ означаетъ то, что было прежде (τὸ πρότερον). Такимъ образомъ онъ говоритъ, что въ началѣ произошло то, что существовало прежде сотворенія другихъ вещей“. Если судить о проповѣдяхъ Θεодора по этому отрывку, то нельзя не замѣтить, что кромѣ темноты и другихъ недостатковъ слога, указанныхъ Фотіемъ, онъ лишены были столь существенно-необходимой въ проповѣди назидательности для ума и сердца.

Екклѣзіастъ, патріархъ Константинопольскій ¹⁾).

Преемникъ по Константинопольской кафедрѣ Григорія Богослова и предшественникъ Златоуста былъ родомъ изъ Тарса Киликійскаго, принадлежалъ къ знаменитой фамиліи, находился въ родствѣ съ нѣсколькими сенаторами римскими, и самъ былъ сенаторомъ и преторомъ столицы, когда, находясь уже въ почтенныхъ лѣтахъ, былъ избранъ на первую епископскую кафедру Востока, не будучи еще крещенъ и не имѣя никакой

¹⁾ О немъ см. *Сократа* Ц. И. V, 8, *Созомена* Ц. И. VII, 8, 10, *Du Pin*. t. II, *Cave* t. I, *Isilemont* t. X., *Ceiller* t. VI (изд. 1860 г.) стр. 280—282.

подготовки къ епископскому званію. Столь необычайною перемѣною въ своей жизни онъ былъ обязанъ рекомендаціи своего соотечественника, знаменитаго церковнаго учителя Діодора Тарсійскаго, личному желанію имп. Θεодосія (Созом. VII, 8), своему благочестивому образу жизни, величественному внѣшнему виду и пріятному, исполненному такта, обращенію съ людьми. Сначала это его избраніе вызвало было нѣкоторое недовольство на соборѣ 381 г., но потомъ послѣдовало общее согласіе клира и народовъ, и самого папы Дамаса, котораго одобренія на это избраніе желалъ имѣть Θεодосій. Григорій Нисскій въ словѣ на погребеніе Плацилы говоритъ о немъ въ выраженіяхъ самыхъ почтительныхъ, называя его учителемъ своимъ, мудрымъ и вѣрнымъ управителемъ церкви.

Не смотря на свое высокое положеніе въ Церкви, Нектарій не имѣетъ въ ея исторіи вообще и въ исторіи проповѣди въ частности особеннаго значенія. Умеръ онъ 29 окт. 397 г.

Изъ проповѣдей Нектарія сохранилось лишь одно слово его въ память мученика Θεодора, пострадавшаго въ 362 г. при императорѣ Юліанѣ. Это слово было издано на греческомъ языкѣ въ 1554 г., потомъ въ латинскомъ переводѣ Перонія (Peronius), затѣмъ перепечатано въ библіотекѣ Галленди и у Минія въ XXXIX томѣ патрологіи (series graeca). Въ подлинности этого слова, полное заглавіе котораго: διηγήσις δι' ἡν αἰτίαν τῷ πρῶτῳ σαββάτῳ τῶν ἁγίων ὑψατῶν εὐρτάζομεν τὴν μνημὴν τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Θεοδόρου, καὶ περὶ ὑστείας καὶ ἐλεημοσύνης, Кавѣ сомнѣвается, но какъ доказываетъ Галленди, безъ достаточныхъ основаній. Главный вопросъ, который рѣшается въ этой рѣчи, слѣдующій: почему христіане въ первое воскресеніе поста празднуютъ память этого мученика. Но слова пс. 30 „какъ велика милость Твоя, Господи!“ даютъ оратору поводъ большую часть рѣчи посвятить бесѣдѣ о проявленіяхъ любви Божіей къ людямъ. Въ остальной части рѣчи содержится призываніе жестокосердыхъ и любостяжательныхъ. „Мы презираемъ того, кто никогда не вызывалъ нашего гнѣва. Между тѣмъ благой Богъ равномерно распредѣлилъ для всѣхъ насъ, и богатыхъ и бѣдныхъ, и тотъ воздухъ, которымъ мы дышемъ, и струящуюся воду и свѣтъ солнца. По истинѣ бѣднякъ ни-

когда не имѣлъ бы возможности дышать воздухомъ или пользоваться свѣтомъ, если бы богачи такъ же бы раздѣлили воздухъ и свѣтъ, какъ землю и море. О, необычайное жестокосердіе! мы почти не можемъ выносить, что бѣдники живутъ вмѣстѣ съ нами... Все пройдетъ; все скоро мимо идетъ; но милостыня пребываетъ во вѣки. Мы сами ничего не принесли съ собою въ жизнь; все далъ намъ Богъ. По сему будемъ благотворить бѣднымъ; ибо хотя всѣ блага принадлежатъ Богу, однако ему угодно даровать ихъ намъ, какъ будто бы они были нашими". Въ концѣ рѣчи Нектарій обращается къ Θεодору съ молитвою о всегдашнемъ покровительствѣ вѣрующимъ. Между прочимъ въ словѣ упоминается о чудѣ, дѣяныи совершившемся—"υου τελουμένου. Такимъ образомъ, за исключеніемъ этого молитвеннаго воззванія и разсказа о мученической кончинѣ Θεодора, остальное содержаніе рѣчи посвящено побочнымъ, хотя и разумнымъ, разсужденіямъ. Что касается образа выраженія въ этой проповѣди, то онъ носитъ на себѣ печать простоты, естественности и живости. Хотя Нектарій, въ цѣломъ, едва ли обладалъ всѣмъ необходимымъ для своего высокаго положенія въ званіи духовнаго архипастыря и хотя вкравшіяся при немъ въ церковную жизнь злоупотребленія, только съ большими жертвами, да и то не вполнѣ, были устранены его сильнымъ преемникомъ, Златоустомъ, однако, какъ кажется, онъ проявлялъ въ своихъ церковныхъ бесѣдахъ значительную долю умѣнія, пріобрѣтеннаго имъ раньше въ должности гражданскаго чиновника.

Антіохъ, епископъ Птолемаидскій ¹⁾.

Этотъ палестинскій епископъ, по свидѣтельству Созомена, еще при жизни получилъ за свои проповѣди названіе Златоуста, что свидѣтельствуется объ уваженіи, коимъ онъ пользовался за свои проповѣди отъ современниковъ. Но изъ своего

¹⁾ Свидѣнія о немъ: *Сократъ*, II. II. VI, II (по русск. изданію стр. 475), *Созоменъ* II. II. VIII, 60 (по русск. изд. стр. 566), *Palladius—dialog.* p. 49. *Theodoretus—dialog.* II (Migne, t. LXXXIII), *Gennadius*, catal. c. 20, *Fabricius*, biblioth. graeca 1, 5, c. 34, § 4 и biblioth. (ad Gennadium) c. 20, *Tillemont*, memoir. ad vit. Chrisost. art. 62 (t. XI), *Du Pin* H. Eccles. t. III.

краснорѣчія, по разсказу Сократа, онъ сдѣлалъ ремесло: такъ какъ въ Константинополѣ любили въ это время слушать хорошихъ ораторовъ, то Антиохъ, оставивъ свою епархію, прибылъ въ Константинополь, чтобы проповѣдничествомъ нажить себѣ деньги, чего и достигъ, вернувшись къ себѣ незадолго до заточенія Златоуста, „съ множествомъ денегъ“. Онъ принималъ участіе въ борьбѣ Северіана Гевальскаго и Акакія съ Златоустомъ и былъ однимъ изъ самыхъ горячихъ противниковъ великаго святителя. Умеръ раньше 408 г.

Антиохъ былъ извѣстенъ, какъ ораторъ плодовитый; но изъ его проповѣдей сохранились лишь два небольшихъ отрывка: одинъ—во второмъ діалогѣ Θεодорита (Migne t. LXIII), другой—въ катенахъ на ев. отъ Іоанна (*Corderii catena Patrum* graec. in Ioannem, Antwerpen, 1630 г. pag. 444). Приводимъ въ полномъ составѣ второй. „Такъ какъ Іисусъ восхотѣлъ исцѣлить язву Адама, то онъ боку противопоставилъ бокъ, чтобы откуда вышло зло, оттуда же явилось бы и спасеніе. На крестѣ онъ предложилъ для прободенія копьемъ ребро, подобно тому, какъ у Адама во время сна ребро было взято изъ бока. Но почему Онъ предложилъ бокъ свой копыю? Все, что отъ Адама, должно быть искуплено чрезъ воина. Богъ водрузилъ мечъ, чтобы воспрепятствовать Адаму возвратиться въ рай; тому огненному мечу ничто не могло противостоять. Поэтому и для искупленія употреблено оружіе воина“. Если судить по этому отрывку о характерѣ проповѣди Антиоха, онъ любилъ пользоваться ветхимъ завѣтомъ для аллегорическихъ сопоставленій съ новымъ.

Северіанъ, епископъ Гавальскій ¹⁾.

Этотъ Келесирскій епископъ получилъ извѣстность въ исторіи своими непріязненными отношеніями къ Златоусту. При-

¹⁾ О немъ и его проповѣдяхъ см. *Сократа* Ц. Н. VI, 8, 11, 21. *Созомена* Ц. И. VIII, 2, 10, 28. *Палладій* въ *vita Chrysostomi* при изданіи его сочиненій. Montfaucon, t. VI, *Isidorus Hispal.*, de script. ecclesiae cap. VI, *Du-Pin* Hist. eccles. t. III. *Fabricius* bibl. gr. 1, 5, c. 34, § 5. *Tillemont*, mem. eccles. t. XI, ad *vita* Chrysost. art. 62, 63. *Cave* H. litt. t. I. *Ceiller*. t. IX. Изданія въ opp. Chrysostomi, *Savile* H. V и VII, graece; ed. graece et latine op. Chrysostom

бывъ въ Константинополь по словамъ однихъ—по своей волѣ, для того, чтобы, подобно Антіоху, своими проповѣдями поправить свои денежные дѣла, а по словамъ Геннадія (въ „каталогѣ“) по приглашенію императора Аркадія (котораго онъ, будтобы, былъ духовникомъ) и самаго Златоуста, онъ, по словамъ Созомена, часто проповѣдуя въ церкви привлекъ къ себѣ общее вниманіе, удивленіе, почетъ и большую силу у самаго царя и особенно царицы Евдоксіи. Не обладая тою пріятною дикціей, какою отличался Антіохъ, онъ превосходилъ его искусствомъ объясненія св. писанія и красотою мыслей до того, что, по словамъ Монтакуція (t. I, origin. ecclesiast., p. 112), его называли Златоустомъ. Великій святитель столицы, во время своихъ отлучекъ изъ Константинополя по дѣламъ Церкви, поручалъ ему завѣдываніе дѣлами своей епархіи и проповѣданіе. Но въ слѣдствіе правильныхъ или неправильныхъ доносовъ на него со стороны діакона Серапіона, св. Іоаннъ удалилъ его изъ города, что заставило Северіана присоединиться къ врагамъ Златоуста и на соборѣ 403 г. онъ особенно сильно настаивалъ на его осужденіи. Умеръ въ царствованіе Θεодосія Младшаго, надъ которымъ совершалъ крещеніе,—около 408 г.

Библиографія его проповѣдей, встрѣчающихся чаще между проповѣдями Златоуста, доселѣ не установлена съ точностію, какъ и проповѣдей многихъ другихъ замѣчательныхъ церковныхъ ораторовъ, а многія изъ нихъ, извѣстныя по названіямъ, доселѣ не найдены. Такъ *Брассиканъ* (Brassicanus) въ предисловіи къ сочиненіямъ Салвіана упоминаетъ о четырнадцати бесѣдахъ Северіана на кн. Бытія, изъ которыхъ намъ извѣстно лишь шесть словъ его о сотвореніи міра (ἐν ἡμεραις ἑξήκοντα) — шестодневъ на подобіе Оригенова и Василиева ¹⁾, затѣмъ—

Montfaucon, t. III, VI и XII. — *Cambefisius*—auctuarium noviss. t. I, Paris, 1672 г. *Migne* patr. curs. compl. въ твор. Златоуста т. VI, и въ patrologiae graeca t. LXV col. 1—30. Severiani Gabalorum episcopi Emesensis, homiliae nunc primum editae ex ambigua versione armena... per P. B. Aucher. Venetiae, 1827. Слово на текстъ Лук. XII, 49, въ пер. съ армянскаго на русскій издалъ Н. Эминъ въ Прав. Обозр. 1878 г.

¹⁾ Изданы на греч. яз. Савиніемъ въ VII томѣ сочиненій Златоуста (p. 587 sq.), на греч. и латинскомъ—у Камбефиза въ auctuario novissimo bibl. Patrum, t. I, p. 211, Paris 1672 г. Также у Монфокона въ сочин. Златоуста т. VI, p. 459 sq.

слово о мѣдномъ змѣѣ ¹⁾. Нѣкоторыя другія бесѣды на пято- книжіе, приписываемыя иногда Северіану, чаще считаются произведеніями Севера, и изъ нихъ можно считать подлинными лишь нѣкоторые отрывки, приводимые въ катенахъ на ветхій завітъ ²⁾. Восемьдесятъ восемь словъ Северіана извѣстно по рукописямъ Амвросіанской бібліотеки, упоминаются у Мабильона ³⁾. Слово о печатяхъ книжныхъ (εις τὰς σφραγίδας τῶν βιβλίων), усвояемое Северіану Θεодоритомъ и папою Адрианомъ ⁴⁾; слово воплощеніи Христа (εις τὴν ἐνανθρώπησιν) издано съ именемъ Северіана Камбефизомъ (въ biblioth. concionatoria); слово о рождествѣ Христовомъ, изъ котораго приводится отрывокъ въ діалогѣ 2-мъ Θεодорита; слово о крестѣ, первоначально изданное между сомнительными сочиненіями Златоуста; слово о слѣдствіи рожденномъ, извѣстное по рукописямъ; слово на Богоявленіе, изданное Маттеи по рукописи Московской синодальной бібліотеки; слово „о смерти невинныхъ“, которое приписываютъ ему Дюпень и Тильмонъ, пятнадцать словъ, сохранившихся въ армянскомъ переводѣ и изданныя на латинскомъ языкѣ въ Венеціи въ 1827 г.; слово о мирѣ, сказанное по случаю примиренія Северіана съ Златоустомъ въ 401 г., о духахъ прорицанія и о злодѣянствѣхъ, изданное на латинскомъ языкѣ Минемъ;—наконецъ нѣсколько проповѣдей, приписываемыхъ ему. Общій итогъ всѣхъ проповѣдей Северіана, по исчисленію ихъ на основаніи разныхъ бібліографическихъ указаній преосв. Филаретомъ Черниговскимъ, простирается до 107 заглавій.

Древніе писатели, не говоря о современникахъ Северіана, восхищавшихся имъ, высоко цѣнили ораторскую его дѣятельность. Геннадій въ своемъ каталогѣ называетъ его мужемъ ученымъ въ Св. Писаніи, и въ гомиліяхъ удивительнымъ ораторомъ—*vir in divinis scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis*. Но его недостойное поведеніе въ отношеніи Златоуста вызвало въ позднѣйшихъ критикахъ неодобritel-

¹⁾ Въ пзд. сочин. Златоуста Монфоконa t. VI.

²⁾ См. объ этомъ у Фабриція *Bibl. graeca* t. X, p. 507, и у Миня *patr.* t. LXV, col. I.

³⁾ *Musei Italici* t. I, p. 13.

⁴⁾ Издано между прочимъ у Монфоконa въ XII томѣ сочиненій Златоуста p. 402.

ное отношеніе и къ его проповѣдямъ. Каве считаетъ слогъ его чуждымъ изящества аттической рѣчи, сухимъ, рѣчь его чуждою доказательности (Cave, I, p. 375: *stylum ei parum felicem, jejunium, et flaacidum, nec graeci sermonis elegantiam attigisse*); Монфокопъ не лучше отзывается о немъ ¹⁾. Эти упреки Северіана не безосновательны, и онъ никоимъ образомъ не можетъ быть причисленъ къ блестящимъ ораторамъ IV вѣка. Слогъ его дѣйствительно безвкусенъ, черствый и сухой. Разсужденія изъ области наукъ физическихъ, которымъ онъ любитъ предаваться въ бесѣдахъ о твореніи міра, часто неправильны, и мало имѣютъ отношенія къ нормальному содержанію проповѣди; не мало у него предположеній неосновательныхъ и произвольныхъ, за которыя упрекали его еще его слушатели. Нравственными примѣненіями проповѣди его крайне скудны, и въ этомъ отношеніи онъ представляетъ полную противоположность Златоусту. Но есть у него нѣкоторыя и достоинства, къ числу которыхъ относится его стремленіе, въ то время, какъ повсемѣстно было въ употребленіи толкованіе св. Писанія аллегорическое, отыскивать въ немъ смыслъ грамматически-логическій, причемъ онъ обнаруживаетъ хорошее знаніе текста св. Писанія и по мѣстамъ объясняетъ его прекрасно. Вообще же достоинства его рѣчи происходятъ отъ его хорошаго, повидимому, научнаго образованія, а слабыя стороны отъ недостатка ораторскаго таланта, живой фантазіи и отъ стремленія къ оригинальничанію—къ этому послѣднему качеству его, какъ гомилета, относится его желаніе останавливаться или на вопросахъ особенно трудныхъ или же на мелкихъ деталяхъ предмета, вмѣсто его сущности. Приводимъ нѣсколько изъ его мнѣній, выраженныхъ въ бесѣдахъ о міротвореніи. По его мнѣнію, земля отнюдь не имѣетъ формы круга или шара. Первый человѣкъ названъ Адамомъ потому, что это имя состоитъ изъ четырехъ буквъ (Ἀδὰμ), въ которыхъ содержится обозначеніе

¹⁾ Quam vocat Savelius eloquentiam ferream, ego certe *φλακίαν* dixerim et loquacitatem, nam ubi facundiam vult exhibere, ibi *futilia* loquitur, rerum naturalium perquisitionem plerumque aggreditur, et ad nauseam usque explorat, suoque more, nimirum inepte edisserit: auditores autem ea causa conquestos objurgat acriter; ita de mundo quem rotundum esse negat, de igne, de aqua, plus quam satis esset agit.

четырехъ частей свѣта — ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος и μεσημέρια. Адамъ имѣлъ даръ пророчества, что взято изъ его словъ его о женѣ: сія есть кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моея. Сказаніе о тверди Северіанъ объясняетъ такимъ образомъ. Господь сказалъ: „да будетъ твердь между водами“. Этими словами Онъ образовалъ посредѣ водъ кристальную массу (πῆγμα χρυστάλλωδες) и одну половину водъ поднялъ надъ нею вверхъ, а другой половинѣ ихъ повелѣлъ быть внизу ея какъ и написано: „да будетъ твердь между водами и да разлучаетъ она между водами.“ Но почему небо названо твердію (στερέωμα) Потому что Онъ сгустилъ ее изъ разрѣженныхъ водъ. Посему и Давидъ говоритъ: Хвалите Его на тверди величествія Его (Пс. 150, 1). Это можно пояснить и другимъ примѣромъ: когда дымъ отдѣляется отъ горящаго дерева, онъ тонокъ и легокъ; когда же онъ поднимается на высоту, то сгущается въ облака; такъ точно Богъ измѣнилъ природу поднятыхъ въ верхъ водъ, сгустивши ихъ. Что это такъ, свидѣтельствуетъ и Исаія, когда говоритъ: небо яко дымъ утвердися (Ис. 51, 6). А такъ какъ небеса утверждены между водами, то половину водъ Богъ и поднялъ на высоту. Но для чего эти верхнія воды? Для питья, для плаванія? А что вверху есть воды, свидѣтельствуетъ Давидъ: воды, которыя вверху на небесахъ (Пс. 148, 4). Заимѣчай премудрость Творца. Кристальное небо образовано изъ воды, такъ какъ оно должно принимать лучи солнца, луны и безчисленныхъ звѣздъ и все наполниться огнемъ; а чтобы отъ чрезмѣрнаго жара оно не растаяло, или не сторѣло, Богъ по ту сторону его образовалъ моря водныя, дабы охлаждать его и дабы такимъ образомъ, оно имѣло возможность противостоять, не сгорая, пламени. Примѣръ этого недалеко: если ты положишь на огонь сосудъ, наполненный водою, то онъ противостоитъ огню; если же въ немъ нѣтъ воды, то онъ разрушается. Такъ и Богъ огню противопоставилъ воду, чтобы твердь могла существовать. Смотри, какъ это чудесно! Присущая небесному тѣлу влажность въ такомъ изобиліи существуетъ и такое сильное противодѣйствіе можетъ противопоставить огню, что влажность эта приноситъ пользу даже землѣ. Ибо откуда роса? Нигдѣ ни облачка, воздухъ сухъ, только находящаяся въ

избытокъ на небѣ вода орошаетъ землю. Потому-то патріархъ Исаакъ, благословляя Іакова, сказалъ: „да дастъ тебѣ Богъ отъ росы небесной и отъ тучности земной“.

Большая часть объясненій Св. Писанія этого рѣдкаго въ исторіи проповѣди проповѣдника—натуралиста, которыми наполнены его бесѣды о сотвореніи міра, за исключеніемъ развѣ мѣстъ полемическихъ, не лучшаго достоинства. Первая изъ бесѣдъ на мірозданіе (о первомъ днѣ творенія), начинается замѣчаніемъ, что хотя многіе отцы церкви говорили до него о томъ же предметѣ, и много сказали о немъ хорошаго, однако они допустили и не мало пробѣловъ, которые онъ въ своихъ рѣчахъ и постарается восполнить. При этомъ ораторъ поручаетъ себя водительство Св. Духа и проситъ слушателей искать въ его рѣчи не столько новизны и оригинальности, сколько истины. Признавая Моисея авторомъ исторіи міротворенія, открытой ему Богомъ, проповѣдникъ замѣчаетъ, что Моисей для того не сказалъ въ своемъ повѣствованіи о сотвореніи невидимыхъ разумныхъ существъ, чтобы народы, для которыхъ онъ писалъ, не стали почитать ангеловъ, какъ боговъ. Подъ Духомъ Божиимъ, который ношашеся верху воды, онъ разумѣетъ не Св. Духа, а движущійся воздухъ, и оспариваетъ тѣхъ аллегористовъ, которые подъ свѣтомъ разумѣли Сына Божія, а подъ тьмою—сатану. Въ концѣ бесѣды онъ говоритъ о постѣ (проповѣди эти произнесены въ продолженіи поста), который, по его замѣчанію, состоитъ въ воздержаніи не только отъ хлѣба и мяса, но и отъ всякой неправды. Ангелы Божіи непрестанно наблюдаютъ за людьми, удерживая ихъ отъ любостыжанія и другихъ пороковъ. Продолжая рѣчь о постѣ, проповѣдникъ готовъ скорѣе принять сторону тѣхъ, которые, хотя и не соблюдаютъ воздержанія въ пищѣ, но удерживаются отъ грѣха, нежели тѣхъ, которые постятся тѣлесно, но въ то же время не удерживаются отъ грѣха въ томъ или другомъ видѣ.

Во второй бесѣдѣ, объясняя слова: земля же бѣ невидима (по тексту семидесяти), Северіанъ говоритъ, что по мнѣнію многихъ толковниковъ, земля потому была невидима, что была покрыта водою. Но онъ, вмѣстѣ съ Акилой, думаетъ, что земля здѣсь потому названа невидимою, что была лишена вся-

каго украшенія—не имѣла ни растеній, ни плодовъ, ни рѣкъ, ни источниковъ.

Въ третьей бесѣдѣ, обращаясь къ аномеямъ, проповѣдникъ предлагаетъ имъ объяснить, въ какомъ мѣстѣ были собраны воды, когда Богъ повелѣлъ имъ собраться въ собраніе едино: въ морѣ-ли, въ другомъ ли какомъ мѣстѣ?—Много говоритъ проповѣдникъ, стараясь опредѣлить время, когда были созданы солнце и луна, при чемъ замѣчаетъ, что эти свѣтила для того созданы, чтобы различить день и ночь, а не для того, чтобы служить астрологамъ для ихъ предсказаній. Иисуса Христа онъ называетъ Творцемъ міра, творящимъ при посредствѣ всѣхъ его стихій чуда.

Бесѣда о мѣдномъ змѣи Моисея состоитъ изъ двухъ частей: въ первой проповѣдникъ рядомъ мѣстъ св. Писанія старается доказать силу креста Христова, котораго прообразомъ былъ змѣи причемъ утверждаетъ, что молитвы Моисея (Исх. XVII) потому были услышаны, что онъ простеръ руки свои крестообразно. Во второй доказывается равночестность лицъ Св. Троицы—Отца, Сына и Св. Духа. Проповѣди Северіана всѣ довольно значительнаго объема. Лишь „слово о мирѣ“, сказанное послѣ недолго продолжавшагося примиренія съ Златоустомъ, очень небольшого объема. Приводимъ изъ него небольшой отрывокъ. „При вочеловѣченіи нашего Господа и Спасителя хоры ангеловъ привѣтствовали пастырей словами: благовѣствуемъ вамъ радость велию, яже будетъ всѣмъ людямъ (Лук. II, 10). Подражая этому привѣтствію и мы съ своей стороны нынѣ возвѣщаемъ вамъ великую радость. Сегодня въ церкви миръ, а у еретиковъ смятеніе. Сегодня корабль церкви въ пристани, а еретическое неистовство мещетъ волнами во всѣ стороны. Сегодня пастыри церкви въ безопасности, а еретики въ волненіи! Сегодня овцы стада Христова подъ защитою, и пусть себѣ хищные звѣри неистовствуютъ!

Сегодня виноградъ Господень въ изобиліи, а слуги неправды въ горѣ! Сегодня народъ Христа возносится, а враги истины унижаются! Сегодня Христосъ радуется, а сатана скорбитъ! сегодня ангелы ликоствуютъ, а демоны ниспровергаются! и что говорить дальше? Сегодня Христосъ, царь міра, идетъ

съ миромъ и прогоняетъ всѣ нестроенія и несогласія! Подобно лучамъ солнца на небѣ, сіяніе мира облистало церковь. О, вожделѣнный миръ! Какое въ этомъ словѣ крѣпкое основаніе для вѣры во Христа! Какая это твердыня алтаря Господня! И что можно еще сказать о мирѣ? Миръ есть собственное имя Христа, по слову апостола: Той есть миръ нашъ! Подобно какъ при выходѣ Государя очищаются улицы и весь городъ украшается цвѣтами и узорами съ тою цѣлію, дабы ничто недостойное не коснулось очей правителя: такъ и при явленіи Христа все печальное да будетъ отброшено, да устрашится ложь свѣта истины, да обратится въ бѣгство несогласіе, ибо миръ блистаетъ лучами! Вчера нашъ общій отецъ (Златоустъ) въ евангельской своей рѣчи возвѣстилъ миръ; сегодня я возвѣщаю слова мира. Вчера онъ меня принялъ съ отверстыми объятіями, и со словомъ мира; сегодня я встрѣчаю его съ руками, воздѣтыми Господу, и съ дарами мира! Нынѣ конецъ борьбы, и красота мира торжествуетъ триумфъ! Нынѣ сатана скорбитъ и сѣтуютъ демоны; на небесахъ же миръ, и ангелы ликуютъ, празднуя наше примиреніе, и т. д.

Изъ этого отрывка видно, что и Северіанъ, не смотря на многіе недостатки своей проповѣди, былъ не совсѣмъ недостойнымъ современникомъ великихъ ораторовъ IV вѣка.

Н. Барсовъ.

Еретичество папства, или изложене погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

Папскія ереси и заблужденія касательно таинствъ.

I.

Крещеніе и миропомазаніе.

Въ таинствѣ крещенія есть обряды существенные, отъ которыхъ нельзя отступать, не дѣлая таинства безплоднымъ.

Но есть обряды другаго рода, которые, не будучи безусловно существенными, ведутъ свое начало отъ апостольскихъ временъ. Ихъ надобно сохранять и отъ нихъ нельзя уклоняться, не проявляя неуваженія къ самимъ апостоламъ и ихъ первымъ преемникамъ.

Но есть еще третья категорія обрядовъ или обыкновений, подлежащихъ измѣненію, соотвѣтственно съ обстоятельствами времени и мѣста.

Къ этой третьей категоріи принадлежало, на примѣръ, опредѣленіе дней, когда можно было совершать таинство крещенія. Въ первые вѣка, когда Церковь не была еще столь многочисленна и когда распространялась среди взрослыхъ, таинство крещенія въ каждой Церкви совершалось разъ въ году, во время Пасхи. Съ распространіемъ же Церкви, надобно было совер-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 8.

пять крещеніе не только во время Пасхи, но и во время Пятидесятницы. Впослѣдствіи къ нимъ присоединили еще два праздника, именно: Богоявленія и Рождества; за тѣмъ и другіе главные церковные праздники; наконецъ рѣшили, что крещеніе можетъ быть совершаемо каждый день.

То же было и съ крещеніемъ дѣтей. Первоначально крестили только взрослыхъ, послѣ огласительныхъ испытаній; но когда явились многія поколѣнія христіанъ въ однихъ и тѣхъ же семействахъ, то предположили желаніе креститься и у дѣтей, за поручительствомъ семействъ, и дѣтей тоже стали крестить.

Этотъ обычай восходитъ къ первымъ вѣкамъ.

Между существенными обрядами, отъ которыхъ нельзя отступать, не дѣлая крещенія безплоднымъ, укажемъ на формулу крещенія: „Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа“ и употребленіе естественной воды.

Но на ряду съ существенными обрядами, есть еще обряды, которые, не имѣя такой высокой важности, столь досточтимы и древни, что Церковь не можетъ отмѣнять ихъ, не подпадая справедливому упреку въ нововведеніи и въ неуваженіи въ отношеніи къ апостольскимъ преданіямъ.

Въ числѣ этихъ обрядовъ укажемъ на два главные: тройное погруженіе въ воду и соединеніе двухъ таинствъ—крещенія и миропомазанія.

Папство оказалось виновнымъ въ отмѣненіи въ западныхъ церквахъ этихъ двухъ установленій.

Нельзя съ безусловною достовѣрностію опредѣлить точную эпоху, когда на Западѣ оставили апостольскую практику тройнаго погруженія при крещеніи. Есть вѣроятіе, что это нововведеніе установилось мало по малу, а не въ силу опредѣленія въ извѣстное время. Во всѣхъ обрядовыхъ книгахъ или въ служебныхъ манускриптахъ за пять столѣтій до настоящаго времени и даже раньше, говорится только о крещеніи, сообщаемомъ чрезъ погруженіе ¹⁾. Слѣдовательно, можно утвер-

¹⁾ Это подтверждаетъ, около двухъ столѣтій тому назадъ, г. Мартенъ рукописями, которыя въ его время были трехсотлѣтней давности. *De antiq. Eccl. Rit. Lib. I. C. I. art. 14, § 6.*

ждать, что въ XIV столѣтїи еще сохранялся апостольскій обрядъ погруженія въ воду при крещенїи.

Въ древности практиковался ли обычай тройнаго погруженія, или же крестили посредствомъ единичнаго погруженія?

Въ концѣ IV вѣка, еретикъ Евномій, первый сталъ учить, что крещеніе должно быть совершаемо посредствомъ единичнаго погруженія ¹⁾. Два ученика этого еретика: Теофроній и Евтихій преимущественно способствовали распространенію этого нововведенія.

Нововведеніе распространилось на Западѣ, такъ что къ концу VI вѣка тамъ безразлично слѣдовали двумъ обрядамъ: или единичному погруженію, или тройному. Когда Леандръ, Севильскій епископъ въ Испаніи, обратился по этому поводу за совѣтомъ къ Григорію Великому, Римскому епископу, то послѣдній отвѣтилъ ему, что одинаково законно можно слѣдовать и тому и другому обычаю ²⁾.

Четвертый Толедскій соборъ пошелъ дальше и опредѣлилъ ³⁾, что надобно крестить посредствомъ единичнаго погруженія. Мотивомъ этого установленія Гильдефонсъ, епископъ Толедскій ⁴⁾, выставлялъ то, что еретики посредствомъ тройнаго погруженія имѣли намѣреніе раздѣлить божественную сущность.

Это былъ тотъ же предлогъ, ради котораго Испанскіе епископы прибавили къ символу *Filioque*, не подумавши о томъ, что охраняя ученіе о единствѣ сущности, они отвергали Троичность Лицъ.

Испанскій обычай еще не проникалъ во Францію въ IX вѣкѣ. Въ самомъ дѣлѣ, въ эту эпоху, ученый Алкуинъ возсталъ противъ него столько же, какъ и противъ прибавки *Filioque*, и строго порицалъ испанскія ереси ⁵⁾.

Равнымъ образомъ и Вальфридъ, въ ту же эпоху, порицалъ испанское нововведеніе ⁶⁾; но въ 868 году, Вормскій соборъ

1) *Собр. Дьян.* 1. Константиноп.: Созоменъ: *Церк. Ист.* Кн. VI. с. 26.

2) Григорій В. *Epist. Lib.* 1. *Epist.* 41.

3) *Concil. Toletan.* IV. C. 6.

4) *Hildep. Annotat. de Cognit. Bapt. Lib.* 1. C. 117.

5) *Alcuin. Epist.* 69 ad Lugdun.; *Epist.* 81 ad Paulin.

6) *Walfrid. De rebus Eccl.*

принялъ его подъ свою защиту и утвердиль, что оба обычая: тройное или единичное погруженіе одинаково законны ¹⁾.

Обычай единичнаго погруженія сохранялся во Франціи, въ діоцезіи Сень-Мало, до XVII столѣтія ²⁾. Къ концу XIII столѣтія священники Анжерской діоцезіи позволяли себѣ крестить одни посредствомъ единичнаго погруженія, а другіе, обливая крещаемыхъ. Епископъ Желанскій, Николай, на соборѣ своемъ въ 1275 году ³⁾, порицалъ оба эти обычая и приказывалъ слѣдовать древнему апостольскому обряду тройнаго погруженія.

Изъ этого документа очевидно, что совершеніе крещенія чрезъ обливаніе начато было нѣкоторыми священниками въ концѣ XIII вѣка, но что это обыкновеніе признаваемо было достойнымъ порицанія. Случалось иногда, что, для сообщенія крещенія, погружали въ воду три раза только голову крещаемого ⁴⁾. Это обыкновеніе сохранялось въ Миланѣ до XVII вѣка. По всей вѣроятности, обрядъ этотъ былъ посредствующимъ между погруженіемъ и обливаніемъ.

Со времени XIV столѣтія совершеніе крещенія чрезъ обливаніе установилось на всемъ Западѣ и папство, коего авторитетъ былъ признанъ повсюду, не возставало противъ этого. Слѣдовательно, оно должно нести отвѣтственность за нововведеніе, противорѣчащее апостольскому обряду совершенія крещенія.

Мы не говоримъ, будто крещеніе, совершенное чрезъ обливаніе или окропленіе, *безсильно*. Нѣкоторые греки утверждали это, но другіе греки и огромное большинство православныхъ признавали, совершенное подобнымъ образомъ, крещеніе *дѣйствительнымъ* (*valide*). Извѣстно, что въ первенствующей Церкви такимъ образомъ крестили больныхъ, не могшихъ оставить постели; и въ древнихъ документахъ ихъ обозначали названіемъ *клиническихъ* (лежащихъ въ постели). Церковь не совершала бы крещенія подобнымъ образомъ даже и надъ больными, если бы она смотрѣла на него, какъ на *безсильное*. Замѣча-

¹⁾ Conc. Wormat. C. 5.

²⁾ V. Statut. Guillelm. ann 1620.

³⁾ V. D'Achery Spicil. T. XI.

⁴⁾ Hieron. *Dialog. adv. Luciferian.*

тельно, что она не возобновляла его. Она только не допускала къ священству тѣхъ, которые были крещены подобнымъ образомъ, и крещеніе *клиническихъ* больныхъ не было сопровождаемо *возложеніемъ рукъ*, то есть, миропомазаніемъ.

На основаніи этихъ распоряженій, съ которыми встрѣчаемся въ самыхъ древнихъ каноническихъ документахъ, очевидно, что крещеніе, совершенное надъ *клиническими* больными посредствомъ обливанія или окропленія, будучи совершенно *дѣйствительнымъ*, признавалось однако же несовершеннымъ въ томъ смыслѣ, что оно не было преподано по обряду апостольскому. Это было крещеніе, вынужденное *необходимостію*, а не крещеніе *правильное*.

Могутъ ли утверждать, что папство могло вводить или безнаказанно могло позволять вводить въ Церквахъ, подчиненныхъ его власти, крещеніе, признаваемое первенствующею Церковію *несовершеннымъ*? Что оно могло опредѣлить, будто крещеніе, преподанное *несовершеннымъ* образомъ и лишь въ случаяхъ *необходимости*, могло *законнымъ* образомъ сдѣлаться крещеніемъ обычнымъ и правильнымъ?

Можно утверждать, что современное римское крещеніе *дѣйствительно* (*valide*), но оно *непозволительно*. Безъ сомнѣнія, люди, вынужденные необходимостію принимать подобное крещеніе, не могутъ быть ответственны предъ Богомъ; безъ сомнѣнія, они не должны и не могутъ подвергаться *перекрещиванію*, потому что принятое ими крещеніе дѣйствительно, и крещеніе есть *единое*; но папство виновно въ томъ, что принимаетъ и выдаетъ за *обычное* крещеніе, крещеніе *непозволительное*, совершаемое вопреки апостольскому обряду.

На основаніи вышесказаннаго нами, можно полагать, что конецъ XIV вѣка и начало XV были эпохою, когда нововведеніе это установилось. Такъ во многихъ Церквахъ древнѣ этой эпохи, встрѣчаются крещальни, употреблявшіяся при крещеніи чрезъ погруженіе. Эти древніе камни служатъ такимъ образомъ нѣмыми свидѣтелями римскаго нововведенія.

Къ началу XV вѣка это нововведеніе распространилось такъ сильно, что въ XV вѣкѣ протестанты, задумавшіе возвратить Церковь къ ея первоначальной чистотѣ, уже приняли его и

ввели въ практику. Да и теперь, совершающіе среди нихъ крещеніе, совершаютъ его чрезъ обливаніе или окропленіе; и часто, въ нѣкоторыхъ сектахъ, совершаютъ его съ такимъ легкомысліемъ, что можно сомнѣваться, можно ли признавать ихъ крещеніе дѣйствительнымъ и не есть ли оно пустое подражаніе таинству.

Англійская Церковь въ принципѣ допускаетъ для дѣтей два обряда, въ этомъ таинствѣ: погруженіе или обливаніе, смотря по тому—заявятъ ли родители, что дитя *здорово* или *слабо*. Равнымъ образомъ, она допускаетъ два обряда и для взрослыхъ ¹⁾. Но можно утверждать, что римское нововведеніе пользуется здѣсь уваженіемъ и что погруженіе неупотребительно въ этой Церкви.

Римскіе богословы осмѣливаются теперь утверждать, что *надобно втрить*, будто крещеніе, совершенное чрезъ обливаніе или окропленіе, есть *совершенное*. Основаніе, приводимое ими въ защиту этого положенія, состоитъ въ томъ, что *уже нѣсколько вѣковъ* ²⁾ Римская Церковь совершаетъ крещеніе подобнымъ образомъ. Соборъ Тридентскій составилъ даже правило съ объявленіемъ *анафемы* тому, кто скажетъ, что Римская Церковь, *мать и госпожа всѣхъ Церквей*, не исповѣдуетъ истиннаго ученія относительно крещенія ³⁾.

Тридентскій соборъ, чисто римскій соборъ, былъ судьей и отвѣтчикомъ въ этомъ дѣлѣ. Чтобы быть правымъ, ему надлежало быть болѣе скромнымъ и оказать только снисходительность къ крещальному обряду, принятому имъ подъ свое покровительство. Подобнымъ же образомъ и римскіе богословы должны были бы оказаться болѣе скромными и стараться доказывать только, что крещеніе ихъ Церкви есть *дѣйствительное* (*valide*).

Что же касается его *позволительности*, то ни ихъ смѣлныя положенія, ни анафема Тридентскаго собора не смогутъ доказать

¹⁾ См. *Livres des Prières au Baptême public des enfants et au Baptême des adultes*.

²⁾ *Ab aliquot saeculis* говоритъ Перроне, *De Baptism.* с. 1. *Proposit.* 2. Самъ этотъ богословъ признаетъ конецъ XIV вѣка эпохою нововведеній. (*Тамъ-же*).

³⁾ Соборъ Тридентскій. *De Baptism.* С. 3.

этого; ибо незаконно то, что установлено некомпетентною властію, вопреки апостольскому наставленію и первоначальному преданію, сохранявшемуся въ самой Римской церкви до XIV столѣтія.

Чтобы сказать все, надобно признать, что папство не осудило апостольскаго обряда погруженія. Итакъ въ самой Римской Церкви можно крестить подобнымъ образомъ. Можно только сказать, что дѣло дошло въ этой Церкви до того, что священникъ, который захотѣлъ бы совершить крещеніе чрезъ погруженіе, былъ бы признанъ *новаторомъ* и, по всей вѣроятности, былъ бы осужденъ своимъ епископомъ, какъ *возмутитель* противъ Церкви. Любопытно было бы видѣть западнаго священника, признаннаго *новаторомъ* за то, что онъ слѣдуетъ апостольскому обряду, отмѣненному лишь за пятьсотъ лѣтъ до нашего времени, единственно ради противоположнаго обычая.

Люди, желающіе въ Римской Церкви держаться *древней вѣры и древнихъ обрядовъ*, признаются новаторами. Это странное извращеніе вещей причиною своею имѣетъ манію папъ все измѣнять во имя Церкви, которую они отождествляютъ съ собою. Подобною дѣятельностію своею они превращаютъ апостоловъ и отцевъ Церкви тоже въ новаторовъ и еретиковъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что Римская Церковь признаетъ новаторами и даже *отступниками* тѣхъ, которые слѣдуютъ преданію апостоловъ, отцевъ и соборовъ первенствующей Церкви.

Римскіе богословы стараются подыскать мотивы, по которымъ Римская церковь приведена была къ уничтоженію апостольскаго обряда крещенія. Послушаемъ же новѣйшаго изъ нихъ, самаго ученаго, самаго авторитетнаго, патера Перроне, профессора богословія въ Римской коллегіи, которую представляютъ великимъ центромъ богословскихъ знаній на Западѣ. „Многія и весьма важныя причины склонили Римскую церковь къ принятію обряда обливанія; прежде всего, это очень легко образовавшійся обычай совершенія крещенія подобнымъ образомъ и принявшій такую устойчивость, что *всѣ обрядовыя книги*, изданныя къ концу XIV вѣка, предписывали уже со-

вершеніе крещенія чрезъ обливаніе ¹⁾); за тѣмъ, заботливость, которую должны были проявлять крестившіе въ отношеніи къ нѣжному возрасту маленькихъ дѣтей, для которыхъ погруженіе могло быть вреднымъ“.

Итакъ, понадобились тысяча триста лѣтъ Римской церкви, чтобы она могла замѣтить, что погруженіе можетъ быть вреднымъ для дѣтей; да и теперь она позволяетъ причинять имъ вредъ, потому что не осуждаетъ погруженія; наконецъ всѣ Восточныя церкви еще не замѣтили этого вреда.

Патеръ Перроне присовокупляетъ къ этому еще слѣдующія другія причины: „Надобно было избѣгать опасности утопить младенца, который могъ выпасть изъ рукъ священника на дно крещальни, что случалось много разъ; и надобно было предупредить опасность, чтобы крещальная вода не была загрязнена, что считалось дурнымъ предзнаменованіемъ, какъ это произошло при крещеніи Константина Копронима. Когда подобное обстоятельство случалось, то приходилось возобновлять воду съ большимъ трудомъ (*gravi labore*), потому что она освящалась посредствомъ продолжительныхъ молитвъ“.

Едва можно удержаться отъ улыбки, читая эти пустыя причины серьезнаго богослова. Неудобства, о которыхъ онъ говорить, не затрудняли Римскую церковь въ теченіи тринадцати столѣтій, и не затрудняютъ Восточную церковь и теперь. Только *въ четырнадцатомъ столѣтіи*, когда наступилъ полный средневѣковый періодъ, Римская церковь сдѣлалась уже болѣе осторожною.

Продолжимъ цитаты, заимствованныя у патера Перроне: „Надобно было щадить стыдливость женщины, послѣ отмѣненія служенія діакониссъ“.

Въ случаяхъ, сдѣлавшихся рѣдкими съ четырнадцатаго столѣтія крещенія взрослыхъ женщинъ, развѣ не могли замѣнить діакониссъ монахинями и другими благочестивыми женщинами?

Эта причина равносильна съ предшествующею.

Римскій богословъ продолжаетъ:

¹⁾ Мы видѣли, что г. Мартенъ, гораздо болѣе знакомый съ древними памятниками, чѣмъ патеръ Перроне, утверждаетъ это не столь рѣшительно.

„Надобно было устранить неудобства, вытекавшія изъ совершенія крещенія посредствомъ погруженія въ холодную воду, особенно въ сѣверныхъ странахъ“¹⁾.

Кто мѣшаетъ крестить въ тепловатой водѣ? Развѣ Русская Церковь, которая крестить посредствомъ погруженія, замораживаетъ дѣтей?

Таковы ничтожныя и забавныя причины, при помощи которыхъ римскіе богословы хотятъ узаконить нововведеніе своей церкви.

Наконецъ, если бы причины были бы и болѣе серьезными, то и тогда было бы доказано, что 1) Римская церковь, не имѣя на то права, отмѣнила апостольскій обрядъ крещенія; что 2) ея крещеніе, хотя *дѣйственно*, но не *позволительно*.

* * *

Въ Римской церкви допущено еще одно тяжкое заблужденіе относительно таинства миропомазанія.

Согласно съ древнимъ обыкновеніемъ, говоритъ г. Мартенъ²⁾, обыкновеніемъ, сохранившимся почти до нашихъ дней, всегда преподавали миропомазаніе тотъ-часъ послѣ крещенія. Объ этомъ свидѣлствуютъ не только всѣ обрядовыя книги и служебники, но и всѣ отцы Церкви, которые писали по этому предмету.

Основаніемъ для этого обыкновенія служило то, что посредствомъ крещенія совершается только *рожденіе* для возрожденной жизни, и что при этомъ открывается надобность въ силахъ Святаго Духа *для возрастанія и достиженія совершеннаго возраста*. По ученію Св. Писанія, надобно быть возрожденнымъ *водою и Духомъ*. *Водою* возрождаются въ крещеніи; а *Духомъ* возрождаются посредствомъ миропомазанія.

Справляясь съ наиболѣе древними западными требниками для совершенія таинствъ, можно найти доказательство, что древняя латинская церковь исповѣдывала то же ученіе, какое исповѣдуетъ современная Восточная Церковь, относительно соединенія двухъ таинствъ крещенія и миропомазанія, ихъ совершенія и ихъ совершителя.

¹⁾ Г. Мартенъ, *De antiq. Eccl. Rit. Lib. 1. C. 2, art. 1.*

²⁾ Ibid.

Въ древнемъ геласіанскомъ требникѣ таинствъ, изданномъ кардиналомъ Томазіемъ, можно находить, послѣ обряда крещенія, обрядъ миропомазанія. Въ требникѣ этомъ читается слѣдующее правило: „Ты погрузишь дитя въ воду три раза: потомъ, когда оно будетъ извлечено изъ источника, голова дитяти должна быть помазана мѣромъ священникомъ, съ произнесеніемъ словъ: „Всемогущій Боже, Отецъ Господа нашего Иисуса Христа, Который возродилъ тебя водою и Духомъ и Который даровалъ тебѣ отпущеніе грѣховъ, помазуетъ тебя мѣромъ спасенія, во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ, для жизни вѣчной“.

Въ великую субботу, когда крещеніе совершалось торжественнымъ образомъ, епископъ присоединялъ молитву, испрашивая семь даровъ Святаго Духа.

Но настоящее таинство миропомазанія совершалось посредствомъ помазанія мѣромъ; и именно епископъ совершалъ это помазаніе, когда совершалъ миропомазаніе ¹⁾. Онъ обыкновенно совершалъ его въ великую субботу вмѣстѣ съ крещеніемъ. Въ древнихъ рукописяхъ IX вѣка ²⁾ помѣщена слѣдующая молитва при совершеніи миропомазанія:

„Боже всемогущій и вѣчный, удостоившій возродить водою и Духомъ Святымъ Своихъ рабовъ, присутствующихъ здѣсь, и даровавшій имъ отпущеніе грѣховъ, ниспосли на нихъ съ неба Твоего седмицарственнаго Духа, Святаго Утѣшителя Твоего, Духа премудрости и разума, Духа вѣдѣнія и благочестія; исполни ихъ Духомъ Твоего страха и, по своей благодати, запечатлѣй ихъ знаменіемъ креста для жизни вѣчной“.

Очевидно, что эта формула тождественна съ геласіанскою формулою таинства, приведенною нами выше; она немного только распространеннѣе ея.

Она же была указана, съ нѣкоторыми видоизмѣненіями, какъ формула миропомазанія для повторенія ея епископомъ, когда совершалось торжественное крещеніе на канунѣ Пасхи, или священникомъ послѣ простаго крещенія ³⁾.

¹⁾ Codex S. Remig. Rem. (миссалы VIII вѣка). Ap. Marten. Lib. 1. C. 2, art. 18.

²⁾ Codex Parthen. (мис. IX вѣка). Тамъ-же.

³⁾ Lib. Sacrament. monast. Moiscens; миссалы Gemment. и другія древнія ру-

Замѣчательно, что при совершеніи крещенія, какъ оно совершается въ Римской Церкви теперь, сохранились помазаніе муромъ и молитва, помѣщаемая во всѣхъ древнихъ обрядовыхъ книгахъ и западныхъ требникахъ, какъ формула таинства муропомазанія. Отсюда надобно заключить, что это таинство преподается и теперь священникомъ тотъ-часъ послѣ крещенія, согласно съ древнимъ обыкновеніемъ.

Однако же теперь въ Римской Церкви учатъ, что одинъ только епископъ можетъ преподавать муропомазаніе и что священникъ не преподаетъ его, хотя и помазуетъ муромъ и совершаетъ, обычную съ незапамятныхъ временъ, молитву при совершеніи этого помазанія, каковою молитвою пользовались при этомъ случаѣ до XIII столѣтія ¹⁾).

Чтобы объяснить происхожденіе этого заблужденія, надобно обратиться къ древности. Въ самомъ дѣлѣ, въ IX вѣкѣ патріархъ Фотій упрекалъ Римскаго епископа, Николая I, въ томъ, что послѣдній училъ, будто священникамъ запрещено совершеніе муропомазанія. „Откуда произошелъ этотъ законъ, говорилъ онъ ²⁾, кто его установилъ? Былъ ли это кто-либо изъ апостоловъ, былъ ли это кто-либо изъ отцевъ Церкви? Былъ ли это какой либо изъ соборовъ?

Ни одного изъ этихъ происхожденій нельзя было усвоить этому закону; поэтому можно думать, что съ IX вѣка нѣкоторые епископы предались злоупотребленію въ пользу своей власти, которую старались обогатить преимуществами.

Безъ сомнѣнія, первоначально епископъ совершалъ крещеніе въ извѣстные праздничные дни; и, слѣдовательно, онъ же преподавалъ муропомазаніе новокрещеннымъ. Но когда образовался обычай совершать крещеніе во всѣ дни и повсюду, то, совершая крещеніе, священникъ сталъ преподавать и муропомазаніе.

Упрекъ, высказанный Фотіемъ въ отношеніи къ Римскому

копсія приписываютъ это епископу; иные же священнику. V. Cod. Gladbac.; Ritual. Lemovic.; Vet. Missale Rom. ad usum Minorum; Rit. Cadom.; Rit. Ambrosian. ap. D. Martène, de antiq. Eccl. Ritib. Lib. 1. C. 1, art. 18.

¹⁾ D. Martène. Lib. 1. C. 1, art. 1, § 3.

²⁾ Phot. *Epist. ad omnes Episcopos*.

епископу, подаютъ поводъ думать, что именно въ этой Церкви стали усвоить право совершенія миропомазанія только епископу. Но не осмѣливались положительно ни лишать священника права преподавать это таинство, ни отмѣнять обряды, соединенныя съ крещеніемъ и миропомазаніемъ.

Такимъ образомъ, въ Римской Церкви священникъ продолжалъ совершать миропомазаніе и совершаетъ его даже и теперь; но это не мѣшаетъ епископамъ повторять его съ новыми обрядами. Поэтому можно сказать, что Римская Церковь въ отношеніи къ миропомазанію исповѣдуетъ то же заблужденіе, какое исповѣдывали перекрещиванцы въ отношеніи къ крещенію.

Западные богословы учатъ теперь, что одинъ лишь епископъ можетъ совершать таинство миропомазанія. Не лишая безусловно власти священника, *Катехизисъ Тридентскаго собора* учитъ, что епископъ есть *обычный совершитель (ministre) этого таинства*, и приводитъ основанія, коего логическимъ заключеніемъ будетъ слѣдующее: одинъ лишь епископъ преподаетъ это таинство. Въ этомъ Катехизисѣ ученіе это относятъ къ III вѣку. Большинство приведенныхъ здѣсь ссылокъ, апокрифическаго характера. Въ другихъ же ссылкахъ римскіе епископы, повидимому, привязываются къ слѣдующей идеѣ: первоначально епископъ былъ совершителемъ крещенія и преподавателемъ миропомазанія, торжественнымъ образомъ; когда же крещеніе, по причинѣ многочисленности вѣрующихъ, начало совершаться ежедневно, то за епископомъ сохранилось право преподаванія миропомазанія. Отсюда возникло весьма ошибочное мнѣніе, будто епископъ есть *обычный (ordinaire) совершитель (ministre)* этого таинства. Болѣе справедливо было бы сказать, что онъ есть совершитель *необычный (extraordinaire)*, потому что онъ сохранилъ право совершать его торжественнымъ образомъ. Но слово *обычный* стало общеупотребительнымъ въ римскомъ богословіи.

Первый подлинный документъ, въ которомъ совершеніе миропомазанія признается преимуществомъ епископа, относится къ V вѣку; таково письмо Римскаго епископа Иннокентія I, къ епископу Деценцію. Надобно замѣтить, что Иннокентій возсталъ противъ обычая Евгубейскихъ священниковъ, въ Ита-

ліи, которые преподавали муропомазаніе. Обыкновеніе, которому слѣдовали въ Евгюбеѣ, существовало также въ Церкви Кальярской, въ концѣ VI вѣка; св. Григорій Великій порицалъ его (*Epist. ad Ianuar. Caralit.*), какъ Иннокентій порицалъ подобный же обычай Евгюбейскій. Замѣчательно однако же, что св. Григорій не порицалъ подобнаго же обычая въ немъ самомъ, Церкви Сардинской. Такъ какъ эта Церковь, подобно Церкви Евгюбейской, была пригородней, то есть зависѣвшей отъ Римскаго патріархата, то епископы Рима порицали лишь обычай, противоположный обычаю Церкви, которая пригородными діоцезіями была признаваема Церковію — Матерію. Но откуда возникъ этотъ обычай, которому слѣдовали даже въ Римской діоцезіи? Очевидно изъ того же самаго источника, изъ котораго онъ распространился во всѣхъ Церквахъ, то есть, изъ признанной власти священниковъ совершать муропомазаніе.

Письма св. Иннокентія и св. Григорія Великаго доказываютъ, что именно въ Римѣ началось заблужденіе, которое затѣмъ завладѣло всѣми Западными Церквами.

Но надобно замѣтить, что св. Григорій Великій смотрѣлъ на преимущество, предоставленное епископу въ Римской церкви, какъ на право церковное. Въ самомъ дѣлѣ, онъ признавалъ дѣйственнымъ муропомазаніе, преподанное Кальярскими священниками, какъ это открывается изъ вышеприведеннаго письма.

Въ IX вѣкѣ, когда Восточные начали упрекать Латинянъ въ ихъ нововведеніяхъ, Николай I, епископъ Римскій, писалъ къ французскимъ епископамъ, прося ихъ отвѣтить восточнымъ. Поручено было сдѣлать это Ратрамну, Корвейскому аббату. Онъ признаетъ, что упрекъ грековъ по поводу муропомазанія основателенъ; но онъ извиняетъ его тѣмъ, что это просто церковный обычай, а не божественный законъ ¹⁾.

Обычай вскорѣ превратился въ догматическое положеніе, и большое число римскихъ богослововъ заявляютъ теперь, что священникъ никогда не можетъ дѣйственнымъ образомъ совершить муропомазаніе, если только епископы и въ особенности папа не дадутъ ему полномочія ²⁾. Вообще, однако же, призна-

¹⁾ Thloard. *Hist. Rhem. Lib. III. C. 7*; Ratramn. *Contra Graecos*.

²⁾ U. Iuénin. *Comment. hist. et dogmat. de sacrament. Dissert. III. quaest. V, § 3.*

ютъ, что, будучи уполномоченъ папою, священникъ можетъ дѣйственно преподавать муропомазаніе.

Такимъ образомъ, современное богословіе въ Римской Церкви утверждаетъ: *надобно вѣрить*, что одинъ лишь епископъ обладаетъ властію преподавать муропомазаніе ¹⁾, и въ подтвержденіе этого положенія ссылаются на правило Тридентскаго собора ²⁾.

Изъ сказаннаго можно видѣть, какимъ образомъ рѣшался на Западѣ этотъ вопросъ, начиная съ VI столѣтія. Прежде всего, св. Григорій Великій признаетъ дѣйственнымъ муропомазаніе, преподанное священниками.

Въ IX вѣкѣ, Ратрамнъ смотритъ на него лишь, какъ на простой церковный обычай, сохранявшій за епископомъ преимущество при совершеніи этого таинства.

Въ средніе вѣка, богословіе, имѣвшее представителемъ своимъ преимущественно Өому Аквината, (3 *Part. quaest.* 72, art. 2.), допускало, что священникъ можетъ совершать муропомазаніе по уполномочию. Теперь же уже не говорятъ о правѣ священника и учатъ, *какъ члену вѣры*, что одинъ лишь епископъ имѣетъ право муропомазывать (*confirmare*). Пытаются даже обосновать это мнимое право на св. Писаніи (Дѣян. гл. 8), то есть, выставляютъ его преимуществомъ *по праву божественному*.

Въ виду этихъ фактовъ, очевидно, что Римская церковь перемѣнила ученіе относительно вопроса о совершителѣ таинства.

Съ другой стороны, мы установили, что обрядъ муропомазанія, будучи совершаемъ послѣ обряда крещенія, какъ его теперь совершаютъ въ Римской церкви, повторяетъ таинство, чего не должно быть, даже по ученію Римской церкви.

Наконецъ, заблужденіе *во второй разъ муропомазывающихъ* ведетъ свое начало отъ образа дѣйствія папы Николая I, который приказалъ повторить это таинство въ отношеніи къ болгарамъ, которые были муропомазаны греческими священниками, согласно съ обыкновеніемъ всѣхъ Восточныхъ церквей. Патеръ Перроне извиняетъ это поведеніе папы слѣдующимъ исключительнымъ мотивомъ: такъ какъ Болгарія принадлежала

¹⁾ Perron. *Tract. de confirmat.* C. 2.

²⁾ *Conc. Trident.* Sess. 23, C. 7.

къ Западному патріархату, то папа, а не Фотій, патріархъ Константинопольской, имѣлъ право уполномочивать священниковъ совершать мѣропомазаніе. Но богословъ—іезуитъ забываетъ двѣ вещи: во-первыхъ, доказать, что Болгарія принадлежала къ Западному патріархату; а во-вторыхъ, что священники нуждаются въ уполномочіи для совершенія мѣропомазанія.

Очевидно, римскія заблужденія не могутъ пересилить истину, какъ она была признаваема во всѣ времена, во всѣхъ Восточныхъ церквахъ, и даже въ Западныхъ церквахъ, до IX вѣка; можно даже сказать—до XIII вѣка. Эта истина состоитъ въ слѣдующимъ: священники, въ силу своего посвященія, имѣютъ власть совершать таинство мѣропомазанія.

Ученый патеръ Моренъ (*Exercitat. de confirmat.*), равно какъ и патеръ Мартенъ, доказали, что и на Западѣ священники мѣропомазываютъ, какъ это совершается теперь на Востокѣ.

Предъ знаніями этихъ двухъ ученыхъ первой величины, не обращая уже вниманія на свидѣтельства другихъ, разсудительные западные писатели должны преклониться.

Хорошо ли поступили, когда ограничили власть священниковъ при ихъ служеніи?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надобно принять въ соображеніе слѣдующія двѣ вещи: во-первыхъ, таинство мѣропомазанія первоначально признавали столь полезнымъ, что порицали тѣхъ, которые откладывали принятіе его; теперь же, въ Римской церкви стало *правиломъ* откладывать его до двѣнадцатилѣтняго возраста, и, въ слѣдствіе небрежности епископовъ, часто случается, что огромное число вѣрующихъ принимаетъ его въ возрастѣ болѣе зрѣломъ или и вовсе не принимаетъ.

Этого не случилось бы, если бы каждый священникъ преподавалъ его при совершеніи крещенія.

Мы говоримъ это съ точки зрѣнія римской; потому что и у нихъ въ дѣйствительности, всѣ вѣрующіе мѣропомазуются, когда крещаются; и епископское мѣропомазаніе есть лишь *ложное таинство*.

Излагая кратко всѣ предшествующія сужденія, надобно прійти къ слѣдующимъ безспорнымъ положеніямъ, что 1) священники сообщали дѣйственное мѣропомазаніе, какъ въ первона-

чальной латинской церкви, такъ и въ церкви греческой; что 2) таинство это всегда совершалось одновременно съ крещеніемъ.

Раздѣляя два таинства и откладывая мѣропомазаніе на неопредѣленное время, по внушенію епископской фантазіи, и лишая священника *права* преподавать это таинство, церковь Римская становится виновною въ двойномъ заблужденіи, очень тяжкомъ. *Скрытно (implicite)* она исповѣдуетъ и третье заблужденіе, заблужденіе *перекрещивающихъ*, оставляя при совершеніи крещенія молитвы и помозаніе мѣромъ, посредствомъ которыхъ священникъ и епископъ первоначально преподавали

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Мая 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

С Л О В О

въ день рожденія Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕ-
РАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА (6-го Мая).

*„Не любимъ словомъ, ниже языкомъ, но
дѣломъ и истиною“ (I, Иоан. III, 18).*

Всѣ мы, безъ сомнѣнія, любимъ своего Царя и отечество, всѣ сознаемъ, что на насъ лежитъ священный долгъ быть полезными членами отечества, заботиться по мѣрѣ силъ и возможности о его благосостояніи и благоденствіи. Чего же требуетъ отъ насъ этотъ долгъ нашъ? Въ чемъ должна выражаться наша любовь къ Царю и отечеству? Остановимся нынѣ на разрѣшеніи этихъ вопросовъ для нашего назиданія.

Чтобы приносить пользу отечеству, содѣйствовать его благосостоянію и благоденствію, для сего не требуется необходимо предпринимать какіе либо особенные подвиги или имѣть широкій кругъ общественной дѣятельности. Достаточно для сего исполнять общія средства, доступныя всѣмъ людямъ, въ какомъ бы званіи и состояніи они ни находились. Первое изъ этихъ средствъ есть усердная молитва за Царя и отечество. Государство есть какъ-бы большое семейство, въ которомъ Государь есть отецъ, а всѣ подданные суть дѣти его. Въ благоустроенной семьѣ всѣ молятся за главу ея—за отца, ибо отъ него—порядокъ въ семьѣ, отъ него—миръ, любовь, изобиліе, довольство. Такъ и въ цѣломъ государствѣ всѣ люди должны молиться за своего царя. Ибо отъ него—миръ и тишина, отъ него—безопасность отъ враговъ внутреннихъ и вѣшнихъ, отъ него—благоустройство

и порядокъ во всемъ. Наука, промышленность, торговля, земледѣліе, благотворительность—все имѣетъ въ немъ себѣ поощреніе и покровительство. Молясь о Царѣ своемъ, испрашивая Ему помощи отъ Бога въ дѣлѣ важнаго и многотруднаго служенія царскаго, мы должны молиться и о своемъ отечествѣ, о его умиротвореніи, благоустройствѣ. Такія усердныя молитвы, соединенныя съ вѣрою въ Промыслъ Божій, привлекаютъ на всѣхъ благословеніе Божіе, предохраняютъ отъ общественныхъ бѣдствій и невидимо содѣйствуютъ возвышенію и благосостоянію отечества. Такъ молились пророки о еврейскомъ народѣ, и Господь по ихъ молитвамъ неоднократно являлъ ему Свое милосердіе и помощь. Такъ молились за отечество наши иноки—подвижники и благочестивые граждане, и молитвы ихъ привлекали силу Божію, побуждавшую враговъ, и благость Божію, прекращавшую общественныя бѣдствія.

Второе необходимое условіе, въ исполненіи котораго должна выражаться наша любовь къ царю и отечеству, есть честное и усердное исполненіе обязанностей своего званія. Государство обыкновенно сравниваютъ съ тѣлеснымъ организмомъ. Какъ въ организмѣ находится много различныхъ частей и органовъ, такъ и въ государствѣ существуетъ много различныхъ правительственныхъ учрежденій и лицъ разныхъ званій и состояній. И какъ въ организмѣ жизнь и здоровье могутъ сохраняться только въ томъ случаѣ, если всѣ органы неповреждены и правильно исполняютъ свое назначеніе; такъ и въ государствѣ благоустройство и благосостояніе возможны только въ томъ случаѣ, если всѣ члены его нравственно здоровы, не заражены какими либо лжеученіями или грѣховными страстями, и свято, честно исполняютъ свои обязанности. Посему, если мы искренно любимъ свое отечество и готовы содѣйствовать его благосостоянію и благоденствію, то должны честно и усердно трудиться въ исполненіи обязанностей своего званія. Судилъ ли, напримѣръ, кому Господь трудиться на поприщѣ науки?—Трудитесь со всѣмъ усердіемъ, умѣйте совмѣщать въ себѣ съ научными познаніями искреннюю вѣру и благочестіе, и знаніе Слова Божія, старайтесь быть благодѣтельнымъ свѣтильникомъ для людей. Судилъ ли кому Господь трудиться на поприщѣ

гражданской дѣятельности?—Исполняйте свои обязанности со всею точностію и честностію, будьте строгими блюстителями закона и никогда не извращайте его смысла ради лицепріятія или какихъ нибудь корыстныхъ цѣлей. Принадлежитъ ли кто къ званію торговому или промышленному, христіанская любовь къ людямъ требуетъ отъ васъ, чтобы честность и совѣстливость вы ставили дороже всего и были чужды обмана и несправедливой прибыли. Такъ во всякомъ званіи необходимо честно и усердно трудиться для общаго блага.

Третье необходимое условіе, исполненія котораго требуетъ любовь къ Царю и отечеству, состоитъ въ томъ, чтобы постоянно заботиться о своемъ нравственномъ усовершенствованіи, уничтожать въ себѣ грѣховныя наклонности и преуспѣвать въ добродѣтели и святости. Такое нравственное саморазвитіе не только возвышаетъ достоинство самого человѣка, но также является весьма благотворнымъ для всего окружающаго общества: оно составляетъ наиболѣе вѣрный и надежный способъ распространенія добра среди людей. Таково замѣчательное свойство добродѣтели, что обладающій ею человѣкъ однимъ примѣромъ своимъ, безъ словъ и убѣжденій, привлекаетъ къ себѣ сердца людей и располагаетъ ихъ къ добру. Въ человѣкѣ нравственно совершенномъ и добромъ есть особенная сила, поднимающая и улучшающая духовную жизнь его окружающихъ; къ нему естественно тяготеютъ люди, склонные къ нравственному совершенству. Вотъ почему ни чѣмъ такъ хорошо нельзя повліять на общество, какъ своимъ собственнымъ добрымъ примѣромъ. Особенно это нужно сказать относительно людей образованныхъ, возвышающихся по своему развитію надъ массою простаго народа. Какъ скоро такіе люди отличаются нравственнымъ совершенствомъ и въ жизни своей руководятся во всемъ высокими началами святаго Евангелія, то они по истинѣ являются „свѣтомъ для людей“, „солію земли“, „городомъ, стоящимъ на верху горы“ (Матѣ. V, 13—14). Посему, если мы любимъ свое отечество и желаемъ нашему народу нравственнаго преуспѣянія, то должны стараться сами быть нравственно совершенными, должны своею жизнію пода-

вать всѣмъ примѣръ челоуѣколюбія, благотворительности, справедливости, честности, воздержанія и другихъ добродѣтелей.

Если такъ важно и необходимо для насъ нравственное преуспѣяніе, то какими средствами намъ достигать его? Здѣсь въ этомъ важномъ дѣлѣ намъ можетъ оказать помощь только одна вѣра христіанская. Всѣ ея правила, уставы и священнодѣйствія направлены къ тому, чтобы истребить въ насъ грѣхонныя наклонности и поселить вмѣсто нихъ самоотверженную любовь къ Богу и ближнимъ со всѣми нравственными совершенствами. Она указываетъ намъ самую высокую цѣль жизни, состоящую въ постепенномъ приближеніи къ идеалу Божественной святости, предлагаетъ самыя лучшія правила нравственности, даетъ силы для ихъ исполненія и усовершенствованія въ добрѣ. Извѣстно, что природа наша заражена грѣхомъ, который разслабилъ волю челоуѣка и развратилъ его сердце до такой степени, что предоставленный самому себѣ онъ оказывается съ однимъ только желаніемъ добра, достаточныхъ же силъ для его исполненія у него не находится. Эти силы можетъ даровать только Господь,—и Онъ даруетъ ихъ людямъ, преданнымъ вѣрѣ и благочестію. Черезъ установленныя имъ таинства церкви на всѣхъ вѣрующихъ обильно изливается благодать Божія, которая преобразуетъ нашу падшую, растлѣнную грѣхомъ природу, сообщаетъ ей новую благодатную жизнь, располагаетъ душу ко всему истинно доброму и полезному, производитъ въ ней духовныя плоды: *„любовь, радость, миръ, долготерпѣніе, благодать, милосердіе, вѣру, кротость, воздержаніе“* (Гал. V, 22). Вотъ почему только одна вѣра христіанская можетъ вдохнуть въ насъ ничѣмъ непоколебимую ревность для борьбы со грѣхомъ и самоотверженную любовь къ Богу и ближнимъ, безъ чего невозможно имѣть надлежащаго успѣха въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія. Одна только святая вѣра христіанская можетъ расположить всѣхъ къ дѣламъ благотворительности, исполненію долга, къ воздержанію, честности, справедливости и къ достиженію другихъ нравственныхъ совершенствъ, на которыхъ основывается благосостояніе народа. Находясь въ тѣсномъ единеніи съ Господомъ, таинственно осѣняемый и под-

крѣпляемый благодатію Святаго Духа, истинный христіанинъ носить въ себѣ необыкновенную мощь и силу на всякое дѣло благое и безбоязненно можетъ идти на встрѣчу всякимъ опасностямъ и искушеніямъ. Если бы изъ такихъ религіозныхъ личностей состоялъ народъ, то какъ-бы онъ былъ высокъ въ нравственномъ отношеніи! Какимъ бы онъ обладалъ могуществомъ и какую долговѣчную, постоянно юную и свѣжую жизнь можно бы общать сему народу!

Благочестивые слушатели! Любя своего царя и отечество, постараемся всегда выражать эту любовь на дѣлѣ: будемъ выражать ее въ молитвахъ за царя и отечество, въ ревностномъ исполненіи обязанностей своего званія, въ своемъ нравственномъ преуспѣяніи и преданности вѣрѣ христіанской. Наши старанія и усилія, направленные къ этимъ благимъ цѣлямъ, будутъ самымъ дорогимъ вѣрноподданническимъ приношеніемъ Благочестивѣйшему ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ НИКОЛАЮ АЛЕКСАНДРОВИЧУ и совершенно совпадутъ съ Его заботами и стараніями о благѣ нашего отечества. Помолимся о Немъ, да поможетъ Ему Господь державною рукою направлять нашъ народъ къ благосостоянію и всестороннему преуспѣянію. Аминь.

Свящ. Василій Добровольскій.

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно.

(Продолженіе *).

ГЛАВА V.

Обозрѣніе главнѣйшихъ моментовъ борьбы между большинствомъ и меньшинствомъ на соборѣ, начиная со введенія новаго порядка дѣлопроизводства и до провозглашенія догмата о папской непогрѣшимости.

20 февраля 1870 года появился папскій декретъ, которымъ вводился на соборѣ новый порядокъ дѣлопроизводства. Въ засѣданіи отъ 22 февраля этотъ новый актъ папской церковной политики былъ объявленъ отцамъ собора.

Для того, чтобы понять, какое значеніе для дальнѣйшаго хода соборныхъ дѣлъ имѣлъ новый порядокъ, считаемъ необходимымъ остановиться на содержаніи названнаго декрета.

Въ началѣ его папа указываетъ на причину, заставившую его измѣнить прежній порядокъ, именно на слишкомъ безграничную свободу членовъ собора по отношенію къ пользованію временемъ засѣданій ¹⁾. Далѣе излагается въ декретѣ самый порядокъ, по которому ѳселѣ должны обсуждаться и рѣшаться

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1894 г., № 17.

¹⁾ „Jam vero ipse Sanctissimus Dominus (т. е. папа) propositum sibi finem facilius assequi cupiens, nec non rationem habens expostulationum, quae a plerisque Concilii Patribus haud semel exhibitae sunt ex eo, quod disceptationum conciliarium series in longum plus aequo protrahatur; ex apostolica sua sollicitudine quasdam peculiare pro Congregationum generalium discussionibus tradere normas constituit...“ (Текстъ декрета заимствованъ нами изъ сборника: *Acta et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani...*, Romae 1872, p. 118).

вопросы, предлагаемые на соборѣ. Постараемся кратко, но возможно точнѣе передать содержаніе всего этого опредѣленія соотвѣтственно тѣмъ пунктамъ, которые мы находимъ въ декретѣ.

1) Сначала извѣстная схема раздается отцамъ собора на извѣстный опредѣленный срокъ (*congruum tempus praefigent*) на разсмотрѣніе и на составленіе, по поводу нея, своихъ замѣчаній (*animadversiones*).

2) Самыя замѣчанія должны быть дѣлаемы письменно (*scripto*), при томъ сперва такія, которыя касаются общаго содержанія (*generatim*) схемы, а потомъ такія, которыя имѣютъ отношеніе къ отдѣльнымъ частямъ ея.

3) Подавая въ письменномъ видѣ свои замѣчанія по поводу извѣстной схемы, отцы собора должны прилагать къ этому и свои проэкты о томъ, какъ измѣнить ту или другую часть схемы, противъ которой они возражаютъ.

4) Въ такомъ видѣ названныя замѣчанія, за подписью ихъ авторовъ, подаются секретарю собора и затѣмъ доставляются спеціальнымъ депутаціямъ епископовъ (*ad respectivas Episcoporum Deputationes transmittentur*), для разсмотрѣнія этихъ замѣчаній.

5) Послѣ того, какъ всѣ эти замѣчанія будутъ взвѣшены въ названныхъ депутаціяхъ, схема снова раздается отдѣльнымъ отцамъ въ исправленномъ видѣ (*reformatum*), съ приложеніемъ къ ней общаго обзора всѣхъ поданныхъ замѣчаній.

6) Послѣ этого, кардиналы—президенты назначаютъ день генеральной конгрегаціи, въ которой имѣютъ начаться пренія (*in qua discussio inchvabitur*).

7) Сперва ведутся пренія относительно вообще всей схемы, до тѣхъ поръ, пока заблагодарасудится президентамъ; а по окончаніи этой, первой, половины преній, начинаютъ разсуждать объ отдѣльныхъ частяхъ схемы. Кромѣ того, ораторы должны представить письменное изложеніе тѣхъ частей схемы, противъ которыхъ они возражали, но въ той редакціи, какую они предлагали.

8) Желаящіе говорить относительно передѣлки схемы не только должны позаботиться о томъ, чтобы въ точности опредѣлить президентамъ свою тему, но должны также указать на

то, будетъ-ли ихъ рѣчь касаться всего содержанія схемы, или отдѣльныхъ ея частей, а также и на то, какой именно части.

9) Вполнѣ возможно будетъ допустить (*liberum erit*), чтобы каждый изъ епископовъ, входящихъ въ составъ спеціальной депутаціи, съ позволенія президентовъ, могъ отвѣчать на недоумѣнія (*difficultatibus*) и замѣчанія ораторовъ. Но при этомъ у этихъ епископовъ должна быть возможность говорить или тотчасъ-же вслѣдъ за рѣчью оратора, или же отложить это до того момента, когда многіе ораторы, говорящіе объ одномъ и томъ же предметѣ, кончатъ свои рѣчи. Притомъ эти епископы могутъ отвѣчать или въ тотъ же самый день, или на другой день.

10) Рѣчи ораторовъ должны оставаться въ границахъ заранѣе намѣченной темы (*intra fines propositi argumenti cohibeantur*). Въ случаѣ же, если бы кто-нибудь изъ отцовъ сталъ-бы уклоняться за предѣлы своей темы (*extra metas vagari*), то президенты должны направить его снова къ ихъ темѣ.

11) Въ случаѣ, если бы рядъ преній достаточно исчерпалъ обсуждаемый вопросъ, а между тѣмъ на это посвящено было времени сверхъ положеннаго (*plus aequo protrahatur*),—кардиналы—президенты, собравши письменныя требованія отъ лица, по меньшей мѣрѣ, десяти отцовъ, могутъ сдѣлать запросъ генеральной конгрегаціи, желаетъ-ли она, чтобы пренія продолжались еще долѣе. Узнавши различныя мнѣнія относительно этого вопроса, путемъ вставанія или сидѣнія отдѣльныхъ членовъ, президенты полагаютъ конецъ преніямъ, если бы такъ заблагоразсудилось большинству изъ находящихся на лицо отцовъ.

12) Послѣ того, какъ окончится преніе относительно одной части схемы,—прежде—чѣмъ переходитъ къ другой, кардиналы—президенты собираютъ мнѣнія членовъ генеральной конгрегаціи,—во-первыхъ, касательно предложенныхъ въ схемѣ измѣненій, и во-вторыхъ, касательно первоначальнаго (не измѣненнаго) текста той части схемы, которая подлежитъ обсужденію.

13) Мнѣнія, какъ относительно предложеній, такъ и относительно текста отдѣльныхъ частей схемы, должны быть подаваемы въ такомъ порядкѣ, что президенты сначала предла-

гаютъ вставать тѣмъ, которые соглашаются или съ предложеннымъ измѣненіемъ, или съ оригинальнымъ текстомъ схемы, а потомъ тѣмъ, которые противоположнаго мнѣнія. А въ заключеніи всего, дается перевѣсъ (*decernetur*) тому мнѣнію, котораго держится большая часть отцовъ.

14) Послѣ того; какъ предложенія отцовъ пройдутъ всѣ указанныя фазы, кардиналы—президенты просятъ отцовъ высказать свои мнѣнія, которыя и подаются ими посредствомъ словъ *placet* или *non placet*, при томъ такъ, что, въ случаѣ какого-нибудь дополнительнаго замѣчанія, отцы должны подавать свое предложеніе письменнымъ путемъ ¹⁾).

Нельзя не сказать, что во многомъ весь этотъ новый порядокъ соборнаго дѣлопроизводства былъ значительно лучше прежняго, особенно потому, что при немъ слишкомъ продолжительныя проволочки времени уже не могли имѣть мѣста. Но мало хорошаго обѣщало то обстоятельство, что этотъ порядокъ (какъ легко можетъ усмотрѣть и самъ читатель изъ только-что представленнаго нами изложенія папскаго декрета 20 февраля) болѣе напоминалъ собою парламентъ, чѣмъ соборъ, потому-что больше обращалъ вниманія на простое большинство голосовъ, чѣмъ на моральное единодушіе всѣхъ членовъ собора. Папа какъ-бы забывалъ, что догматическія опредѣленія никакъ нельзя приравнивать къ государственнымъ законамъ, и что вселенскій соборъ не потому вселенскій, что на немъ присутствуетъ великое множество епископовъ, но потому, что они являются представителями вселенскаго православія, насколько они свидѣтельствуютъ о православныхъ вѣрованіяхъ своихъ помѣстныхъ церквей ²⁾).

Уже 1 марта, слѣд. черезъ недѣлю послѣ объявленія папскаго декрета о новомъ порядкѣ веденія дѣлъ на соборѣ, 100 прелатовъ всѣхъ націй подали кардиналамъ—президентамъ конгрегацій энергическій протестъ противъ этого порядка.

1) См. цитованный нами сборникъ: *Acta et decreta...*, pp. 118—21.

2) Припомнимъ, что, напр., на соборѣ II Вселенскомъ было только 180 отцовъ, между-тѣмъ, какъ, напр., на соборахъ Ефесскомъ—разбойничемъ или на иконоборческомъ Константина Копронна число отцовъ было почти втрое больше. Слѣд., вселенскость собора зависитъ не отъ числа его членовъ.

Этотъ документъ настолько важенъ, что мы считаемъ необходимымъ остановиться на немъ поподробнѣе.

Всѣ возраженія протестующихъ отцовъ изложены въ девяти главахъ, которымъ предшествуетъ небольшое введеніе. Въ этомъ послѣднемъ оппоненты высказываютъ свое главное, общее возраженіе противъ новаго порядка, которое они формулируютъ такъ: „новыя правила такого рода, что многія изъ нихъ не только могутъ уменьшить свободу отцовъ собора, но и прямо уничтожить ее“ ¹⁾.

Въ частности, въ I-й главѣ содержится возраженіе противъ перваго § новаго порядка, именно противъ того, что президентамъ конгрегацій предоставляется право опредѣлять извѣстный срокъ на разсмотрѣніе схемы и на составленіе отцами своихъ замѣчаній о ней. „Хорошо“, замѣчаютъ протестующіе епископы, „если на очереди будетъ вопросъ сравнительно меньшей важности, который требуетъ меньшаго срока и легче можетъ быть рѣшенъ (*in rebus levioris momenti et facilis solutionis*). Въ такомъ случаѣ это право президентовъ не можетъ принести особаго вреда дѣлу (*parum habeat incommodi*). Совсѣмъ иначе—въ томъ случаѣ, если бы пришлось обсуждать догматическіе вопросы первой важности, а слѣд., и особенно трудные, для рѣшенія которыхъ требуется тщательное изслѣдованіе Св. Писанія, твореній Св. Отцовъ, церковной исторіи, исторіи соборовъ и папскихъ опредѣленій. Въ такомъ случаѣ было бы опасно заранѣе назначать срокъ для разсужденій по поводу предложенной схемы“. Вотъ почему протестующіе епископы и предлагаютъ дать отцамъ собора право въ извѣстныхъ случаяхъ просить соборъ объ удлиненіи срока для обсужденія схемы.

Вторая глава протеста направлена противъ того § папскаго декрета 20 февраля (§ 3-го), въ которомъ опредѣляется, чтобы отцы, подающіе свои замѣчанія на схему, подавали, вмѣстѣ съ тѣмъ, и свои проекты, какъ измѣнить ее или нѣкоторыя ея части. „Правда“, говорятъ податели протеста, „это будетъ полезно дѣлать, но необходимости въ этомъ нѣтъ; тѣмъ болѣе,

¹⁾ „...illae videlicet regulae hujusmodi sint, ut in pluribus Patrum libertas inde minui, imo etiam tolli posse videatur“.

что могутъ быть такіа замѣчанія, которыя не влекутъ за собою никакихъ измѣненій въ текстѣ схемы. Притомъ собственнo для такого рода измѣненій назначены спеціальныя депутаціи“.

Въ третьей главѣ протеста епископы вооружаются противъ § 5 декрета 20 февраля. „Да будетъ дозволено намъ сказать“, говорятъ они, „что общій обзоръ (*summaria relatio*) замѣчаній, который, въ силу этого §, прилагается къ исправленной схемѣ и раздается отцамъ,—не можетъ быть признанъ достаточнымъ по отношенію къ тѣмъ вопросамъ, которые требуютъ большаго срока для обсужденія, каковыми особенно должны быть признаны вопросы догматическіе. Важно не простое только перечисленіе замѣчаній, сдѣланныхъ по поводу схемы, но указаніе и на *мотивы* того или иного замѣчанія. И это тѣмъ болѣе необходимо имѣть въ виду, что декретомъ 20 февраля вводится такой порядокъ, какого еще не было ни на одномъ соборѣ и въ силу котораго приходится отцамъ вести свои разсужденія письменно; а между-гѣмъ отцы не имѣютъ права печатать свои замѣчанія“.

Въ четвертой главѣ протеста рѣчь идетъ о § 8 папскаго декрета, гдѣ опредѣляется, чтобы отцы собора точно и подробно заранѣе объявляли президентамъ собора темы своихъ рѣчей по поводу схемы. Протестующіе прелаты справедливо возражаютъ противъ этого то, что очень трудно заранѣе требовать отъ оратора точной программы своей рѣчи, потому-что часто одна и та же рѣчь касается не одной только части схемы, но многихъ, а иногда и всей схемы вообще.

Въ пятой главѣ протеста епископы просятъ, по поводу § 9 декрета, о новомъ порядкѣ дѣлопроизводства, чтобы дозволено было тому оратору, которому захочетъ возражать одинъ изъ епископовъ,—въ свою очередь, отвѣчать на его возраженіе, или въ тотъ же самый день, или на слѣдующій. Иначе свобода ораторовъ будетъ стѣснена.

Особенно много содержится возраженій въ главѣ шестой епископскаго протеста. Здѣсь рѣчь идетъ по поводу § 11 декрета 20 февраля. Протестующіе прелаты справедливо жалуются на то, что въ этомъ § меньшинство всецѣло лишается самостоятельности и вполне отдается на произволъ большин-

ства, которое, когда хочеть, во всякое время имѣеть возможность заставить его представителей замолчать. „Такое лишеніе голоса большинствомъ голосовъ“, замѣчаютъ епископы, „еще могло бы быть допустимо въ парламентахъ; но на соборѣ оно совершенно немислимо, такъ-какъ для рѣшенія вопросовъ догматическихъ парламентская система голосованія является крайне опасною“. Въ виду этого, епископы предлагаютъ слѣдующія замѣчанія по поводу § 11: 1) никогда рѣчи и пренія не должны быть искусственнымъ образомъ сокращаемы подъ тѣмъ предлогомъ, будто-бы они затянулись долѣе назначеннаго для сего срока. Напротивъ, всегда ораторы должны имѣть возможность пользоваться временемъ исполнѣ свободно, по своему усмотрѣнію. 2) Въ дѣлѣ прекращенія преній и рѣчей многое будетъ зависѣть отъ воли самыхъ президентовъ, которые, какъ сказано въ § 11, должны собрать мнѣнія. 3) Очередь ораторовъ опредѣляется, въ случаѣ, если они различныхъ мнѣній, такимъ образомъ, что одинъ за другимъ говорятъ сначала защитники одного взгляда, затѣмъ защитники другаго, противоположнаго. 4) Хотя бы потребовано было въ засѣданіи, чтобы преніе прекратилось, однако желательно, чтобы тотъ или другой отецъ могъ держать рѣчь противъ этого рода требованія и изложить мотивы своего возраженія. Это было бы исполнѣ справедливо и законно. 5) Желательно было бы, чтобы относительно вопросовъ догматическихъ (*maxime ad fidem spectantibus*), требующихъ болѣе продолжительнаго срока для обсужденія, въ томъ случаѣ нельзя было бы прекращать пренія, если бы, по крайней мѣрѣ, пятьдесятъ изъ отцовъ этому воспротивились.

Въ главѣ седьмой протеста говорится по поводу § 12 декрета, именно высказывается желаніе, чтобы президенты давали епископамъ время обдумать и составить свои проекты измѣненій въ схемѣ, прежде—чѣмъ требовать отъ нихъ представленія себѣ этихъ проектовъ.

Въ главѣ восьмой протеста епископы дѣлають свои замѣчанія на § 13 декрета. Вотъ эти замѣчанія въ ихъ общемъ содержаніи: 1) неудобно на соборѣ выражать свои мнѣнія встаніемъ и сидѣніемъ: это совершенно парламентскій пріемъ, и

никогда на прежнихъ соборахъ онъ не имѣлъ мѣста. Онъ не соотвѣтствуетъ важности соборнаго дѣла и слишкомъ стѣсняетъ свободу отцовъ. 2) Нехорошо опредѣлено въ § 13 и то, чтобы въ засѣданіяхъ говорили свои мнѣнія сначала тѣ, которые согласны съ предложенной схемой, а уже потомъ тѣ, которые съ ней не согласны. Слѣдовало бы, напротивъ, сначала дать слово послѣднимъ, а затѣмъ уже первымъ, такъ какъ въ вопросахъ вѣры безопаснѣе выжидать и отсрочивать рѣшеніе, чѣмъ необдуманно идти впередъ. 3) Никогда еще ни на одномъ соборѣ не рѣшалось дѣло такъ, какъ опредѣляется въ § 13, именно на основаніи большинства голосовъ. Наконецъ, 4) на всѣхъ соборахъ догматы рѣшались не на основаніи простаго большинства голосовъ (*non majoritate numerica*), но на основаніи моральнаго единодушія (*unanimitate morali*). Такъ, на примѣръ, было и при папѣ Піи IV, на соборѣ Тридентинскомъ. Такъ именно и должно всегда быть, въ силу знаменитаго тезиса Викентія Лиринскаго: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. Даже и Белларминъ приводится здѣсь въ протестъ, въ концѣ той же 8-й главы, въ подтвержденіе всей этой мысли.

Въ послѣдней, девятой, главѣ протеста дѣлается такого рода замѣчаніе по поводу § 14 декрета: желательно было бы, чтобы въ заключеніи преній отцы говорили *placet* или *non placet* не по отношенію ко всей схемѣ *in globo* (т. е. въ ея совокупности), но относительно каждаго ея правила въ отдѣльности.

Свой протестъ епископы заключили надеждою, что ихъ *pia desideria* будутъ приняты во вниманіе и новый порядокъ дѣлопроизводства будетъ исправленъ соотвѣтственно ихъ желаніямъ ¹⁾.

Но курія готовила имъ отвѣтъ совсѣмъ другаго рода: уже 6 марта, совершенно неожиданно для отцовъ собора, разослана была имъ, по домамъ, *дополнительная глава къ схемѣ de Ecclesia Christi*, содержащая въ себѣ ученіе о папской непогрѣшимости въ вопросахъ вѣры и нравственности (*Caput addendum decreto de Romani Pontificis primatu*). Къ этой главѣ приложена

¹⁾ См. сборникъ: *Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum*, т. I, стр. 258—263.

была особая замѣтка (*monitum*), подписанная секретаремъ Ватиканскаго собора, еп. Фесслеромъ, въ которой отцамъ очень недвусмысленно довалось понять, что названная глава разсылается имъ, во исполненіе просьбы тѣхъ прелатовъ, которые еще въ январѣ подали папѣ адресъ о провозглашеніи новаго догмата о его непогрѣшимости. Въ концѣ того же *monitum*'а предлагалось отцамъ, согласно папскому декрету 20 февраля, сдѣлать по поводу *Caput addendum* свои замѣчанія письменно и представить ихъ секретарю собора никакъ не позднѣе 17 марта, начиная съ 8. Итакъ, на такое важное и трудное дѣло, какъ составленіе письменныхъ замѣчаній на *Caput addendum*, давалось отцамъ собора всего *девять дней!* Очевидно, курія осталась глуха къ протесту 100 прелатовъ противъ декрета 20 февраля и, на первыхъ же порахъ вступленія въ силу новаго порядка дѣлопроизводства, хотѣла показать протестовавшимъ, что всѣ ихъ возраженія не произвели на нее никакого дѣйствія. вмѣстѣ съ тѣмъ, неожиданное появленіе на соборѣ *Caput addendum* имѣло то значеніе, что открыло, наконецъ, глаза не только членамъ меньшинства, но и всѣмъ тѣмъ, кто даже въ Римѣ слѣдилъ за ходомъ соборныхъ занятій, на дѣйствительныя намѣренія папы, куріи и большинства. Теперь сдѣлалось совершенно яснымъ, что *главная цѣль собора есть провозглашеніе догмата о папской непогрѣшимости.* Слѣдовательно, всѣ чаянія и розовыя мечты такихъ идеалистовъ изъ числа меньшинства, какимъ былъ, напримѣръ, Дюпанлу, которые чуть-ли не до 6 марта все надѣялись на то, что курія никогда не сдѣлаетъ ультрамонтанское ученіе о папской непогрѣшимости догматомъ вѣры,—всѣ эти мечты теперь должны были сразу исчезнуть и уступить мѣсто признанію факта несомнѣннаго, необычайнаго въ лѣтописяхъ церковной исторіи,—факту обоготворенія человѣка... Можно сказать, что начиная съ появленія *Caput addedum*, и самая борьба между большинствомъ и меньшинствомъ на соборѣ вступила въ новую фазу и сдѣлалась какъ-то острѣе и сильнѣе. Съ одной стороны, іезуиты и ультрамонтане всѣми мѣрами начали стараться вербовать какъ можно болѣе сторонниковъ новому догмату, а также и папа, вмѣшиваясь въ борьбу, хвалилъ и бла-

гословлялъ своими *брене* и грамотами защитниковъ его непогрѣшимости, а противниковъ послѣдней чуть не проклиналъ; съ другой стороны, и меньшинство стало, по крайней мѣрѣ, на первыхъ порахъ вслѣдъ за появленіемъ *Caput addendum*, какъ-будто яснѣе сознавать всю опасность своего положенія на соборѣ и чаще собираться вѣ стѣнѣ соборнаго зала, въ своихъ частныхъ квартирахъ, для совѣщаній о томъ, какъ лучше вести борьбу противъ сторонниковъ теоріи порабощенія Церкви власти одного лица, облакаемаго отнынѣ совершенно Божескими свойствами ¹⁾.

Авторитетный голосъ Деллингера, къ которому не безъ основанія прислушивалась весьма значительная часть не только германскихъ католиковъ, но и католиковъ другихъ странъ,—вскорѣ заявилъ серіозный протестъ противъ того же новаго порядка дѣлопроизводства на соборѣ. Брошюра, въ которой изложенъ этотъ протестъ, сравнительно не велика по своему объему, но тѣмъ не менѣе и въ ней, какъ и во всѣхъ другихъ произведеніяхъ Деллингера, слышится твердое убѣжденіе, основанное на долготѣтнихъ и добросовѣстныхъ научныхъ изслѣдованіяхъ. Въ томъ и силенъ былъ этотъ почтенный мюнхенскій богословъ и историкъ, что для него критеріемъ для сужденія о современныхъ ему церковныхъ вопросахъ являлась всегда исторія первыхъ вѣковъ христіанской Церкви. То же находимъ мы и въ названномъ его протестѣ. Исходя изъ того общаго положенія, что на вселенскихъ соборахъ древней Церкви никогда не существовало опредѣленнаго, заранѣе узаконеннаго порядка голосованія, но что тамъ всякій членъ собора имѣлъ право подавать свой голосъ, причемъ предсѣдатели тутъ же опредѣляли и порядокъ обмѣна мыслей и преній,—Деллингеръ находитъ, что на Ватиканскомъ соборѣ впервые допущенъ совершенно антицерковный принципъ установленія заранѣе узаконеннаго порядка голосованія, безъ всякаго участія членовъ собора и слѣдовательно, безъ всякаго съ ихъ стороны согласія.

¹⁾ Что касается тѣхъ замѣчаній (*observationes*), которыя сдѣланы были по поводу *Caput addendum* членами меньшинства, то мы въ своемъ мѣстѣ уже привели важнѣйшія изъ нихъ, когда дѣлали характеристику замѣчательнѣйшихъ представителей меньшинства.

Этого не бывало и на соборахъ Констанцскомъ, Базельскомъ и Тридентинскомъ. Въ частности, критикуя якобы исправленный порядокъ дѣлопроизводства на соборѣ Ватиканскомъ, Деллингеръ находитъ въ немъ два главныхъ недостатка, именно: 1) что все вліяніе на ходъ соборныхъ рѣшеній сосредоточено исключительно въ рукахъ предсѣдательствующихъ легатовъ и, такъ называемыхъ депутацій, почему самые члены собора являются лишенными всякаго вліянія; 2) что наиболѣе важные вопросы,—вопросы вѣроученія,—должны по этому рѣшаться на основаніи простаго численнаго большинства, путемъ вставанія и не вставанія. Немудрено, замѣчаетъ Деллингеръ, что допущенъ первый недостатокъ: всѣмъ извѣстно, что еще года за два до открытія собора, именно 1867 года, курія выработала цѣлый рядъ декретовъ и правилъ, которые должны были быть предложены собору и скрѣплены его авторитетомъ (*approbante Concilio*). Слѣдовательно, вся программа была заранѣе составлена для членовъ Ватиканскаго собора,—составлена безъ ихъ вѣдома и участія, по волѣ одного лица.—папы, и при ближайшемъ содѣйствіи вѣрныхъ исполнителей его воли, членовъ куріи. Весьма мѣткое замѣчаніе дѣлаетъ Деллингеръ и по поводу самого порядка голосованія, который узаконивался папскимъ декретомъ 20 февраля 1870 года. Обыкновенно, формы парламентаризма имѣютъ въ государственныхъ учрежденіяхъ то значеніе, что охраняютъ меньшинство противъ слишкомъ легкаго перехода на сторону большинства; а на Ватиканскомъ соборѣ эти формы напротивъ, скорѣе только усиливаютъ и безъ того сильное большинство, такъ—что у меньшинства отнимается и послѣдняя возможность сохранять свою самостоятельность. Кромѣ того, замѣчаетъ Деллингеръ, если въ политическихъ собраніяхъ, гдѣ рѣшаются государственные законы, и возможно допустить, чтобы всѣ вопросы проходили чрезъ простое голосованіе, то на собраніяхъ церковныхъ или соборахъ, гдѣ дѣло касается вопросовъ догматическихъ, этотъ порядокъ вовсе не уместенъ; и это, конечно, потому, что догматическія постановленія соборовъ на всѣ времена неизмѣнны и неприкосновенны (*unwiderruflich und unantastbar*). Въ теченіи цѣлыхъ 1800 лѣтъ Церковь, по словамъ Деллингера, всегда дер-

жалась на соборахъ того принципа, по которому опредѣленія, касавшіяся вѣроученія, должны были основываться не на простомъ большинствѣ голосовъ, а на *нравственномъ единодушіи* всѣхъ членовъ собора (*moralische Stimmeneinhelligkeit*). Эта мысль даетъ мюнхенскому богослову поводъ изложить въ краткихъ, но существенныхъ чертахъ свой взглядъ на отношеніе вселенскаго собора къ ученію Церкви. Церковь, по этому взгляду (вполнѣ православному), обладаетъ изначала вѣренною ей сокровищницею (*Depositum*) Откровеннаго ученія, которое она должна охранять и всячески ограждать отъ различныхъ искаженій и поврежденій. Поэтому, имѣя такое *охранительное* служеніе, Церковь не получаетъ никакихъ новыхъ откровеній (*empfängt keine neuen Offenbarungen*), а также и не вводитъ въ преданное ей изначала ученіе новыхъ догматовъ (*macht keine neuen Glaubensartikel*). Такъ какъ вселенскій соборъ есть самое вѣрное и полное выраженіе сознанія вселенской Церкви, то также точно и онъ долженъ относиться къ ученію церковному, т. е. какъ *хранитель* и *охранитель* послѣдняго. Вселенскій соборъ есть, по весьма удачному выраженію Деллингера, *представительная* инстанція (*die Repräsentation*) Церкви или какъ-бы въ маломъ видѣ вся Церковь (*die Zusammenfassung der ganzen Kirche*). Епископы на вселенскомъ соборѣ—это какъ-бы *посланники* и *довѣренные лица* (*Geschäftssträger*) всѣхъ церквей, входящихъ въ составъ Церкви вселенской. Въ виду этого, они должны, во имя всей совокупности христіанъ, свидѣтельствовать о томъ, что думаетъ и какъ вѣруетъ вся эта совокупность вѣрующихъ относительно извѣстнаго религіознаго вопроса, и что она содержитъ, какъ преданіе. Переступать данное имъ отъ Церкви полномочіе они не могутъ: въ противномъ случаѣ Церковь не утвердитъ того ученія, которое они будутъ отъ себя, отъ своего лица, провозглашать на соборѣ. Вообще епископы на соборѣ, во-первыхъ, *свидѣтели*, по скольку они свидѣлствуютъ здѣсь о всегдашнихъ преданіяхъ и вѣрованіяхъ своихъ пасомыхъ или, иначе, своей помѣстной церкви или епархіи. Во-вторыхъ, они—*судьи* въ томъ смыслѣ, что должны *истолковывать* и *выяснять* преданное Церкви изначала ученіе, но, конечно, не въ томъ смыслѣ, будто-бы они

могутъ устанавливать совершенно новое ученіе, въ видѣ новыхъ догматовъ. Все это исключаетъ въ поведеніи епископовъ на соборѣ всякаго рода произволъ и субъективное сужденіе о вопросахъ вѣроученія. Дѣлая за тѣмъ выводъ изъ всего сказаннаго о значеніи вселенскаго собора вообще относительно, собственно, Ватиканскаго собора,—Деллингеръ выражаетъ мысль, что незаконно и совершенно противно всегдашней практикѣ древней Церкви дѣлать то, что дѣлаетъ этотъ послѣдній, мнимо—вселенскій соборъ, именно: возводитъ частное школьное богословское мнѣніе (о папской непогрѣшимости),—мнѣніе, которое въ продолженіе многихъ столѣтій встрѣчало всегда немало противорѣчій, а часто и совсѣмъ отрицалось,—на степень Богооткровеннаго ученія. Деллингеръ отмѣчаетъ и то обстоятельство, что на Ватиканскомъ соборѣ весьма значительная часть епископовъ высказалась противъ этого ультрамонтантскаго ученія: ясное доказательство (говоритъ Деллингеръ), что въ ихъ епархіяхъ, представителями которыхъ они явились на соборѣ, этого ученія никогда не считали за истинное ученіе церковное. Вообще, напоминаетъ тотъ же ученый, главный вопросъ на всякомъ соборѣ былъ такой: одобрены-ли вѣроопредѣленія этого собора всѣми членами послѣдняго, или нѣтъ? Даже и на Тридентинскомъ соборѣ папа Пій IV далъ своимъ легатамъ слѣдующее наставленіе: ничего не постановлять такого, что не было бы одобрено всѣми отцами, бывшими на соборѣ. Вслѣдствіе этого, на этомъ соборѣ нѣкоторые декреты цѣлыя недѣли и мѣсяцы оставались нерѣшенными. Главное же условіе всякаго вселенскаго собора есть полная *свобода* въ высказываніи своихъ взглядовъ и убѣжденій. Никому изъ членовъ собора не слѣдуетъ запрещать произносить рѣчи. Свобода слова есть какъ-бы всеоживляющій воздухъ всякаго истиннаго собора (*Lebensluft eines wahren Concils*). Для того, чтобы признать соборъ дѣйствительно вселенскимъ, для этого недостаточно одного простаго факта, что онъ многочисленный, что на немъ присутствуетъ много прелатовъ (и разбойничій соборъ 449 г., и Копронимовъ иконоборческій соборъ 754 г. были также особенно многочисленны). Онъ только тогда истинно вселенскій, когда вполнѣ правильно выражаетъ ученіе вселенской Церкви.

Мы нарочно въ главныхъ, существенныхъ чертахъ изложили здѣсь протестъ Деллингера противъ измѣненнаго порядка дѣлопроизводства на соборѣ, чтобы читатели наши могли лучше уяснить себѣ, насколько этотъ новый порядокъ далекъ былъ отъ древней церковной практики, имѣвшей мѣсто на соборахъ. Нетрудно понять изъ всего сказаннаго Деллингеромъ, что и этотъ второй порядокъ былъ нисколько не лучше, чѣмъ первый, изложенный въ буллѣ *Multiplices inter*; пожалуй, онъ былъ даже еще хуже его, такъ—какъ всецѣло предоставлялъ умѣренно—католическое меньшинство произволу ультрамонтанскаго большинства и чрезъ это только ускорялъ давно задуманное ультрамонтанскою партіею провозглашеніе новаго догмата о папской непогрѣшимости.

Очень скоро послѣ появленія папскаго опредѣленія о второмъ порядкѣ соборнаго дѣлопроизводства, именно уже 6 марта 1870 года, появилось краткое *monitum* за подписью секретаря собора, епископа Фесслера (*Josephi, episcopi S. Hippolyti*), въ которомъ объявлялось отцамъ собора, что къ XI-й главѣ схемы *de Ecclesia* прибавлена дополнительная глава (*caput addendum*), специально посвященная вопросу о папской непогрѣшимости. Интересно для насъ то, какое побужденіе выставляется въ этомъ *monitum* для прибавленія этой новой главы. *Cum plurimi Episcopi petierint*, читаемъ мы въ началѣ *monitum*, *a Sanctissimo Domino Nostro, ut Concilio proponatur thema de infallibilitate Romani Pontificis, idemque Sanctissimus Dominus Noster..... memoratae petitioni annuere dignatus sit* ¹⁾. Итакъ, вотъ единственное основаніе для неожиданнаго появленія главы о папской непогрѣшимости: желаніе *многихъ епископовъ*, чтобы вниманію собора былъ предложенъ вопросъ объ этой непогрѣшимости, на каковое желаніе папа и даетъ свое соизволеніе. Кто же эти *многіе епископы*? Конечно, это все ультрамонтанское большинство, которое, какъ мы уже знаемъ, еще съ первыхъ же засѣданій собора, весьма ясно высказывало свою надежду на то, что вопросъ о папской непогрѣшимости

¹⁾ Т. е.: „Такъ-какъ весьма многіе епископы просили у нашего святѣйшаго отца, чтобы на обсужденіе собора былъ поставленъ вопросъ о папской непогрѣшимости, то въ виду сего св. отецъ соизволилъ дать на это свое согласіе“.

въ самомъ непродолжительномъ времени будетъ поставленъ на очередь (вспомнимъ, что ультрамонтане подали даже особый адресъ папѣ съ подобною надеждою). Очевидно отсюда, что *monitum* 6 марта и нераздѣльная съ нимъ дополнительная глава (*caput addendum*)—это прямое дѣло ультрамонтанскаго большинства, желавшаго скорѣе осуществленія своего завѣтнаго идеала,—возведенія въ догматъ ученія о папской непогрѣшимости. 8 марта новая глава въ первый разъ обнародована была на соборѣ, и ея экземпляры розданы были отцамъ. Меньшинство такъ мало ожидало со стороны большинства этого новаго маневра, что долго не могло опомниться отъ изумленія ¹⁾).

Вся „дополнительная глава“ такъ сравнительно не велика, что мы считаемъ возможнымъ привести ее здѣсь цѣликомъ въ русскомъ переводѣ. Вотъ ея заглавіе: „Дополнительная глава къ опредѣленію о приматствѣ римскаго первосвященника. О томъ, что римскій первосвященникъ, при опредѣленіяхъ, касающихся вѣры и нравовъ, погрѣшать не можетъ“ ²⁾. А вотъ и самый текстъ этой главы: „Святая Римская Церковь обладаетъ высшимъ и полнымъ приматствомъ и главенствомъ надъ всею католическою Церковію, и она признаетъ правдиво и со смиреніемъ, что таковую власть она во всей полнотѣ получила отъ Самого Господа, въ лицѣ князя Апостоловъ, блаженнаго Петра, котораго римскій первосвященникъ есть преемникъ. И какъ по отношенію къ тѣмъ вопросамъ, которые косвенно относятся къ вѣрѣ, онъ долженъ защищать истину вѣры, такъ и въ тѣхъ случаяхъ, если бы возникли вопросы, прямо относящіеся къ вѣрѣ, то и здѣсь слѣдуетъ подчиниться его рѣшенію. И такъ—какъ не могутъ *прейти* (не исполниться) слова Господа нашего Іисуса Христа, рекшаго: „Ты еси Петръ, и на семъ камени созижду Церковь Мою (Мат. 16, 18)“,—то они и исполняются на дѣлѣ, потому—что на Апостольской непорочной каедрѣ всегда сохраняется католическая религія

¹⁾ *Friedrich, Tagebuch...*, s. 219.

²⁾ „*Caput addendum decreto de Romani Pontificis primatu. Romanum Pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse*“. См. *Friedrich'a: Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum*, II томъ, стр. 178.

и прославляется святое ученіе. На основаніи сего, мы, съ согласія священнаго собора, учимъ и опредѣляемъ какъ догматъ вѣры, что, въ силу Божественнаго содѣйствія, римскій первосвященникъ, которому, въ лицѣ блаженнаго Петра, сказано было отъ Того же Господа нашего Іисуса Христа: „Я молился о тебѣ, да не оскудѣетъ вѣра твоя (Лук. 22, 32)—когда онъ, исполняя служеніе верховнаго всѣхъ христіанъ учителя, въ силу своей власти, рѣшаетъ, что именно должна вселенская Церковь содержать какъ истинное догматическое и нравственное ученіе, не можетъ погрѣшать. Мы утверждаемъ и то, что эта прерогатива непогрѣшимости римскаго первосвященника простирается на ту же область (вѣра—и нравоученіе), которая составляетъ предметъ непогрѣшимости Церкви. Если же кто дерзнетъ (отъ чего сохрани Богъ) противорѣчить этому опредѣленію, то таковой пусть знаетъ, что онъ отступилъ отъ истины католической вѣры и отъ единства Церкви“ ¹⁾).

Изъ содержанія этого документа легко понять, почему именно умѣренно—католическое меньшинство такъ поражено было его появленіемъ на соборѣ. Это былъ прямой, уже ничѣмъ не прикрытый вызовъ, который дѣлала ультрамонтанская партія всему умѣренно-католическому лагерю. Въ то же время это

¹⁾ „*Sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut prae caeteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia dicentis: „Tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam“, haec quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica servata religio et sancta celebrata doctrina: hinc, sacro approbante Concilio, docemus et tanquam fidei dogma definimus, per divinam assistentiam fieri, ut Romanus Pontifex, cui in persona beati Petri dictum est ab eodem Domino Nostro Jesu Christo: „Ego pro te ro-gavi, ut non deficiat fides tua“, cum Supremi omnium Christianorum Doctoris munere fungens pro auctoritate definit, quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tenendum sit, errare non possit; et hanc Romani Pontificis inerrantiae seu infallibilitatis praerogativam ad idem objectum porrigi, ad quod infallibilitas Ecclesiae extenditur. Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere (quod Deus avertat) praesumpserit, sciat se a veritate fidei catholicae et ab unitate Ecclesiae defecisse“. См. *Friedrich, Documenta ad illustrandum...*, t. II, p. 178.*

былъ отчасти и нѣкоторый ультиматумъ всѣмъ противникамъ папской непогрѣшимости,—ультиматумъ тѣмъ болѣе грозный и рѣшительный, что заключительныя слова его походили скорѣе на анафематствованіе, чѣмъ на простое заключеніе. Хотя *caput addendum* и раздавалась отцамъ собора съ тѣмъ, чтобы они высказали по поводу нея свои мнѣнія, однако всякій членъ собора, хотя бы и несочувствующій ученію о папской непогрѣшимости, прочитавши въ концѣ этого документа слова: „*Si quis autem...*“ и т. д., конечно, не могъ не понять, что, въ сущности, вопросъ о возведеніи ученія о папской непогрѣшимости на степень догмата вѣры есть уже дѣло вполне рѣшенное; и что, слѣдовательно, собраніе голосовъ по этому поводу есть одна только пустая формальность, имѣющая цѣлю отвести вниманіе оппозиціонныхъ епископовъ отъ недалекой уже побѣды надъ ними большинства...

Мы уже приводили въ своемъ мѣстѣ самые замѣчательные отзывы о *caput addendum* нѣкоторыхъ наиболѣе выдающихся представителей меньшинства на соборѣ. Поэтому не считаемъ нужнымъ снова останавливаться на этихъ отзывахъ. Скажемъ по поводу нихъ только то, что вообще всѣ они (даже самые сильныя и энергичныя) не могли уже помочь дѣлу оппозиціоннаго меньшинства, во-первыхъ, потому, что самое это меньшинство не имѣло въ это время (столь опасное для него) почти никакого единства и, слѣдовательно, никакъ не могло дружно сплотиться противъ своего общаго врага (ультрамонтанскаго большинства); во-вторыхъ, не могли эти отзывы помочь теперь и по той причинѣ, что новый порядокъ дѣлопроизводства на соборѣ, столь безцеремонно навязанный куріей членамъ собора, заранѣе лишалъ всякой силы какое-бы то ни было самостоятельное мнѣніе того или другаго члена.

Остановимся немного на выясненіи первой изъ указанныхъ причинъ безсилія меньшинства на соборѣ, именно: постараемся показать нашимъ читателямъ, въ чемъ, собственно, проявлялось между членами оппозиціи отсутствіе единства или корпоративности.

Прежде всего, во все время соборныхъ засѣданій, члены меньшинства ни разу не пришли къ соглашенію относительно

самаго важнаго вопроса, отъ такого или иного рѣшенія котораго главнымъ образомъ и зависѣли какъ ихъ побѣда, такъ и ихъ пораженіе. Мы разумѣемъ вопросъ о томъ, противъ чего, собственно, имъ нужно было бороться и чего не допускать ни подъ какимъ видомъ. Мы уже неоднократно указывали на то, что съ самаго начала одни изъ членовъ меньшинства (такъ называемые, *иноппортунисты*) вооружались не противъ той мысли, что ученіе о папской непогрѣшимости вообще не можетъ быть догматомъ вѣры, но только противъ той, что уже настала пора для возведенія этого ученія на степень догмата. Ихъ взглядъ можно выразить въ слѣдующихъ немногихъ словахъ: „мы не отрицаемъ возможности признанія папской непогрѣшимости догматомъ вѣры, но находимъ только, что *еще не пришла пора* для такого признанія“. Но странное у нихъ было ослѣпленіе! Они, подобно людямъ съ завязанными глазами, не видѣли, какъ ультрамонтане искусно стали пользоваться ихъ нерѣшительностію, и какъ сами они невольно подрывали до основанія все дѣло оппозиціи.—Но была въ лагерѣ умѣренно-католическомъ на соборѣ и другая фракція—прямыхъ противниковъ будущаго ультрамонтанскаго догмата; къ сожалѣнію, ихъ было гораздо меньше, чѣмъ тѣхъ членовъ оппозиціи, которыхъ знаменемъ было выраженіе: *inopportune*. Всего хуже для меньшинства было, конечно, то, что указанныя двѣ фракціи его только наружно составляли одинъ лагерь, а на самомъ дѣлѣ онѣ представляли изъ себя не что иное, какъ *домъ раздѣлившійся на ся*, а такой *домъ* могъ ли устоять?—

Далѣе, не могло быть въ лагерѣ меньшинства единства и потому, что члены его принадлежали къ разнымъ націямъ. Такъ, здѣсь были и французы (Дарбуа, Дюпанлу и др.), и германцы (Мельхерсъ, Кеттелеръ, Кременцъ и др.), и австро-венгерцы (Шварценбергъ, Раушеръ, Гайнольдъ, Штроссмайеръ и др.), и американцы (Кенрикъ и др.); и при всемъ этомъ разнообразіи въ составѣ меньшинства, не доставало этому послѣднему одного главнаго вождя, который могъ-бы руководить всей тактикой оппозиціи на соборѣ. Правда, были въ лагерѣ меньшинства такія крупныя величины, какъ Штроссмайеръ, Гефеле, Дарбуа, но все таки ихъ вліяніе было не настолько вели-

ко, чтобы кто-либо изъ нихъ могъ получить значеніе объединяющаго центра для всей оппозиціи. Что касается ультрамонтанскаго лагеря на соборѣ, то онъ тѣмъ особенно и былъ силенъ и опасенъ для своихъ противниковъ, что здѣсь было самое строгое единство, самая полная централизація. Такъ, во главѣ этого лагеря стоялъ (хотя и неофициально) самъ папа; затѣмъ, всею ультрамонтанскою тактикою на соборѣ управляли, по весьма обдуманному плану, отцы ордена Лойолы, которые были главными совѣтниками папы, какъ до собора, такъ и во все его продолженіе. А всякій, знакомый съ исторіею и дѣятельностію этого пресловутаго ордена, хорошо знаетъ, какъ умѣетъ онъ вести свои дѣла и стремиться къ разъ намѣченной цѣли, пренебрегая средствами... Вслѣдствіе всѣхъ этихъ условій, и происходило то, что и различіе національностей, входившихъ въ составъ большинства, нисколько не вредило его дѣлу.—

Что касается вопроса, почему второй порядокъ дѣлопроизводства на соборѣ заранѣе связывалъ меньшинство, если можно такъ выразиться, какъ-бы по рукамъ и по ногамъ и потому лишалъ ихъ всякой силы,—то, чтобы не повторяться, мы отошлемъ нашихъ читателей къ тому сужденію объ этомъ порядкѣ Деллингера, которое мы немного выше привели въ существенныхъ чертахъ. А здѣсь еще разъ замѣтимъ, что не могло быть у членовъ меньшинства свободы (столь необходимой на всякомъ соборѣ) уже по той простой причинѣ, что всѣмъ порядкомъ голосованія, и даже самыми рѣшеніями, управляли такъ-называемыя, *депутации*, которыя исключительно состояли изъ явныхъ или тайныхъ приверженцевъ ученія о папской непогрѣшимости.—

Имѣя въ виду все сказанное о причинахъ, по которымъ меньшинство было такъ безсильно въ сравненіи съ своими противниками,—мы легко поймемъ, почему, со времени введенія на соборѣ втораго порядка дѣлопроизводства, дѣло оппозиціи довольно быстро, какъ-бы по наклонной плоскости, стало клониться къ упадку.

Для нашей задачи важно не то, чтобы съ особенною подробностію прослѣдить рѣшительно весь ходъ преній на соборѣ

за послѣдніе четыре мѣсяца Ватиканскаго собора (мы не историкъ этого собора, а только истолкователи причинъ побѣды, одержанной на немъ ультрамонтанами); но важно то, чтобы показать читателямъ, какъ, наконецъ, завершилась та борьба между умѣренными католиками и ультрамонтанами, исторію которой въ текущемъ вѣкѣ мы поставили себѣ задачей изобразить въ своемъ изслѣдованіи.

Нельзя сказать, чтобы въ средѣ меньшинства, за послѣдніе четыре мѣсяца дѣятельности Ватиканскаго собора, совершенно отсутствовало сознаніе истинныхъ причинъ своей слабости: такое сознаніе пробуждалось неоднократно за это время и притомъ у самыхъ замѣчательныхъ и энергичныхъ представителей меньшинства. Такъ, напримѣръ, 10 апрѣля 1870 года нѣкоторые епископы французскіе, германскіе, австро-венгерскіе, италіанскіе, англійскіе, ирландскіе и сѣверо-американскіе подали на соборѣ петицію, авторомъ которой былъ одинъ изъ самыхъ видныхъ представителей оппозиціоннаго меньшинства, кардиналъ Раушеръ. Въ этой петиціи оппозиціонные прелаты, по иниціативѣ Раушера, обращаютъ вниманіе на то, что необходимо, при разсужденіяхъ о папской непогрѣшимости, имѣть въ виду всю опасность для католической церкви ученія Бонифація VIII въ его буллѣ *Unam Sanctam* о двухъ мечяхъ; что это ученіе не только не правильно само по себѣ, но и весьма вредно, какъ для церкви, такъ и для свѣтскихъ правительствъ; такъ—какъ оно можетъ привести многихъ къ мысли, что папа—врагъ всякаго свѣтскаго правительства, и что всякій католикъ долженъ быть противникомъ государства. Раушеръ и подписавшіеся подъ его петиціей прелаты находили нужнымъ, чтобы соборъ, прежде чѣмъ приступать къ обсужденію содержанія *caput addendum*, всесторонне исчерпалъ вопросъ объ ученіи папы Бонифація VIII и выяснилъ, что это ученіе не правильно во многихъ своихъ пунктахъ ¹⁾). Насколько извѣстно изъ дальнѣйшаго хода соборныхъ разсужденій и преній, петиція Раушера такъ и осталась безъ всякаго результата. Да

¹⁾ Латинскій текстъ этой петиціи см. у Фридриха, въ его *Documenta ad illustrandum...*, II томъ, стр. 388—391.—

это и не удивительно: какъ могли ультрамонтане допустить на соборѣ всестороннее обсужденіе буллы *Unam Sanctam*, когда они хорошо понимали, что такое обсужденіе можетъ привести къ тому, что ихъ ультрамонтанскій идеалъ—подчиненія государственной власти папѣ (или, вѣрнѣе, имъ же, ультрамонтанамъ)—черезъ это возбудить противъ себя слишкомъ сильныя и вѣскія возраженія?.. ¹⁾ Такъ эта попытка членовъ меньшинства къ объединенію между собою и осталась безъ всякаго результата.

Изъ другихъ попытокъ въ этомъ родѣ можно отмѣтить письменный протестъ, который подали нѣкоторые французскіе епископы президентамъ собора по поводу случаевъ нарушенія нѣкоторыхъ правилъ новаго порядка дѣлопроизводства. Этотъ протестъ относится къ 4 мая 1870 года и подписанъ 24 прелатами. Онъ хотя довольно кратокъ, однако касается нѣкоторыхъ важныхъ нарушеній узаконеннаго порядка (напр. несвоевременнаго открытія и закрытія дверей въ залѣ собора, преждевременнаго голосованія относительно нѣкоторыхъ вопросовъ и невозможности для нѣкоторыхъ отцовъ собора, вслѣдствіе этого, ознакомиться съ содержаніемъ предметовъ голосованія) ²⁾. Но и эта попытка проявить свою самостоятельность осталась также безъ результатовъ. Дѣло въ томъ, что протестующіе прелаты никакъ не хотѣли понять, что имъ необходимо было сплотиться вмѣстѣ не противъ того или иного частнаго злоупотребленія на соборѣ, но противъ главной опасности, которая висѣла надъ ними, какъ черная туча,—противъ предстоявшаго

¹⁾ Насколько представители меньшинства на соборѣ сами были неустойчивы въ своихъ убѣжденіяхъ, видно, напр., изъ того факта, что всѣ германскіе епископы, подписавшіе петицію Раушера и, слѣд., выразившіе свое порицаніе ученію буллы *Unam Sanctam* о двухъ мечяхъ,—черезъ годъ послѣ Ватиканскаго собора, именно въ 1871 году, рѣшительно не захотѣли остаться вѣрными своему взгляду на это ученіе и обратились къ своимъ пасомымъ съ особеннымъ папирскимъ циркулярнымъ посланіемъ (изъ г. Эйхштедта, куда они для этой цѣли съѣхались), въ которомъ утверждали, что булла Бонифація VIII не содержитъ въ себѣ ничего противнаго ученію Церкви (См. *Friedrich, Tagebuch...* s. 339, подстрочное примѣчаніе).

²⁾ Латинскій текстъ этого протеста см. у *Фридриха, Documenta...* II, pp. 391—392.

въ скоромъ времени провозглашенія новаго догмата о папской непогрѣшимости.

Нельзя здѣсь умолчать и объ одномъ весьма энергичномъ протестѣ противъ этого провозглашенія, который появился около этого же времени, но исходилъ, въ сущности, не отъ самого меньшинства, а отъ анонимнаго лица, которое сочувствовало его дѣлу. Мы разумѣемъ сочиненіе: „*Ce qui se passe au Concile*“, изданное въ Парижѣ въ 1870 году. Оно принадлежало перу нѣкоего *Гальяра (Gaillard)*, скрывшаго свою фамилію при изданіи своей книги. Въ этомъ сочиненіи съ большою убѣдительностію доказывалось, что Ватиканскій соборъ не есть вселенскій и, кромѣ того, излагались нѣкоторыя весьма дѣльные соображенія относительно роли, какую должна играть на этомъ соборѣ Франція. Какъ непріятна была куріи эта книга, это лучше всего видно изъ того, что въ одномъ изъ послѣднихъ засѣданій собора (какъ увидимъ ниже) она, вслѣдствіе просьбы нѣкоторыхъ легатовъ, была осуждена, какъ еретическая.

За симъ переходимъ прямо къ описанію главнѣйшихъ моментовъ борьбы между ультрамонтанами и умѣренными католиками за послѣдній мѣсяцъ Ватиканскаго собора (время самое для насъ интересное, какъ непосредственно предшествовавшее знаменитому, но печальному въ лѣтописяхъ западнаго христіанства дню 18 іюля 1870 года) ¹⁾.

Священникъ *І. Арсеньевъ*.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Главнымъ источникомъ при этомъ описаніи будетъ служить для насъ сочиненіе: „*Römische Briefe vom Concil*“ *Quirinus'a* (Деллингера).

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

Папскія ереси и заблужденія относительно таинствъ.

II.

Евхаристія.

Евхаристія есть священное дѣйствіе, установленное Иисусомъ Христомъ въ воспоминаніе Его жертвоприношенія на Голгоѣѣ и для сообщенія ученикамъ Своего ломимаго тѣла и Своей изливаемой крови ради спасенія міра.

Покорная повелѣнію, преподанному на послѣдней вечери, Церковь съ самаго начала избрала хлѣбъ и вино символами таинственнаго обряда жертвоприношенія и приобщенія тѣлу и крови Іисуса Христа. Покоряясь тому же повелѣнію, и пастырь церкви благословляетъ этотъ хлѣбъ и это вино, воспоминаая слова, произнесенныя Іисусомъ Христомъ на послѣдней вечери и по Его примѣру прося, чтобы благословеніе свыше совершило божественное освященіе въ символы таинственнаго причащенія тѣла и крови Іисуса Христа.

Разсматривая общимъ и поверхностнымъ образомъ церковные обряды Восточныхъ церквей и церкви Римской, можно подумать, что между первыми и послѣдней существуетъ совершенное согласіе. Однако же этого нѣтъ. Римская Церковь по-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 9, за 1895 г.

зволила себѣ въ отношеніи къ таинству, служащему основаніемъ всего христіанскаго культа, многочисленныя и разнообразныя измѣненія, искажающія его сущность. И такимъ образомъ она сдѣлалась виновною во многихъ ересьяхъ.

Портъ-Ройальская школа обнародовала ученое сочиненіе подъ заглавіемъ: *Непрерывность вѣры католической Церкви касательно евхаристіи*. Писатели его имѣли цѣлю своею утвердить, вопреки протестантамъ, истинность западнаго ученія свидѣтельствомъ Восточныхъ церквей, не заинтересованныхъ въ препирательствахъ, происходившихъ на Западѣ. Отдаемъ всецѣло полную справедливость Арно и его ученымъ сотрудникамъ. Но мы должны сдѣлать слѣдующее ограниченіе въ нашихъ похвалахъ: писатели *Непрерывности вѣры* обсуждали ученіе Римской Церкви только согласно съ ученіемъ величайшихъ богослововъ этой церкви и недостаточно обращали вниманіе на обычное и популярное ученіе этой церкви. Между тѣмъ, на самомъ то дѣлѣ это послѣднее ученіе и исповѣдуютъ въ ней.

Взглядъ на прошлое касательно западнаго вѣрованія въ этомъ отношеніи прольетъ свѣтъ на этотъ вопросъ.

Въ IX вѣкѣ во Франціи возникъ очень оживленный споръ по предмету образа *существованія* (*manière d'être*) Иисуса Христа въ таинствѣ евхаристіи. Начало этого спора восходитъ ко временамъ Пасхазія - Ратберта, аббата Корвейскаго монастыря. Пасхазій былъ самымъ замѣчательнымъ человѣкомъ своей эпохи ¹⁾. Будучи долгое время руководителемъ школы при аббатахъ Адалгардѣ и Волѣ, онъ сильно способствовалъ дѣлу упрощенія за Корвейскимъ монастыремъ высокой славы, которою пользовался этотъ монастырь въ IX вѣкѣ.

Пасхазій-Ратбертъ написалъ много сочиненій. Самое замѣчательное изъ нихъ называется: *Тѣло и кровь Господа*. Писатель отослалъ его Варену, своему ученику, прозванному Пляцидомъ, аббату новаго Корвейскаго монастыря.

Пасхазій-Ратбертъ написалъ свое сочиненіе слогомъ простымъ ради тѣхъ, которые не получили школьнаго образова-

¹⁾ См. нашу *Histoire de l'Eglise de France*, t. III, pages 374 à 382.

нія, и жили въ Новомъ-Корвеѣ. Главной цѣлюю его было облегчить образованіе юныхъ саксонцевъ, воспитывавшихся здѣсь. Его сочиненіе не полемическаго характера, а чисто догматическаго. Писатель просто излагаетъ въ немъ ученіе церкви и главнымъ образомъ утверждаетъ три предложенія: евхаристія есть истинное тѣло и истинная кровь Іисуса Христа; субстанція хлѣба и вина послѣ освященія не остается въ евхаристіи, и евхаристическое тѣло Іисуса Христа есть то же самое, которое рождено Пресвятою Дѣвою Маріею. По каждому изъ этихъ вопросовъ невозможно говорить болѣе ясно, чѣмъ говорить Пасхазій-Ратбертъ.

„Надобно вѣрить, говорить онъ ¹⁾, что послѣ освященія то, что кажется еще хлѣбомъ и виномъ есть однако же не иное что, какъ тѣло и кровь Іисуса Христа. Сама Истина удостовѣряетъ въ этомъ Своихъ учениковъ слѣдующими словами: „Сіе есть тѣло Мое за жизнь міра“. Тайнство евхаристіи въ одно и то же время есть *дѣйствительность* и *образъ*; *дѣйствительность*, потому, что реально содержитъ истинное тѣло и истинную кровь Іисуса Христа; и *образъ*, потому, что священникъ, когда возлагаетъ на алтарь жертвеннаго агнца, *совершаетъ воспоминаніе* о жертвѣ, которую Іисусъ Христосъ нѣкогда принесъ на крестѣ. Измѣненіе совершающееся на алтарѣ происходитъ въ силу слѣдующихъ словъ: „*Hoc est corpus meum*, сіе есть тѣло Мое; ибо эти слова божественны и всемогущи. А также происходитъ отъ слѣдующихъ другихъ словъ: „*Hic est sanguis meus*, сія есть кровь Моя“ ²⁾, и то, что прежде было виномъ и водою, становится кровію и даже тою кровію, которая дана была ученикамъ. Если вы спросите о причинѣ этого тайнства, то я могу указать вамъ только на единственную причину всемогущества и воли Іисуса Христа; и моя вѣра (въ данномъ случаѣ) возвышается надъ всякимъ моимъ знаніемъ“.

¹⁾ Пасх.-Ратб. *De corp. et sang., passim*.

²⁾ Очевидно, Пасхазій-Ратбертъ держится общепринятаго въ Римской церкви ученія о томъ, что пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Іисуса Христа совершается посредствомъ произнесенія словъ: *Сіе есть тѣло Мое* и пр... *сія есть кровь Моя* и пр... По ученію же православному, пресуществленіе это совершается не въ слѣдствіе произнесенія этихъ словъ, а въ силу осытительной молитвы священнодѣйствующаго. *Примѣч. переводч.*

Въ эпоху, когда писалъ Пасхазій-Ратбертъ, никто не оспаривалъ того, что онъ говорилъ о реальномъ присутствіи и субстанціальномъ пресуществленіи, совершающемся въ таинствѣ евхаристіи; но, когда онъ сказалъ, что „тѣло Иисуса Христа, реально присутствующее въ евхаристіи, есть то же тѣло, которое рождено Пресвятою Дѣвою,—то же, которое страдало на крестѣ и которое въ прославленномъ видѣ изошло изъ гроба“,—то эти слова подали поводъ къ сильнымъ препирательствамъ. Многіе отцы церкви, и въ частности св. Амвросій, часто выражались подобнымъ же образомъ и не были дурно истолковываемы въ своихъ выраженіяхъ; но въ IX вѣкѣ аристотелевская діалектика, которую стали тщательно изучать, ввела въ научный языкъ различенія, вдававшіяся иногда въ смѣшной педантизмъ: она то и побуждала находить затрудненія въ самыхъ простыхъ предложеніяхъ.

Такимъ образомъ, находили не очень справедливымъ утверждать, что евхаристическое тѣло есть то же, которое было рождено Дѣвою и полагали, что оно отличается отъ него *по образу бытія* (*quant à la manière d'être*).

Амалеръ, обнарудовавшій *Трактатъ о церковныхъ службахъ*, одновременно съ тѣмъ, когда Пасхазій-Ратбертъ въ первый разъ обнарудовалъ свой *Трактатъ о тѣлѣ и крови Господней*, представилъ уточненныя различенія троякаго образа бытія, которое можетъ причастствовать тѣлу Иисуса Христа ¹⁾.

То, что онъ говорилъ, нисколько не нарушало каеолическаго догмата о реальномъ присутствіи, но могло подавать поводъ къ безконечнымъ препирательствамъ, какъ и все вращающееся въ области чистыхъ тонкостей. Такимъ образомъ, Флоръ, діаконъ Ліонскій, вступилъ въ споръ съ Амалеромъ ²⁾ и донесъ на него собору, гдѣ присутствовали Драгонъ Майнскій, Гетти Трирскій, Альберикъ Лянгрскій и Рабанъ, аббатъ Фульдскій; эти ученые люди не осудили Амалера и напротивъ отзывались съ справедливыми похвалами о его сочиненіяхъ. Флоръ не призналъ себя побѣжденнымъ и снова донесъ на Амалера

¹⁾ *De Officiis Eccl.*, lib. III, c. XXVI.

²⁾ Между Флоромъ и Амалеромъ существовалъ простой литургическій споръ. Флоръ, подобно Амалеру, написалъ трактатъ о мессѣ.

отцамъ собора, созваннаго въ Кверси. Соборъ этотъ спросилъ Амалера—знаменитаго литургиста—можетъ ли онъ подтвердить свои мнѣнія какими либо святоотеческими цитатами, и когда послѣдній откровенно отвѣтилъ, что не можетъ; тогда его тонкости объявлены были опасными ¹⁾.

Стоитъ только обратить вниманіе на слова Амалера, и легко убѣдиться, что онъ никогда не возставалъ противъ реальнаго присутствія тѣла Іисуса Христа въ Евхаристіи. Напротивъ, онъ говоритъ объ этомъ догматѣ самымъ яснымъ образомъ ²⁾.

Преимущественно его третья книга о *Церковныхъ службахъ* ³⁾, наполнена положительными доказательствами въ пользу каеолическаго вѣрованія.

Въ своемъ письмѣ къ Гюнтару, Амалеръ выражается не менѣе ясно. Этотъ молодой человѣкъ упрекалъ его въ слишкомъ частомъ причащеніи и въ скоромъ послѣ причащенія харканіи. Въ отвѣтъ на второй упрекъ Амалеръ говоритъ, что обладаетъ лимфатическимъ темпераментомъ и чувствуетъ необходимость часто харкать. Вотъ почему, присовокупляетъ онъ, если вопреки своимъ предосторожностямъ, онъ и изхаркаетъ нѣкоторую частицу евхаристіи, то Богъ не вѣнчитъ ему этого въ вину; да наконецъ, существенное въ данномъ случаѣ состоитъ въ томъ, чтобы принимать тѣло Іисуса Христа съ чистымъ сердцемъ. Что же касается перваго упрека, то Амалеръ отвѣчаетъ Гюнтару, что древнія правила приказывали

¹⁾ *Hist. litt. de France*, t. V.

²⁾ Ученый протестантъ Уссерій соглашается съ этимъ, но присовокупляетъ, что это произошло уже послѣ того, когда онъ былъ осужденъ на соборѣ Кверси. Уссерій забываетъ сказать, гдѣ онъ нашелъ этотъ фактъ.

Блондель, протестантскій министр, который Пасказія—Ратберта представляетъ творцомъ догмата о реальномъ присутствіи и пресуществленіи, заявляетъ, что на соборѣ въ Кверси Флоръ и Амалеръ были противниками Пасказія. Эти различныя личности держались противоположныхъ мнѣній, но это не важно для Бланделя. Съ цѣлію найти противниковъ Пасказію—Ратберту, онъ заноситъ въ списокъ этихъ противниковъ большую часть знаменитыхъ людей этой эпохи. Достоверно однако же, что никто не оспаривалъ того, что Пасказій—Ратбертъ говорилъ о реальномъ присутствіи, за исключеніемъ, *быть можетъ*, Іоанна Скота. Блондель ничего не понималъ въ спорахъ, имѣвшихъ мѣсто въ IX вѣкѣ, но предмету евхаристіи.

³⁾ Преимущественно см. гл. XXIV третьей книги.

причащаться каждый разъ, когда присутствовали при жертвоприношеніи, или объявлять причину, по которой воздерживались отъ этого.

„Вы слѣдуете, говорить онъ ¹⁾), совѣту Геннадія Марсельскаго, который увѣщаетъ вѣрующихъ причащаться каждое воскресенье, повидимому, потому, что самъ не имѣлъ обыкновенія причащаться каждый день. Но преимущественно надобно слѣдовать совѣту блаж. Августина. Этотъ святой учитель, говоря о причащающихся каждый день и о тѣхъ, которые думали, что не могутъ этого дѣлать каждый день, заявляетъ, что одни не должны осуждать другихъ“.

Амалеръ нисколько не сомнѣвался (и это было справедливо) въ подлинныхъ мысляхъ блаж. Августина о реальномъ присутствіи. Но не такъ думалъ молодой монахъ Фрудегардъ, для котораго нѣкоторые выраженія блаженнаго учителя служили поводомъ къ смущенію и безпокойству. Фрудегардъ былъ ученикомъ Пасхазія-Ратберта ²⁾); и онъ написалъ къ нему письмо съ изложеніемъ текстовъ блаж. Августина, которые представлялись ему противорѣчащими реальному присутствію.

Корвейскій аббатъ очень умно отвѣтилъ ему, что для того, чтобы понять эти темные тексты блаж. Августина, надобно сопоставить ихъ съ тѣми, въ которыхъ онъ выражается болѣе ясно, и этимъ путемъ можно скоро прійти къ убѣжденію, что блаженный учитель дѣйствительно признавалъ реальное присутствіе. Въ частности онъ цитировалъ слѣдующія слова, заимствованныя изъ бесѣдъ Августина. „Въ евхаристическомъ хлѣбѣ принимай то, что было повѣшено на крестѣ, и въ чашѣ то, что истекло изъ бока Іисуса Христа“. Къ этому письму Пасхазій-Ратбертъ присоединилъ извлеченіе изъ своего толкованія на св. Матѳея, гдѣ онъ тоже рассуждалъ о евхаристіи.

Когда Пасхазій около 844 года во второй разъ обнаруживалъ свой трактатъ объ евхаристіи, то снова возбудилъ въ

¹⁾ Амал. *Epist. ad Gunth.*

²⁾ Блондель поспѣшилъ зачислить Фрудегарда въ число противниковъ Пасхазія-Ратберта, мужественно боровшагося съ нововведеніемъ этого аббата. Надобно однако же обладать значительнымъ произволомъ, чтобы дѣлать исторію подобнымъ образомъ.

богословскихъ школахъ вопросъ, но не о *реальномъ присутствіи*, а объ *образѣ бытія*, или о *формѣ* евхаристическаго тѣла Иисуса Христа.

Въ Корвейскомъ монастырѣ находился тогда человекъ высокихъ способностей, по имени Ратрамъ. Этотъ монахъ любилъ заниматься по преимуществу вопросами трудными и запутанными ¹⁾; и вотъ онъ очутился въ противорѣчіи съ своимъ аббатомъ по вопросу о рожденіи Иисуса Христа. Ратрамъ, не отвергая дѣйственныхъ преимуществъ святой Матери Иисуса Христа, утверждалъ, что рожденіе Богочеловѣка совершилось естественнымъ образомъ. Пасхазій-Ратбертъ написалъ книгу въ опроверженіе его и доказывалъ, что это рожденіе совершилось сверхъ-естественнымъ, чудеснымъ образомъ ²⁾, Ратрамъ былъ побѣжденъ въ этомъ спорѣ, оставилъ Корвейскій монастырь и перешелъ въ Фреріерскій монастырь, къ славному аббату Лупу, своему другу. Лупъ писалъ къ Пасхазію-Ратберту, желая примирить его съ его ученикомъ ³⁾; но благочестивый Корвейскій аббатъ скончался около этой эпохи и Ратрамъ возсталъ противъ его мнѣнія, касательно евхаристическаго тѣла Иисуса Христа. Карлъ Лысый, который любилъ заниматься богословскими и философскими вопросами, и который читалъ сочиненіе Пасхазія-Ратберта, пожелалъ, чтобы и Ратрамъ письменно изложилъ свои мнѣнія. Таково было происхожденіе книги ученаго монаха, названной, подобно книгѣ Пасхазія: *О тѣлѣ и крови Господнихъ* ⁴⁾.

Выяснивши термины, которыми онъ долженъ былъ пользоваться, Ратрамъ ясно выставляетъ два вопроса, которые думаетъ рѣшить. Первый вопросъ есть слѣдующій: „Тѣло и кровь,

¹⁾ Ратрамъ велъ споръ съ однимъ монахомъ, имя котораго неизвѣстно и который утверждалъ, что всѣ люди обладаютъ одною и тою же душею (*V. Hist. litt. de France par les Bénédictins*, t. IV, pages 258, 259).

²⁾ См. Лук. Д'Аршеря, *Speculog.* t. I, nov. édit.; Пасх. Ратб. *De Part. Virg.*; Ратрамъ, *De Nativit. Christi*.

³⁾ Лупъ писалъ три письма къ Пасхазію-Ратберту (Луп. *Epist.* 56, 57, 58). Мы думаемъ, что монахъ, о которомъ онъ говоритъ, былъ Ратрамъ. Онъ находился въ общеніи съ этимъ послѣднимъ, какъ это видно изъ письма, которое онъ писалъ къ нему и которое сохранилось до насъ (Луп., *Epist.* 79).

⁴⁾ Ратрамъ, *Lib. De corp. et sang. Dom.* (См. *Natal. Alex.*, t VI, diss. 13).

которыя вѣрующіе принимаютъ въ Церкви, появляются ли таинственно или въ дѣйствительности, то есть, появляются ли такимъ образомъ, что въ нихъ есть нѣчто таинственное, что можетъ быть замѣчено только очами вѣры. Или же здѣсь все совершается на столько очевиднымъ образомъ, что тѣлесные глаза усматриваютъ совершающееся здѣсь столько же хорошо, какъ и глаза вѣры“.

Ратрамнъ отвѣчаетъ, что существуетъ нѣчто таинственное въ способѣ, коимъ совершается евхаристическое таинство, и что оно доступно намъ только по своимъ *акциденціямъ* или по (случайнымъ) свойствамъ (*espèces*)¹⁾. Эти свойства или видимости суть свойства и видимости хлѣба и вина, между тѣмъ, какъ субстанція, видимая только глазами вѣры, есть субстанція тѣла и крови Господней.

Ратрамнъ предлагаетъ себѣ за-тѣмъ слѣдующій второй вопросъ: „тѣло, принимаемое отъ алтаря, есть ли то самое тѣло, которое было рождено Пресвятою Дѣвою Марією и которое страдало“?

Именно по этому пункту онъ хотѣлъ опровергнуть Пасхазія-Ратберта. Ради чего онъ и дѣлаетъ утонченныя различенія, которыхъ не затрогивалъ благочестивый Корвейскій аббатъ. По Ратрамну, евхаристическое тѣло *субстанціально*, есть то же, конечно, что и тѣло, рожденное Пресвятою Дѣвою; но оно не тождественно *акцидентально*, то есть, въ отношеніи къ *формѣ*, къ *образу бытія* и къ *свойствамъ*, которыми было одарено. Онъ не отвергаетъ *реальнаго присутствія*; напротивъ, все въ его книгѣ, даже самое заглавіе, доказываетъ, что онъ и не думалъ оспаривать его; онъ положительно говоритъ, что признаетъ преступленіемъ самую мысль отрицать реальное присутствіе²⁾. Такимъ образомъ споръ вращался по вопросу, совер-

1) Слово *espèces, species*, протестанты переводятъ словомъ фигура или другими аналогичными словами. Понятно, что посредствомъ подобнаго приема можно найти много выраженій, противоположныхъ католическому догмату, въ сочиненіяхъ самыхъ православныхъ писателей. Въ особенности же ихъ легко можно найти въ книгѣ Ратрамна, въ которой онъ предположилъ себѣ разсуждать о вопросѣ столь тонкомъ.

2) Справки по этому пункту можно находить преимущественно въ №№ 9, 10 и 12 его книги. Очень удивительно, что книга Ратрамна признана еретическою

шенно второстепенному и очень маловажному въ себѣ самомъ; потому что, хотя Пасхазій-Ратбертъ и всѣ разсуждавшіе объ евхаристіи подобно ему, не дѣлали явно различеній Ратрамна, но конечно имѣли ихъ въ мысляхъ своихъ.

Книга Ратрамна надѣлала много шума, и всѣ, заявлявшіе притязаніе на какое бы то ни было глубокомысліе, пожелали высказать свое слово по возбужденному имъ вопросу. Первымъ выступилъ на это поприще Іоаннъ, по прозванію Скотъ или Эригена, потому что происходилъ изъ Шотландіи.

Это былъ человѣкъ не глубокій, но достаточно свѣдущій, съ умомъ оригинальнымъ и систематическимъ; онъ обладалъ такою способностію затемнять вопросы, о которыхъ хотѣлъ разсуждать, что въ концѣ концовъ представлялъ ихъ почти непостижимыми. Онъ любилъ углубленія (въ предметъ), что обыкновенно было лишь дѣтскими тонкостями, и думалъ что разсуждаетъ обо всемъ глубокомысленно; потому что, быть можетъ, не всегда понималъ и самъ себя.

Карлъ Лысый, наслѣдовавшій отъ Карла V и Людовика Благочестиваго любовь къ наукамъ, приблизилъ Эригену въ свой интимный кружокъ и находилъ удовольствіе въ томъ, что предла-

протестантами. Конечно въ ней можно находить много выраженій, которыми можно злоупотреблять, и это было неизбежно при разсужденіи о предметѣ, каковымъ былъ этотъ предметъ для него; но когда изслѣдуютъ самую книгу и обратятъ вниманіе на споры, которые были возбуждены въ его время; то его книга, повидимому, столь темная, представится ясною. Съ 1559 года, цензора книгъ, установленные Тридентскимъ соборомъ, помѣстили книгу Ратрамна въ число еретическихъ книгъ. Кардиналъ Перронъ высказалъ подобное же мнѣніе, и съ этихъ поръ его мнѣніе почти было повторено всѣми тѣми, которые говорили о ней. Однако же Дувскіе (Douai) богословы, въ 1571 году, нашли это сочиненіе хорошимъ, за исключеніемъ нѣкоторыхъ выраженій, которыхъ они не понимали, такъ какъ историческій вопросъ еще не былъ вполне выясненъ тогда. Въ 1655 году, Сень-Бефъ, Сорбонскій профессоръ, былъ первымъ, объявившимъ себя открыто за книгу Ратрамна. Тогда ее стали изслѣдовать нѣсколько внимательнѣе. Мабильонъ открылъ множество ложныхъ толкованій, сообщенныхъ ей протестантами въ своихъ переводахъ, и книга ученаго Корвейскаго монаха начала возвращать себѣ свои права, каковыхъ заслуживала. Писатели *Непрерывности* *отры*, не смотря на свою ученость, не имѣли правильной идеи о книгѣ Ратрамна; они не читали ее по причинѣ темноты, и не понимали яснымъ образомъ разногласія, возникшаго въ IX вѣкѣ по поводу евхаристіи. Ихъ противники: Блондель, Обертенъ и др. понимали это еще менѣе.

галъ ему причудливые вопросы, съ цѣлю получить отъ него оригинальные отвѣты, которые послѣдній всегда давалъ.

Іоаннъ Скотъ, какъ справедливо полагають, захотѣлъ превзойти Ратрамна тонкостями, и вмѣсто признанія евхаристическаго тѣла отличнымъ отъ естественнаго тѣла Іисуса Христа только по образу бытія, въ таинствѣ алтаря находилъ только *акциденціи* и *фигуры* ¹⁾).

Асцелинъ ²⁾, по преимуществу знакомящій насъ съ книгою Іоанна Скота, положительно говоритъ, что послѣдній предположилъ себѣ опровергнуть всеобщее вѣрованіе въ реальное присутствіе, но постарался скрыть свою мысль подъ покровомъ православія. Его книга была діаметрально противоположна книгѣ Пасхазія-Ратберта. Какъ только Іоаннъ Скотъ обнародовалъ ее, одинъ Флерійскій монахъ, по имени Адревальдъ, противопоставилъ ей трактатъ, извлеченный изъ сочиненій св. Отцевъ ³⁾. Вѣроятно также, что для опроверженія этой же книги и ученый Гемонъ ⁴⁾, епископъ Гальберштатскій, написалъ свой *Трактатъ о евхаристіи*, въ которомъ онъ самымъ яснымъ образомъ показалъ, что Іоаннъ Скотъ опровергаетъ догматъ реального присутствія.

Іоаннъ Скотъ, этотъ истый софистъ, имѣлъ нѣсколькихъ послѣдователей ⁵⁾; но его заблужденіе съ негодованіемъ было отвергнуто въ Франкской церкви всѣми замѣчательными людьми ⁶⁾.

¹⁾ Еретикъ Беранже признается, что книга Іоанна Скота была въ особенности вредна для него. Эта книга была осуждена въ 1050 году на соборѣ Верчельскомъ, какъ извѣщаетъ насъ объ этомъ Дюрандъ Троарискій, и была осуждена на созваніе на Римскомъ соборѣ въ 1059 году. Ученый Марка заявляетъ, что книга Іоанна Скота была та же самая, что и книга Ратрамна, и это предположеніе было усвоено учеными писателями *Непрерывности вѣры*. Но патеръ Мабильонъ и патеръ Ноэль-Александръ, изъ числѣ другихъ, доказали, что книга Ратрамна отличалась отъ книги Іоанна Скота, и что первый былъ православнымъ (См. Natal. Alex., diss. 13, t. VI; *Hist. litt. de France par les Bénédictins*, t. V, p. 338 et p. 424).

²⁾ Ancelin., Epist. ad Berengar.

³⁾ Apud D. Luc d'Acheri, *Spicileg.*, t. I, nov. edit.

⁴⁾ Тамъ-же. Гемонъ много трудился надъ св. Писаніемъ. Онъ составилъ также сокращенную церковную исторію и былъ однимъ изъ ученѣйшихъ писателей этой эпохи (См. *Hist. litt. de France*, t. V p. III и слѣд.).

⁵⁾ Hincm., *de Proedest.*, c. XXXI.

⁶⁾ Протестанты (см. *Непрерывность вѣры*) старались, и повятно почему, вы-

Мнѣніе Ратрамна въ сущности было то же, что и мнѣніе Пасхазія-Ратберта, и, отличаясь отъ него только выраженіями, было лучше принято учеными и въ частности усвоено Рабанома Мавромъ, что не мало способствовало его прославленію ¹⁾).

Письмо Рабана къ Герибальду Оксеррскому не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія о природѣ разногласія, возбужденнаго въ IX вѣкѣ по поводу книги Пасхазія-Ратберта. Его письмо къ Эгилу, Прюмскому аббату, совѣтовавшемуся съ нимъ по этому предмету, еще болѣе уясняетъ это ²⁾).

Онъ начинается въ этомъ письмѣ съ реального присутствія, какъ основнаго пункта каеолической вѣры,—пункта, который не можетъ быть отвергаемъ вѣрующими, и возстаетъ только

ставить въ благопріятномъ свѣтѣ Іоанна Скота. „Всѣ историкѣ, говорятъ они, свидѣтельствуютъ, что онъ былъ личностію великаго ума и сильнаго краснорѣчія, ученымъ, изучившимъ всю литературу, весьма святымъ священникомъ и монахомъ, аббатомъ монастыря, основаннаго королемъ. Они говорятъ даже, что на мѣстѣ, гдѣ онъ былъ убитъ, видѣнъ былъ чудесный свѣтъ, что заставило монаховъ перенести его тѣло въ большую церковь и соорудить ему почетную гробницу вблизи алтаря, съ слѣдующею эпитафіею: „Здѣсь лежитъ Іоаннъ, великій философъ, который во время своей жизни удивительнымъ образомъ обогатилъ ученіе и который наконецъ за свое мученичество сподобился войти въ царство Христа“.

Протестанты смѣшали Іоанна Скота съ Іоанномъ, аббатомъ Альтенейскимъ. Іоаннъ Скотъ никогда не былъ ни монахомъ, ни послушникомъ монастырскимъ, говорятъ ученые писатели *L'Histoire littéraire de France* (t. V, p. 418), и его надобно отличать отъ ученаго Іоанна, родомъ саксонца, котораго король Эльфридъ въ 884 году изъ Франціи призвалъ въ Англію, и который послѣ того, какъ былъ капелланомъ у этого государя, сдѣлался Альтенейскимъ аббатомъ и былъ жестоко замученъ, что побудило воздавать ему мученическія чествованія. Преимущественно же названіе *Sophista* или *мудреца*, усвоенное аббату Альтенейскому, послужило поводомъ къ смѣшенію этихъ двухъ столь различныхъ людей. Современный историкъ Ассеръ, перечисляющій ученыхъ, которыхъ Эльфридъ призвалъ въ Англію, говоритъ объ Іоаннѣ Альтенейскомъ и ничего не говоритъ объ Іоаннѣ Скотѣ. Преимущественно Ноэль-Александръ разъяснилъ эти затрудненія (t. VI, dissert. 14).

¹⁾ Изъ его письма къ Герибальду Оксеррскому очевидно, что онъ совѣтовался по этому пункту съ этимъ епископомъ и съ Эгилемъ, аббатомъ Прюмскимъ, и и усвоилъ себѣ мнѣніе Ратрамна. Такимъ образомъ, Блондель, вѣрный своей маніи, поспѣшилъ сдѣлать изъ этихъ трехъ личностей столько же враговъ реального присутствія и враговъ Пасхазія-Ратберта. Въ дѣйствительности же безцислевныя творенія Рабана наполнены самыми ясными свидѣтельствами въ пользу каеолической вѣры; и онъ не думалъ опровергать ее и въ томъ мѣстѣ, которое побудило Блонделя зачислить его въ число противниковъ Пасхазія.

²⁾ *Apud Mabill., Act., t. VI.*

противъ выраженій Пасказія. Въ частности онъ показываетъ, что Иисусъ Христосъ не страдаетъ столько разъ, сколько разъ совершается таинство. Именно въ этомъ состояло одно изъ преувеличенныхъ слѣдствій, извлеченныхъ изъ словъ Пасказія-Ратберта, и это же служить прекраснымъ показателемъ въ дѣлѣ оцѣнки евхаристическаго спора IX вѣка. Многіе преувеличивали догматъ реального присутствія до такой степени, что не допускали въ немъ ничего символическаго (*figurative*). Самые же благоразумные писатели, допуская вмѣстѣ со всѣми православными, реальное присутствіе, справедливо однако же признавали, что евхаристическое тѣло не тождественно по известнымъ свойствамъ и образу *бытія*; и его принесеніе въ жертву на алтарѣ есть символическое (*figurative*).

Въ IX вѣкѣ, споръ былъ возобновленъ Беренгаромъ, архидиакономъ анжерскимъ. Мы видѣли, что между Пасказіемъ-Ратбертомъ и его противниками дѣло шло по вопросу не о *реальномъ присутствіи*, но объ образѣ *бытія* тѣла Иисуса Христа въ евхаристіи.

Мы полагаемъ, что Пасказій-Ратбертъ усвоилъ разумный смыслъ слѣдующимъ выраженіямъ, заимствованнымъ у самыхъ уважаемыхъ отцовъ Церкви: „Тѣло Иисуса Христа въ евхаристіи есть то же, которое было рождено Пресвятою Дѣвою, которое было распято и которое воскресло“. Безъ сомнѣнія, онъ признавалъ его тѣмъ же въ отношеніи къ *бытію* (*être*), но не въ отношеніи къ *формѣ* или къ образу *бытія*. Тѣмъ не менѣе нѣкоторые его ученики, принимая эти выраженія въ строгомъ смыслѣ, утверждали, что евхаристическое тѣло и относительно *бытія* и относительно образа *бытія* было тождественно съ естественнымъ тѣломъ Иисуса Христа; были даже такіе ученики, которые доводили эту неразумную систему до послѣднихъ выводовъ и усвоили себѣ чудовищное мнѣніе о *стеркоранизмѣ* ¹⁾.

Самые ученые люди, какъ Рабанъ въ IX вѣкѣ и Гербертъ въ X, опровергали эту систему, коей нелѣпость въ очахъ простыхъ людей могла затемнять католическій догматъ; вполне вѣ-

¹⁾ Система, по которой евхаристическое тѣло Иисуса Христа, было подвержено пищеварительному процессу въ желудкѣ.

руя съ церковію въ реальное присутствіе, они основательно заявляли, что евхаристическое тѣло Іисуса Христа, будучи тождественнымъ съ Его естественнымъ тѣломъ относительно *сущности*, не было тѣмъ же тѣломъ относительно *случайныхъ* (*accidentelles*) *свойствъ* и *образа-бытія*; что оно обладаетъ тою какъ-бы духовною природою, которою будутъ одарены тѣла праведниковъ послѣ всеобщаго воскресенія; что оно даже одарено сверхъ-естественными свойствами, еще болѣе превосходными.

Въ самомъ дѣлѣ, таково было истинное ученіе, признаваемое во всѣ времена въ церкви католической.

Въ то время, какъ ученики Пасхазія-Ратберта, болѣе вѣрующіе, чѣмъ разумные, преувеличивали до нелѣпости мнѣніе этого великаго человѣка, Іоаннъ Скотъ усвоилъ себѣ систему, діаметрально противоположную и совершенно удаленную отъ истинной католической вѣры ¹⁾. Такова была всегдашняя манія Іоанна Скота вдаваться въ большія тонкости, чѣмъ кто либо другой. Онъ захотѣлъ до такой степени одухотворить тѣло Іисуса Христа, что не оставлялъ за нимъ никакой реальности, или, по крайней мѣрѣ, сводилъ къ реальности неопредѣленной и фантастической, какъ-бы къ истеченію чисто мысленному. Во имя философіи и разума Іоаннъ Скотъ опровергалъ св. Писаніе, которое утверждаетъ положительную реальность; между тѣмъ, какъ стеркоранисты, болѣе или менѣе крайніе, оспаривали у философіи и разума и самыя законныя права ихъ.

Католическій догматъ, равно далекій отъ этихъ двухъ преувеличеній, въ то же время удовлетворяетъ и божественному слову и разуму; ибо слово Іисуса Христа ясно: „Сіе есть тѣло Мое, сія есть кровь Моя“. Равнымъ образомъ и права разума уважены въ католическомъ догматѣ, здраво понимаемомъ. Въ самомъ дѣлѣ, чувства подтверждаютъ только *кажущееся*; ихъ свидѣтельство не идетъ далѣе; и только посредствомъ наведенія, которое не всегда бываетъ логичнымъ, мы, на основаніи

¹⁾ Книга Іоанна Скота утрачена. Но такъ какъ Беренгарій заявлялъ, что онъ заимствовалъ свои мнѣнія изъ книги этого философа, то мнѣнія Іоанна Скота становятся извѣстными по мнѣніямъ Беренгарія.

видимости предмета, образуемъ себѣ идею о самой *сущности* этого предмета.

Въ фактахъ естественныхъ это наведеніе часто бываетъ ошибочнымъ. Но когда божественное наставленіе, ясное и рѣшительное, предостерегаетъ насъ отъ него; то мы еще съ большимъ правомъ должны воздерживаться отъ него и довольствоваться прямымъ и простымъ принятіемъ лишь того, о чемъ свидѣлствуютъ чувства, то есть, *что кажется*, что подпадаетъ нашимъ чувствамъ. Что же касается реальности, сущности, то мы узнаемъ ее уже въ евхаристіи изъ божественнаго свидѣтельства, которое ни въ чемъ не противорѣчитъ свидѣтельству чувствъ, всегда показывающихъ лишь то, что они обязаны показывать. И никогда нельзя доказать, будто противорѣчить разуму допущеніе того, что подъ *видимостію*, признаваемою нашими чувствами, не можетъ находиться сущность, помимо той, которую мы склонны находить на основаніи заключеній, въ случаяхъ обыкновенныхъ.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія философіи, какъ и съ точки зрѣнія вѣры, Іоаннъ Скотъ впалъ въ заблужденіе. Онъ не имѣлъ послѣдователей до XI вѣка. Самая книга его была почти забыта, пока Беренгарій не извлекъ ея изъ пыли и не усвоилъ себѣ еретическія мнѣнія, развитыя въ ней ¹⁾.

Беренгарій, бывшій первоначально воспитанникомъ Турскимъ, сдѣлался архидіакономъ Анжерской церкви. Онъ обладалъ положительными знаніями; но, если мы повѣримъ его противникамъ ²⁾, то на основаніи этихъ знаній, онъ простиралъ свои притязанія слишкомъ далеко. Онъ представлялъ изъ себя чело-вѣка необыкновеннаго, и въ его образѣ жизни было много тщеславнаго. Онъ выступалъ съ напускною важностію, говорилъ напыщенно и почти всегда имѣлъ голову опущенную въ свой (монашескій) капюшонъ, чтобы представляться отдающимъ глубокимъ размысленіямъ. При этомъ его характеръ былъ

¹⁾ Нѣкоторые писатели, въ числѣ ихъ патеръ Мабильонъ и аббатъ Пизюке, заявляютъ, что Беренгарій вѣривъ въ реальное присутствіе и только отвергалъ пресуществленіе. Мы думаемъ, что эти писатели ошибаются и что Беренгарій держался мнѣній, принятыхъ позже Кальвиномъ и его послѣдователями.

²⁾ Guitmond, Cont. Berengar. lib. I.

очень мягкимъ и онъ обладалъ краснорѣчіемъ вкрадчивымъ; по своимъ же правамъ онъ былъ безупречнымъ; и только высокое уваженіе, питаемое имъ къ своимъ знаніямъ, дѣлало его до такой степени упрямымъ въ своихъ мнѣніяхъ, что тайно онъ держался ихъ даже тогда, когда принужденъ былъ публично отказаться отъ нихъ.

Беренгарій, получивши образованіе у Фүльберта Шартрскаго, поселился въ Турѣ, коего школу сдѣлалъ самою славною во Франціи. Послѣ изученія грамматики и философіи, онъ вдался въ обширную область библейскаго экзегезиса ¹⁾. Онъ внесъ въ изученіе священныхъ книгъ не знанія филологическія и историческія, необходимыя для проникновенія въ ихъ смыслъ, а только діалектическія тонкости, которыя могли привести его къ ошибочнымъ системамъ. Это и случилось съ нимъ. Такъ какъ въ своихъ библейскихъ трудахъ онъ старался только находить новыя объясненія, не обращая вниманія на толкованія традиціонныя, которыя одни могли имѣть неопровержимую силу: то онъ не долго оставался въ истинѣ.

Беренгарій читалъ книги Іоанна Скота, коего тонкій умъ имѣлъ много аналогичнаго съ его собственнымъ умомъ; въ частности онъ прочиталъ его книгу объ евхаристіи, и такъ какъ никто не усвоялъ себѣ ея странныхъ заключеній, то это для Беренгарія было достаточною причиною принять ихъ, и онъ рѣшился распространять ихъ. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы толковать евангельскія слова относительно евхаристіи согласно съ общимъ христіанскимъ преданіемъ, онъ захотѣлъ видѣть въ этомъ таинствѣ только простой образъ, или чисто мысленное присутствіе.

Беренгарій прежде всего сообщилъ свою систему несчастнымъ школьникамъ, которыхъ онъ воспитывалъ и которыхъ привязалъ къ себѣ своими либеральными мнѣніями; за-тѣмъ онъ послалъ этихъ учениковъ проповѣдывать свое ученіе въ различныя школы Франціи.

Начальникъ Бекской школы, Ланфранкъ, узнавши такимъ образомъ, что Беренгарій учитъ заблужденіямъ Іоанна Скота о

¹⁾ Guitmond, loc. cit.

евхаристіи, постарался защитить въ своей школѣ католическое вѣрованіе. Беренгарій, тоже узнавши объ этомъ, обратился къ Ланфранку съ вызовомъ на состязаніе на богословской почвѣ, на которой онъ считалъ себя сильнымъ.

„Братъ Ланфранкъ, писалъ онъ ¹⁾, Энгельрамнъ Шартрскій увѣдомилъ меня, что вы не одобряете и признаете еретическимъ мнѣніе Іоанна Скота относительно таинства алтаря, на сколько оно противоположно мнѣнію Пасхазія, которое вы одобряете. Братъ, если это такъ, то я скажу вамъ откровенно, что это не достойно васъ; ибо вы не лишены разума: очевидно, что ни вы, ни ваши ученики еще недостаточно познакомились съ св. Писаніемъ. Хотя и самъ я не весьма знакомъ съ нимъ, тѣмъ не менѣе я желалъ бы, если это возможно, войти съ вами въ собесѣдованіе по этому пункту при такихъ судьяхъ и такихъ слушателяхъ, какихъ вы пожелаете. Въ ожиданіи этого, обратите вниманіе на слѣдующее: если вы считаете еретикомъ Іоанна Скота, ученіе котораго я одобряю, то вы должны приложить это же названіе Амвросію, Іерониму и Августину, не говоря уже о многихъ другихъ“.

Ланфранкъ долженъ былъ получить это письмо въ моментъ, когда отправлялся на соборъ, созванный папою Львомъ IX и происходившій въ Латеранской церкви. Поэтому онъ не отвѣчалъ Беренгарію, который, не зная объ его отъѣздѣ, написалъ ему второе письмо, въ которомъ выражалъ свое торжество, какъ будто онъ уже принудилъ Ланфранка принять его мнѣнія. Его тщеславіе подало, безъ сомнѣнія, ему мысль, что ученый Бекскій пріоръ уклонился отъ его вызова.

Человѣкъ, доставившій это письмо ²⁾, не заставши уже Ланфранка, передалъ его клирикамъ, которые, прочитавши его, подумали, что начальникъ Бекской школы и въ самомъ дѣлѣ усвоилъ себѣ неправославныя мнѣнія Іоанна Скота; поэтому они возымѣли нѣкоторое сомнѣніе въ чистотѣ его вѣры и ото-слали въ Римскій соборъ присланное ему письмо.

Можно думать, что діаконъ Петръ имѣлъ въ виду за-

¹⁾ Epist. Bereng. ad Lanf.—Ap. Labb. et Cossart. t. IX, pag. 1054.

²⁾ Lanf., lib. de corp. et sang. Domini, adv. Bereng., c. 4.

блужденіе Беренгарія, когда на Реймскомъ соборѣ упомянулъ о нѣкоторыхъ ересяхъ, принятыхъ во Франціи; безъ сомнѣнія, этимъ занялись бы тогда же, если бы Гугъ Ланжерскій, первый противникъ Беренгарія, не оставилъ собора изъ опасенія быть осужденнымъ за симонію. Этотъ епископъ, присутствуя на Римскомъ соборѣ, могъ выяснитъ епископамъ подлинныя мнѣнія Беренгарія, противъ котораго онъ счелъ себя обязаннымъ обнародовать книгу ¹⁾ въ защиту католическаго догмата. Беренгарій былъ осужденъ и позванъ къ отвѣту на соборѣ Верчельскій, который назначенъ былъ на осень 1050 года. Такъ какъ письмо, адресованное Беренгаріемъ къ Ланфранку, могло возбуждать сомнѣніе относительно вѣры послѣдняго, то папа приказалъ ему изложить свои мысли. Онъ сдѣлалъ это столь яснымъ и столь точнымъ образомъ, что соборъ былъ удовлетворенъ. Въ виду же того, что Ланфранкъ вполне зналъ мнѣнія Беренгарія, папа оставилъ его при себѣ до собора Верчельскаго.

Беренгарій въ то время, когда его осуждали въ Римѣ, объѣзжалъ Нормандію ²⁾, съ цѣлію распространенія своихъ заблужденій. Не получая отвѣта отъ Ланфранка, онъ, безъ сомнѣнія, подумалъ, что съ нимъ бояться вступать въ диспутъ или же съ нимъ согласны. Есть вѣроятность, что онъ прибылъ въ Бекъ, откуда, не заставши Ланфранка, посѣтилъ новый монастырь Преоскій (Préaux), гдѣ аббатъ Ансфоа пришелъ въ ужасъ отъ его ученія. Отсюда онъ отправился во дворецъ Вильгельма, Нормандскаго герцога. Вильгельмъ не имѣлъ никакихъ притязаній на знакомство съ богословіемъ; но такъ какъ вопросъ былъ очень серьезенъ, то онъ созвалъ всѣхъ ученыхъ изъ своего герцогства въ Бріонъ, для диспута съ Беренгаріемъ.

Ланфранка не было здѣсь во время спора съ его антагонистомъ; но два его ученика, Асцелинъ и Вильгельмъ, достойно

¹⁾ Lant., loc. cit.—Vid. etiam Mabillon, praefat. in Saecul. VI, Bened.,—Книга Гуга Лангскаго находится между книгами Ланфранка, edit. de D. Luc d'Acheri, append. p. 68.

²⁾ Durand. Troarn. lib. de corp. et sang. Christi, pars 9.—Inter Op Lanf. append. p. 106.

заняли его мѣсто; и съ такою силою спорили съ Беренгаріемъ, что онъ принужденъ былъ сознаться, что книга Іоанна Скота содержитъ заблужденія и что онъ не прочиталъ ее вполнѣ.

Изъ этого собесѣдованія, гдѣ его гордость такъ сильно пострадала, онъ вышелъ сконфуженнымъ, а въ Шартрѣ онъ узналъ объ осужденіи своего ученія на Римскомъ соборѣ и о своемъ вызовѣ къ отвѣту на Верчельскомъ соборѣ. Когда онъ прибылъ въ Шартръ, тамъ уже знали о его поражении въ Брионѣ и объ его осужденіи. Его коварно спрашивали объ этомъ, и онъ удалился изъ города до такой степени раздраженнымъ, что писалъ письма къ своимъ друзьямъ, исполненные самыхъ жестокихъ ругательствъ въ отношеніи къ папѣ и къ его собору.

Однако онъ послалъ въ Верчель двухъ своихъ наиболѣе даровитыхъ учениковъ, которые бы защищали его тамъ. А чтобы уничтожить досадный эффектъ, произведенный молвою о его поражении въ Брионѣ, онъ обнародовалъ мнимый отчетъ о своемъ собесѣдованіи, въ формѣ письма къ Асцелину, одному изъ своихъ противниковъ.

„Прибывши къ вамъ, говоритъ онъ ¹⁾, я рѣшился ни съ кѣмъ не спорить объ евхаристіи; и моимъ единственнымъ желаніемъ было, обратиться къ епископамъ, которыхъ я искалъ. Вотъ почему я почти ничего не сказалъ на собесѣдованіи, гдѣ вы не по праву присутствовали“.

Въ этомъ унижительномъ вступленіи уже нельзя видѣть мужественнаго борца, который вызывалъ Ланфранка на бой съ такимъ высокомѣріемъ.

„По этой же причинѣ, продолжаетъ онъ, я не хотѣлъ слишкомъ сильно возставать противъ слѣдующаго предосудительнаго и нечестиваго положенія Вильгельма: *на Пасху каждый чело-вѣкъ долженъ приступать къ трапезѣ Господней*“.

„Переходя же къ тому, что побуждаетъ меня писать это письмо, такъ это есть мое освѣдомленіе, что Вильгельмъ тщеславится, будто заставилъ меня признать, что Іоаннъ Скотъ былъ еретикомъ. Можете ли вы понять, до какой степени

¹⁾ Epist. Berengar. ad Ascelin., inter ap. Lanfranc., not. p. 24, edit. d'Acheri.

не разумно и нечестиво трактовать подобнымъ образомъ этого ученаго! Только одинъ Пасхазій, знайте это хорошо, воображалъ, будто субстанція хлѣба совершенно исчезаетъ въ таинствѣ тѣла Господня; если вы думаете согласно съ нимъ, то ваше мнѣніе столько же противорѣчитъ здравому смыслу, какъ и ученію Евангелія и апостоловъ. Но вотъ все то, что я сказалъ объ Іоаннѣ Скотѣ во время собесѣдованія: объявивши, что я не читалъ всѣхъ его сочиненій, я сказалъ однако же, что могу доказать, что онъ былъ каѳоликомъ на основаніи того, что я прочиталъ у него; и это же я могъ бы доказать на основаніи твореній св. отцевъ, на которыхъ я указывалъ въ моемъ письмѣ къ Ланфранку, гдѣ я заявилъ, что надобно признать еретиками этихъ отцевъ, коль скоро это названіе усвояютъ Іоанну Скоту. Я присовокупилъ, что если въ его сочиненіяхъ найдутъ нѣчто неточное, то я безъ труда осужу это. Я говорилъ искренно, и я не хотѣлъ входить въ препирательство объ этомъ.

„Что же касается Вильгельма, то онъ спрашивалъ меня, держусь ли я слѣдующихъ двухъ, приписываемыхъ мнѣ положеній: 1) слова освященія доказываютъ, что субстанція хлѣба остается въ евхаристіи; 2) пастырскій жезлъ не служитъ символомъ попеченія о душахъ, вѣранныхъ тѣмъ, которые носятъ его. Я никогда не высказывалъ этого втораго положенія; что же касается перваго, то вы можете припомнить, что я доказалъ его столь ясно, что послѣдній школьникъ, способный мало-мальски понимать значеніе словъ, могъ бы понять меня и повторить предъ другими мои доказательства“.

Именно по отношеніи къ этому послѣднему пункту, Беренгарій приведенъ былъ въ замѣшательство; и онъ говоритъ съ такимъ апломбомъ лишь изъ желанія обмануть другихъ, которые захотѣли бы повѣрить ему на слово.

Асцелинъ не оставилъ безъ отвѣта письма Беренгарія и возстановилъ истину относительно всего того, что происходило на собесѣдованіи ¹⁾. Въ частности онъ упрекаетъ его въ искаженіи положенія Вильгельма объ обязательности всѣмъ вѣрующимъ причащаться на Пасху; ибо Вильгельмъ присоеди-

¹⁾ Epist. Ascelini ad Bereng.; inter Op. Lanf. not. p. 24.

нилъ къ этому слѣдующее условіе: если только по причинѣ своихъ грѣховъ они не признають себя недостойными участвовать въ столь спасительной трапезѣ; и никто не долженъ уклоняться отъ ней самовольно, а только по приказанію своего духовника“.

Надобно замѣтить согласіе этого ученія съ тѣмъ ученіемъ, которое позже было опредѣлено на соборѣ Латеранскомъ, при Иннокентіи III. Преступленія и безпорядки, огорчавшіе западную церковь, уничтожили постепенно благочистивое обыкновение, по которому вѣрующіе каждое воскресенье участвовали въ евхаристической трапезѣ. Уже въ IX вѣкѣ вынуждены были установить обязательность этого участія, на что прежніе вѣрующіе смотрѣли, какъ на милость; тогда признали обязательнымъ причащеніе три раза въ году: на Пасху, Пятидесятницу и на Рождество. Въ IX вѣкѣ, эта обязательность ограничивалась уже только Пасхою; и уже находились люди, которые, подобно Беренгарію, не хотѣли подчиняться ей. Такъ какъ въ эту эпоху не существовало положительнаго опредѣленія по этому пункту на Западѣ, то люди равнодушные держались этого свободомысленнаго мнѣнія; и вотъ почему, безъ сомнѣнія, въ началѣ XIII столѣтія Латеранскій соборъ издалъ это опредѣленіе, которое остается въ силѣ и до сихъ поръ и которое было только освященіемъ обыкновения, уже давно существовавшаго въ практикѣ, какъ это открывается изъ письма Асцелина.

Этотъ писатель, опровергнувши изложеніе Беренгарія относительно собесѣдованія въ Бріонѣ, говоритъ ему въ концѣ: „Стыдитесь защищать книгу, которая была осуждена на полномъ соборѣ Верчельскомъ, гдѣ и вы были обличены въ ересь“.

Соборъ Верчельскій ¹⁾ дѣйствительно былъ созванъ въ эпоху, назначенную папою. На немъ книга Іоанна Скота была прочитана и единодушно осуждена, а ученики Беренгарія были приведены въ смущеніе при первыхъ словахъ, которыя хотѣли произнести въ защиту своего учителя.

Ересь Беренгарія надѣлала много шума во Франціи. Этотъ

¹⁾ Lanfranc., lib. de corp. et sang. Domini adv. Berengar., c. 4.

еретикъ работалъ тайно для умноженія числа своихъ послѣдователей, и его приверженцы съ этою цѣлію обошли всѣ главныя школы. Они сдѣлали нѣсколько попытокъ въ Ліежѣ, но встрѣтили въ этомъ городѣ бдительныхъ стражей вѣры, каковы были: епископъ Деодунъ, начальникъ школы Адельманъ и начальникъ школы Госехинъ, который съ энергіею указывалъ на распространеніе заблужденія.

„Откройте глаза, говорилъ онъ ¹⁾, и посмотрите на пагубныя догматы, на ложныя мнѣнія, исходящія изъ Турской академіи, гдѣ предсѣдательствуетъ Беренгарій, этотъ апостоль сатаны! Посмотрите на змѣевъ, выползшихъ изъ пещеры этого новаго Вавилона. Люди, опьяненные новымъ виномъ или лучше — этимъ еретическимъ ядомъ идутъ по пути къ новому оскверненію святыни и даютъ св. Писанію смыслъ, противный вѣрѣ. Они говорятъ, страшно слышать это! будто божественное таинство, совершающееся на нашихъ жертвенникахъ, содержитъ только тѣнь, а не истину. Они проповѣдуютъ это заблужденіе съ такимъ искусствомъ, что обольщаютъ огромное число странствующихъ клириковъ, коихъ простоту или обманываютъ или любопытство раздражаютъ. Эти нововводители указываютъ имъ на внѣшность св. Писанія, какъ на единственный путь, ведущій ихъ въ чертогъ мудрости, какъ на прямую дорогу, приводящую ихъ ко вратамъ спасенія. Но коль скоро они вступаютъ на этотъ путь, они окружаютъ ихъ сѣтями своей софистической философіи и своими коварными силлогизмами удаляютъ ихъ отъ спасительнаго пути и низвергаютъ въ пропасть“.

Главнымъ послѣдователемъ Беренгарія былъ Евсевій Брунонъ, епископъ Ангрскій. Прочіе епископы были встревожены успѣхами ереси и, въ согласіи съ вельможами, совѣтовали королю Генриху созвать соборъ въ Парижѣ. Сами еретики требовали этого ²⁾; вотъ почему Генрихъ созвалъ этотъ соборъ 16 октября 1050 года.

Деодунъ, епископъ Ліежскій, узнавъ, что долженъ быть созванъ соборъ, писалъ о немъ королю Генриху. „Распространи-

¹⁾ Ap. Mabillon Analect.

²⁾ По крайней мѣрѣ, это говоритъ Деодунъ въ нижеприведенномъ письмѣ.

лась молва, говоритъ онъ ¹⁾, по всей Германіи, что Брунонь, епископъ Ангрскій, и Беренгарій Турскій возобновляютъ древнія ереси, заявляя, что тѣло Господне не есть дѣйствительное тѣло, но тѣнь и чистый образъ (*figure*); отвергаютъ также законное супружество и крещеніе дѣтей ²⁾. Распространилась также молва, что ваша ревность къ церкви внушила вамъ созваніе собора для публичнаго пораженія и для освобожденія отъ этой заразы вашего славнаго царства. Этотъ проектъ достоинъ славнаго короля, и дай Богъ, чтобы вы могли его осуществить и наказать, какъ того заслуживаютъ, виновниковъ богохульствъ! Однако мы не думаемъ, чтобы вы могли достигнуть этого на вашемъ соборѣ; потому что Брунонь есть епископъ и можетъ быть осужденъ только папою. Вотъ что печалитъ насъ, насъ вѣрныхъ чадъ церкви; мы боимся, что выслушавши еретиковъ на вашемъ соборѣ, вы не сможете наказать ихъ; а отсюда произойдетъ великій соблазнъ для народа, который подумаетъ, что на соборѣ не смогли опровергнуть еретиковъ. Просимъ ваше величество не обращать вниманія на домогательства еретиковъ, ибо они требуютъ собора потому, что признаютъ себя обезопасенными отъ наказанія. Поэтому позаботьтесь предварительно авторизовать вашъ соборъ посредствомъ папы, или лучше, остерегитесь требовать разъясненій отъ сектантовъ; надобно стремиться только къ тому, чтобы наказать ихъ. Еретиковъ надобно выслушивать только тогда, когда вопросы еще не изслѣдованы; но теперь, какая надобность собору въ выясненіи вопросовъ, такъ хорошо опредѣленныхъ соборами и отцами?

Деодуніъ, приведши многія мѣста изъ св. Кирилла, св. Амвросія и блаженнаго Августина о реальномъ присутствіи, заключаетъ слѣдующимъ образомъ:

„Поэтому мы думаемъ, что на Брунона и Беренгарія надобно смотрѣть, какъ на еретиковъ уже осужденныхъ. Вы можете разсуждать съ своими и нашими епископами, съ императоромъ, вашимъ другомъ, и съ папою только о наказаніи, котораго еретики заслуживаютъ“.

¹⁾ Epist. Deoduin; ap. Mabill. analect.

²⁾ Гвимоуъ, одинъ изъ противниковъ Беренгарія, извѣщаетъ насъ также, что этотъ еретикъ отвергалъ бракъ и крещеніе дѣтей.

Замѣчательны эти послѣднія слова. По воззрѣнію Деодуина, ересь возстаетъ противъ христіанскаго государства; и всѣ представители власти должны способствовать искорененію позорнаго заблужденія, которое угрожаетъ его единству.

Генрихъ не счелъ себя обязаннымъ принять во вниманіе письмо епископа Ліежскаго и соборъ былъ созванъ въ назначенную эпоху ¹⁾. На немъ собралось большое число епископовъ, клириковъ и вельможъ. На немъ присутствовалъ и самъ король. Беренгарій, вмѣсто того, чтобы явиться сюда, согласно съ полученнымъ имъ приказаніемъ, ушелъ въ Ангръ къ Брунону, своему покровителю. Тѣмъ не менѣе на соборѣ произвели разслѣдованіе его дѣла. Изембертъ, епископъ Орлеанскій, засѣдавшій на Римскомъ соборѣ, гдѣ Беренгарій былъ осужденъ въ первый разъ, предъявилъ длинное письмо еретика: „Позвольте, сказалъ онъ епископамъ, мнѣ прочесть это письмо. Оно написано не ко мнѣ; но я его перехватилъ и отнялъ силою у разносчика, который долженъ былъ доставить его одному изъ друзей еретика, по имени Павлу“. Полагаютъ, что это былъ Павлинъ, первенствовавшій въ капитулѣ Мецкомъ. Письмо это было прочитано, но отцы собора до того приходили въ соблазнъ отъ него, что чтеніе много разъ было прерываемо для выраженія ихъ негодованія. Единодушно осудили Беренгарія, его преверженцевъ и книгу Іоанна Скота, откуда они извлекали свои заблужденія. Было объявлено наконецъ, что если Беренгарій и его послѣдователи не отрекутся, то вся Французская армія, имѣя во главѣ своей духовенство, облеченное въ священническія одѣянія, выступитъ противъ нихъ, окружитъ ихъ, въ какой бы мѣстности они ни находились, и предастъ ихъ смерти.

Согласно съ общимъ мнѣніемъ, ересь эта была политическимъ преступленіемъ.

Такъ какъ аббатство св. Мартина было леномъ, зависѣвшимъ отъ короля, въ которомъ онъ даже имѣлъ титулъ аббата; то Беренгарій, въ качествѣ каноника этого аббатства, былъ непосредственно подчиненъ ему. Поэтому Генрихъ, послѣ Парижскаго собора, лишилъ его доходовъ, на которые онъ имѣлъ право въ имуществѣхъ аббатства. Беренгарій,

¹⁾ Durand. Troarn. Lib. de Corpore Christi, pars 9.—Inter op. Lanfranc. append.

болѣе сожалѣвшій о потерѣ своего дохода, чѣмъ объ уtratъ своей вѣры, писалъ къ аббату Рипару, своему другу, ходатайствовать предъ королемъ въ его пользу ¹⁾ и просилъ его сказать королю, что онъ готовъ представить доказательства на то, что Іоаннъ Скотъ несправедливо былъ осужденъ въ Верчелѣ. „Король, присовокупляетъ онъ, долженъ знать, что Іоаннъ Скотъ писалъ только по просьбѣ Карла Лысаго, его предшественника, столь ревностнаго къ религіи. Изъ опасенія, чтобы заблужденія людей грубыхъ и невѣжественныхъ этого времени не побороли истину, онъ обязалъ этого ученаго челоуѣка выбрать изъ св. Писанія все, чѣмъ можно было бы ихъ образумить“.

Іоаннъ Скотъ дѣйствительно писалъ по приказанію Карла Лысаго; это однако же не можетъ служить доказательствомъ, чтобы книга его была очень православною.

Беренгарій обращался также къ ходатайству казначея Сенъ-Мартенскаго аббатства. „Если будете имѣть случай, говорилъ онъ ему ²⁾, разговаривать съ королемъ, то будьте такъ добры замолвите предъ нимъ слово въ мою пользу, чтобы пробудить его щедрость, его совѣсть, его сострадательность, и вознаградить меня какою-либо щедротою за причиненные имъ мнѣ убытки,—мнѣ, клирику его церкви“.

Можно думать также, что онъ домогался покровительства Фролланда, епископа Санлійскаго; по крайней мѣрѣ, этотъ епископъ достигъ того, что увѣрилъ короля, что Беренгарій добродѣтельный священникъ, котораго преслѣдовали только изъ зависти къ его достоинствамъ. Фроландъ увѣдомилъ Беренгарія объ успѣхѣ, который онъ имѣлъ предъ королемъ; и такъ какъ онъ былъ боленъ въ то время, когда писалъ, то поручалъ себя его молитвамъ. Фроландъ не былъ, безъ сомнѣнія, приверженцемъ заблужденій Беренгарія; есть вѣроятіе, что его уваженіе къ личности этого еретика побуждало его истолковывать благосклоннымъ образомъ предосудительныя его мнѣнія ³⁾. Какъ бы то ни было, но его заступничество предъ королемъ было причиною того, что опредѣленіе Парижскаго собора не было

¹⁾ Epist. Berengar.; ap. D'Acheri spicileg. nov. edit., t. III, p. 400.

²⁾ Ap. Mabill. praef. in saecul. IV Bened.

³⁾ Ap. D'Acheri spicileg. t. III, p. 399.

приведено въ исполненіе. Тѣмъ не менѣ Беренгарій былъ лишенъ своего званія каноника, и уже его другъ, епископъ Анжерскій, послѣ довольно продолжительнаго времени, сдѣлалъ его архидіакономъ своей церкви ¹⁾).

Безъ сомнѣнія, около этого времени Беренгарій получилъ письмо отъ Адельмана, начальника Льежской школы, ставшаго за-тѣмъ епископомъ Бресскимъ. Во имя ихъ старинной дружбы и ихъ уважаемаго учителя Фульберта, онъ заклиналъ его въ своемъ письмѣ не возмущать церковь проповѣданіемъ гнусной ереси.

„Я называю васъ своимъ братомъ, говорить онъ ему, ²⁾ хотя вы моложе меня; и называю васъ такъ ради пріятной дружественности, въ которой мы жили въ Шартрѣ, въ школѣ нашего уважаемаго *Сократа*. Платонъ благодарилъ природу за то, что былъ рожденъ во времена своего Сократа, а мы еще съ большимъ правомъ можемъ хвалиться нашимъ Сократомъ, этимъ столь искреннимъ христіаниномъ, каеоликомъ, который опытно доказалъ намъ свою мудрость, свою святую жизнь, свое спасительное ученіе, и который, безъ сомнѣнія, теперь молится Господу за насъ. Онъ конечно помнитъ о насъ; онъ и теперь закликаетъ насъ идти, по примѣру св. отцевъ, во святой градъ, гдѣ обитаетъ теперь самъ,—не позволяя блуждать по распутіямъ заблужденія. Не припоминаете ли вы тѣхъ трогательныхъ бесѣдъ, которыя онъ велъ съ нами, въ своемъ маленькомъ саду, вблизи часовни; этихъ сладостныхъ слезъ, которыя онъ проливалъ, разговаривая съ нами и которыя исторгались его вѣрою и его нѣжностію къ намъ? Мой возлюбленный братъ, да предохранитъ васъ Господь вступать на тѣ темныя распутія, на которыя указывалъ намъ нашъ отецъ Фульбертъ! Пусть онъ сдѣлаетъ живыми тѣхъ, которые повсюду разглашаютъ, что вы отдѣлились отъ церкви и держитесь противныхъ каеолической вѣрѣ мыслей касательно тѣла и крови Господа, ежедневно приносимыхъ на алтарѣ, по всей землѣ. Они объявляютъ, что вы говорите, что не есть истинное

¹⁾ Онъ имѣлъ уже этотъ титулъ въ 1040 г., когда присутствовалъ при освященіи церкви въ Вандомѣ. См. Mabill. praefat. in saecul. VI Bened.

²⁾ Biblioth. P.P., t. XXIII.

тѣло и истинная кровь Іисуса Христа то, что приносится на алтарь, а только образъ и подобіе.

„Услышавши два года тому вѣсти о васъ, я рѣшился написать вамъ и спросить васъ самихъ, такъ ли это? Но такъ какъ вашъ другъ Павлинъ, первенствующій въ Мецкомъ капитулѣ, нѣсколько болѣе близокъ къ вамъ, то я просилъ его озаботиться этимъ и онъ общалъ мнѣ это. До сихъ поръ онъ ничего не сдѣлалъ, но Богъ даровалъ мнѣ другой случай писать къ вамъ. Итакъ я заклинаю васъ милосердіемъ Божиимъ и памятью нашего дорогаго друга не возмущать мира католической церкви, изъ за котораго боролись столько тысячъ мучениковъ и столько святыхъ учителей, и которые такъ хорошо защищали его, что всѣ еретики оказались посрамленными“.

Адельманъ излагаетъ за-тѣмъ католическую вѣру касательно евхаристіи, на основаніи словъ св. Писанія.

Въ Ліежѣ полагали, какъ свидѣтельствуетъ письмо Деодуина, что Беренгарій отрицалъ вѣрованіе въ реальность евхаристическаго тѣла Іисуса Христа потому, что думалъ, вмѣстѣ съ древними гностиками, будто Спаситель имѣлъ тѣло только фантастическое и чисто кажущееся. Таковымъ не было мнѣніе Беренгарія. Онъ допускалъ, что Іисусъ Христосъ имѣлъ истинное тѣло и что евхаристическое тѣло было *истиннымъ* въ томъ смыслѣ, что оно не было фантастическимъ; но онъ не допускалъ, чтобы это истинное тѣло было *реально* подѣ евхаристическою видимостію, онъ признавалъ его только *умопостижимымъ* (*intelligible*) образомъ, какъ говорилъ Гугъ Лангрскій ¹⁾. Въ этомъ именно смыслѣ онъ отвѣчалъ Адельману. Послѣ увѣренія въ чистотѣ своей вѣры, онъ присовокупляетъ ²⁾:

„Вы слышали рассказы, будто я не допускаю въ евхаристіи истиннаго тѣла и истинной крови Іисуса Христа. Знайте, что я всегда былъ далекъ отъ манихейскихъ мнѣній. Допуская, что нѣчто можетъ сдѣлаться тѣломъ и кровью Іисуса Христа,

¹⁾ Hug. Lingon. Tract. de corp. et sang. Dom. cont. Bèr. inter op. Lanf. append.

²⁾ Ap. Mabill. praefat. in saecul. IV. Bened. part. 2 § 38. Мы не знаемъ, почему патеръ Мабильонъ не признаетъ этого письма отвѣтомъ на письмо Адельмана и почему говоритъ по поводу этого отвѣта (loc. cit., § 20): *Quae epistola ad nos non pervenit*. Письмо Беренгарія къ Адельману, которое онъ приводитъ далѣе, намъ представляется этимъ отвѣтомъ.

я по необходимости долженъ допустить, что это есть истинное тѣло, ибо Іисусъ Христосъ имѣлъ тѣло человѣческое, а не фантастическое, какъ думали еретики. Я говорю, что, по учению св. Писанія, хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровью Іисуса Христа; слѣдовательно, я не могу отрицать, чтобы послѣ освященія хлѣбъ и вино не были для *тѣры* и для *разума* истиннымъ тѣломъ и истинною кровью Іисуса Христа“.

Эти слова, повидимому столь правильныя, содержатъ однако же полную ересь Беренгарія. Если бы онъ былъ каеоликомъ, то не сказалъ бы, что хлѣбъ и вино суть тѣло и кровь Іисуса Христа, что ложно; но сказалъ бы, что тѣло и кровь реально существуютъ подъ евхаристическою видимою; и поелику, по его учению, хлѣбъ и вино существуютъ субстанціально въ таинствѣ алтаря, то хлѣбъ и вино лишь *представляютъ* вѣрѣ и разуму истинное тѣло и истинную кровь Іисуса Христа. Беренгарій любилъ пользоваться двусмысленными выраженіями, чтобы скрыть свои подлинныя мысли предъ тѣми, которыхъ онъ не могъ считать въ числѣ своихъ послѣдователей ¹⁾).

Послѣ осужденія папою и западными епископами мнѣніи Іоанна Скота, книгу Пахазія-Ратберта признали православною. Но вскорѣ ее истолковали въ крайнемъ смыслѣ и впади въ то, что можно назвать *евхаристическимъ матеріализмомъ*.

Оппозиція, встрѣченная Беренгаріемъ, переродилась въ фанатическую реакцію. Матеріализмъ реального присутствія простерся такъ далеко, что если обратить вниманіе на мелочные вопросы, возбужденные огромнымъ числомъ западныхъ богослововъ: то можно утверждать, что впади въ систему столько же грубую, какъ и безразсудную, извѣстную въ средніе вѣка подъ именемъ *стеркоранизма*. Мы даже не хотимъ указывать на вопросы, рѣшаемые этими богословами; мы довольствуемся лишь указаніемъ на самое серьезное и самое приличное *практическое* твореніе, обнародованное по этому предмету: *Трактатъ о святыхъ тайнахъ* Коллета. Тамъ можно находить подробности,

¹⁾ Писатели, полагавшіе, что Беренгарій допускалъ реальное присутствіе, потому что любилъ пользоваться словами: *истинное тѣло Господне*, не обратили вниманія на неосновательный упрекъ, по которому его признавали допускающимъ, подобно гностикамъ, лишь фантастическое тѣло. Беренгарій защищается отъ этого упрека, но это еще не значитъ, что онъ допускалъ реальность.

которыя выясняютъ идею вопросовъ, рѣшаемыхъ въ сочиненіяхъ менѣе серьезныхъ и менѣе умѣренныхъ.

Римская церковь отдалась направленію, сообщенному ей реакціоннымъ противъ ереси движеніемъ; и ея ученіе въ реальное присутствіе преобразовалось мало по малу въ матеріализмъ, столько же противоположный истинному ученію, какъ и ложному спиритуализму протестантовъ.

Нагляднымъ и неопровержимымъ доказательствомъ этого служить культъ, воздаваемый ею Евхаристіи. Этотъ культъ имѣетъ объектомъ своимъ исключительно *тѣло Христа*.

Какъ мы уже доказали, говоря о культѣ Священнаго Сердца, нельзя, не впадая въ несторіанство, вводить культъ одной изъ двухъ природъ Іисуса Христа; ибо (такимъ образомъ) превращаютъ эту природу въ *личность*. Согласно съ древнимъ католическимъ ученіемъ, *Лице* Іисуса Христа достойно покланяемо, ибо это Лице божественно; но нельзя въ отдѣльности вводить культъ божественной природѣ Іисуса Христа; и нельзя дѣлать этого, не отдѣляя этой природы отъ природы Бога Отца и Духа Святаго; и слѣдовательно, не отвергая въ Богѣ единства природы и сущности.

Равнымъ образомъ, и человѣческая природа Іисуса Христа не должна быть объектомъ отдѣльнаго культа. Когда эту природу отдѣляютъ отъ природы божественной, тогда въ ней остается одинъ лишь человѣческій объектъ, который не имѣетъ никакого права на культъ. Даже болѣе, тогда превращаютъ эту природу въ личность и допускаютъ, если не открыто, то, по логическому ходу мыслей, два лица во Іисусѣ Христѣ, что ведетъ къ несторіанству.

Поэтому, на какомъ основаніи Римская церковь могла увлечься заблужденіями, преобразовавшимися въ отдѣльный культъ, воздаваемый ею Сердцу Іисуса и *евхаристическому тѣлу*?—Надобно хорошо помнить, что праздникъ, установленный въ духѣ реакціи противъ Беренгаріевой системы, собственно есть праздникъ *Тѣла Христа*. Именно это литургическое значеніе принадлежитъ празднику, какъ это можно видѣть изъ *Римскаго богослужебника* (*Missel romain*). Различныя другія опредѣленія, усвояемая этому празднику среди различныхъ народовъ, не будучи болѣе точными въ себѣ самихъ, не имѣютъ того официальна-

го характера, какой принять въ литургическихъ книгахъ Римской церкви.

Теперь, когда эти книги обязательны для всѣхъ въ Западной церкви, нельзя возбуждать никакого спора по поводу значенія, усвояемаго празднику *Тѣла Христова*. Стало даже возможнымъ, что нововводители XVII и XVIII вѣковъ предприняли учредить въ Римской церкви культъ Священному Сердцу, ссылаясь на авторитетъ уже установленнаго культа и признавая законнымъ культъ *Тѣла Христова*. Если законно воздавать отдѣльный культъ *Тѣлу*, то равнымъ образомъ законно воздавать подобный культъ и *Сердцу*, составляющему часть тѣла.

Это заключеніе *ad hominem* могло заградить уста римскихъ богослововъ, которые возставали противъ іезуитскаго нововведенія культа Священному Сердцу; но оно не имѣетъ никакой силы для истинныхъ католиковъ, то есть, для тѣхъ, которые держатся ученія первыхъ вѣковъ и которые равно осуждаютъ, какъ культъ *Тѣла Христа*, такъ и культъ Его *Сердца*, какъ два проявленія несторіанскаго ученія.

Изъ праздника *Тѣла Христова* (*Corpus Christi*) вышли различныя другіе обряды, завершившіе собою главную часть римскаго богослуженія. Церковныя ходы и молебныя пѣнія (*Saluts*) *Святому Таинству* были самыми торжественными формами культа до того момента, когда они уступили свое мѣсто богослужебнымъ дѣйствіямъ болѣе новымъ и болѣе соответствовавшимъ ложному сентиментализму, развиваемому іезуитскою дирекціею. Теперь же конгрегаціи Святаго Таинства и самое Святое Таинство не пользуются уже благорасположеніемъ у набожнаго народа. Этому народу больше правится *мѣсяцъ Маріи*, *мѣсяцъ Священнаго Сердца*, *мѣсяцъ паломничества*. Самыя явленія Салетской и Лурдской Божіей Матери поблѣднѣли предъ Маргаритою Маріею Алякокъ и Парай-Моньяльскимъ паломничествомъ.

Култъ Священнаго Сердца, помѣщенный сначала въ богослужебномъ году на второмъ планѣ, то есть, послѣ культа *Тѣла Христова*, занялъ теперь высшее значеніе. Култъ *Тѣла Христова* уже нѣсколько устарѣлъ; култъ же Священнаго Сердца еще пользуется юношескою свѣжестію. Такимъ образомъ, въ Римской церкви, которая еще тщеславится иногда

своею неизмѣнностію въ сохраненіи откровеннаго ученія, ничего столько не любятъ, какъ то, что ново и изобрѣтено недавно.

Во всякомъ случаѣ, культъ Тѣла Христова, или специальное поклоненіе, воздаваемое тѣлу Христа, есть одинъ изъ безспорныхъ догматовъ Римской церкви и есть очевидное, наглядное доказательство того, что она заблуждается въ вѣрѣ.

Она заблуждается двойнымъ образомъ; прежде всего, потому, что этимъ культомъ, равно какъ и культомъ Священнаго Сердца, она исповѣдуетъ несторіанство; кромѣ того, потому, что этимъ культомъ она о матеріализовала то, что должно сохранять нематеріальный характеръ.

Въ Восточной католической церкви вѣрятъ въ реальное присутствіе Иисуса Христа въ евхаристіи, въ реальное причащеніе тѣлу и крови Иисуса Христа, подъ видомъ освященнаго хлѣба и вина; благоговѣютъ предъ освященнымъ хлѣбомъ и виномъ, благоговѣйно сохраняютъ ихъ для больныхъ, желающихъ приобщиться прежде отшествія своего въ другой міръ; но свое вѣрованіе въ реальность Восточная церковь не превращаетъ въ матеріальное ученіе.

Достаточно признавать, что освященные хлѣбъ и вино остаются *для нашихъ чувствъ* тѣмъ, чѣмъ они были до освященія, чтобы не впасть въ смѣшныя вопросы, возбуждаемые *материалистами* евхаристіи, и во всѣ заблужденія, вытекающія отсюда.

Реальность скорѣе подрывается, чѣмъ защищается матеріалистическими преувеличеніями Римской церкви. Католическая истина находится на срединѣ между этими матеріалистическими преувеличеніями и *спиритуалистическими* преувеличеніями кальвинистовъ. Эти послѣднія становятся столь тонкими, что исключаютъ реальность даже *спиритуалистическую*. А первыя до такой степени смѣшны, что дѣлаютъ изъ догмата реального присутствія нѣчто невозможное, то есть, нѣчто столько же недостойное Бога, какъ и не допустимое разумомъ человѣческимъ.

Подробности, въ которыя мы вдавались, показываютъ два теченія въ ученіи Западныхъ церквей; одно изъ нихъ доходитъ до Кальвинскаго спиритуализма, а другое—до Римскаго матеріализма.

Это послѣднее заблужденіе тѣмъ болѣе опасно, что оно дѣ-

лаетъ догматъ реальнаго присутствія неудобопріемлемымъ для здраваго разума.

Мы изложили, какимъ образомъ Римская церковь приведена была къ матеріализму, противоположному истинному пониманію евхаристіи, и какимъ образомъ этотъ матеріализмъ привелъ ее къ исповѣдуемому ею несторіанству, по которому она евхаристическому *Тѣлу* Христа возсылаетъ отдѣльное обожествленіе.

Эти два заблужденія не составляютъ отрицанія реальнаго присутствія, но они искажаютъ его до такой степени, что мы вправѣ сказать, что Римская церковь не сохранила истиннаго пониманія этого реальнаго присутствія, хотя и очень ясно исповѣдуетъ этотъ догматъ. Преувеличеніе въ ученіи не менѣе опасно, какъ и его умаленіе. Каѳолическая истина не должна быть ни преувеличиваема, ни умаляема; она должна оставаться тождественною на всѣ времена; и та церковь, которая къ догмату присовокупляетъ искажающее его мнѣніе не менѣе еретичествуетъ, какъ и та церковь, которая отсѣкаетъ отъ него существенную часть.

На основаніи этого принципа, Римская церковь есть еретическая въ своемъ вѣрованіи въ реальное присутствіе столько же, какъ еретичествуетъ и Кальвинъ. Тогда какъ этотъ послѣдній преувеличиваетъ евхаристическій спиритуализмъ до уничтоженія реальности, Римская церковь преувеличиваетъ догматъ реальнаго присутствія въ смыслѣ недопустимаго матеріализма и усволяетъ тѣлу и крови Христа въ евхаристіи то, что можетъ приличествовать только хлѣбу и вину, которые послѣ освященія остаются для *нашихъ чувствъ* тѣмъ же, чѣмъ были до освященія.

Послѣ этого общаго понятія о вѣрованіи папистической церкви, мы должны изслѣдовать другія ея заблужденія относительно евхаристіи. Они многочисленны.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Юня 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ПОУЧЕНІЕ

на день выпуска окончившихъ курсъ воспитанницъ Харьковскаго Епархіального Женскаго Училища.

Приготовляя кого-либо изъ близкихъ намъ людей къ далекому и опасному путешествію, мы обыкновенно заранѣе стараемся предусмотрѣть всѣ его нужды въ пути, всѣ опасности, ему предстоящія, и, сообразно съ этимъ, снабдить его всѣми необходимыми средствами, всевозможными полезными совѣтами и указаніями, для того чтобы путешествіе могло совершиться вполне благополучно, чтобы путникъ счастливо достигъ предположенной цѣли. Но, не довольствуясь этимъ, мы еще и предъ самымъ отшествіемъ въ путь повторяемъ по крайней мѣрѣ главнѣйшіе изъ прежде данныхъ совѣтовъ и указаній, и чѣмъ дороже для насъ отходящее въ путь существо, тѣмъ совѣты эти бываютъ настойчивѣе, продолжаясь часто до тѣхъ поръ, пока путникъ въ состояніи будетъ ихъ слышать. Въ положеніи, подобномъ описанному, находитесь вы, дѣвицы, окончившія курсъ ученія, и мы, ваши руководители и наставники. Еще нѣскольکو часовъ, и вы оставите стѣны пріютившаго васъ заведенія и отправитесь въ самый важный для человѣка на землѣ путь,—въ жизнь семейную и общественную. Къ этому пути васъ постоянно готовили во время вашего пребыванія въ училищѣ: снабжали васъ постепенно необходимыми дорожными принадлежностями,—полезными знаніями и добрыми навыками, указывали вамъ пути живота вѣчнаго, заключающіеся въ ученіи Иисуса Христа, чтобы вы не могли увлечься съ прямой дороги въ сторону, предостерегали васъ отъ опасностей, встрѣ-

чающихся на жизненномъ пути—отъ искушеній и соблазновъ и проч. Вслѣдствіе такихъ взаимныхъ отношеній въ теченіе цѣлыхъ семи лѣтъ, вы стали дороги для насъ, потому что по духу сдѣлались какъ бы нашими дѣтьми. Тѣмъ естественнѣе и настоятельнѣе, поэтому, въ сердцахъ вашихъ руководителей желаніе въ настоящія, торжественныя въ жизни вашей минуты, когда вы уже, какъ говорится, одною ногою ступили за порогъ этого заведенія, преподать вамъ моими устами послѣдніе совѣты, указанія и предостереженія.

Въ человѣкѣ, созданномъ всеблагимъ Творцемъ для счастья, даже послѣ потери блаженства райскаго, сохранилась живая и непреодолимая потребность счастья. Счастіе, поэтому, составляетъ постоянный и неизмѣнный предметъ нашихъ пожеланій тѣмъ лицамъ, которыхъ мы любимъ; счастье служитъ содержаніемъ самыхъ заветныхъ думъ, цѣлю всегдашнихъ стремленій каждаго человѣка. Естественны, по этой же причинѣ, мечты о счастьи, которыми, думаемъ, наполнено сердце каждой изъ васъ. Еще естественнѣе желаніе вашихъ руководителей, изъ любви къ вамъ, указать истинный путь, идя по которому вы можете достигнуть исполненія вашихъ пламенныхъ желаній.

Есть много людей, которые думаютъ найти счастье въ удовольствіяхъ. Изысканная пища, прекрасная одежда, роскошно обставленное жилище, всевозможныя развлеченія,—вотъ картина являющаяся въ душѣ у многихъ при мысли о счастьи. Весьма возможно, что такое понятіе о счастьи составили себѣ и многія изъ васъ: хотя, по словамъ Господа, *всѣхъ силъ языцы ищутъ* (Мѡ. VI, 32), однакожъ эти языческія понятія о счастьи до того распространены въ нынѣшнемъ христіанскомъ обществѣ, что заразили, можно сказать, самый воздухъ, которымъ мы дышимъ, и проникаютъ чрезъ всякія стѣны и запоры. Изгоняйте изъ сердца вашего этотъ пустой идеалъ счастья. Вы въ большинствѣ дѣти бѣдныхъ родителей, которые съ великимъ трудомъ, часто даже отказывая себѣ лично въ самомъ необходимомъ, добываютъ средства для того, чтобы прокормить свою семью и дать своимъ дѣтямъ образованіе, какъ главнѣйшее средство къ пріобрѣтенію трудомъ пропитанія. Такіе же труды и недостатки ожидаютъ и многихъ изъ васъ, когда Богъ бла-

гословить ихъ основать собственную семью: И такъ, если вы будете рисовать себѣ жизнь въ видѣ постоянного, роскошно обставленнаго праздника, то мечты эти васъ непременно обманутъ, и тѣмъ горестнѣе и печальнѣе будетъ разочарованіе, которое вслѣдъ за этимъ наступитъ. Между вами, кромѣ того, есть много сиротъ, которыя, сойдя со школьной скамьи, принуждены будутъ тотчасъ же взяться за тяжелый трудъ учительства, чтобы приобрѣтать даже самое необходимое въ жизни. Сообразно ли съ ихъ положеніемъ мечтать объ удовольствіяхъ? Наконецъ, если бы даже кто изъ васъ и имѣлъ возможность хотя сколько—нибудъ удовлетворять стремленію къ такому именно счастью, то не нужно забывать, что удовольствія могутъ восхищать человѣка только до тѣхъ поръ, пока составляютъ для него новость, но затѣмъ неизбѣжно слѣдуютъ: утомленіе, скука, пустота душевная—естественное наказаніе, которое готовитъ такому человѣку его безсмертная душа, если онъ пренебрегаетъ ея высокими потребностями.

Человѣкъ, по природѣ своей, ищетъ любви и сочувствія. Естественно, поэтому, молодымъ людямъ, выступая на жизненный путь, искать спутника, съ которымъ можно было бы дѣлиться всѣми радостями, встрѣчающимися въ жизни, и этимъ еще болѣе усиливать ихъ; который своимъ сочувствіемъ могъ бы ослаблять горечь неизбѣжно ожидающихъ каждого человѣка въ земной жизни непріятностей и несчастій. Счастливы, дѣйствительно, тѣ, которымъ Богъ опредѣлилъ такую участь: кого Онъ благословилъ добрымъ, любящимъ мужемъ или женою, и дѣтьми добрыми, почтительными, своими качествами и дѣйствіями радующими родителей. Но никогда не слѣдуетъ полагать цѣль своей жизни въ одномъ только семейномъ счастьи. Не говоря уже о томъ, что этого рода счастье непрочно, что для многихъ супруговъ ихъ союзъ является неудобноносимымъ игомъ, что для многихъ матерей дѣти, вмѣсто радости, бываютъ причиною несказаннаго горя и неизсякающихъ слезъ,—всѣ ли дѣвицы вступаютъ въ семейную жизнь? Какая тоска, какое разочарованіе должны постигнуть ту изъ васъ, которая, поставивши идеаломъ своей жизни семейное счастье, не въ состояніи будетъ почему-либо его осуществить?!

Много еще и другихъ, по образному выраженію пророка, кладенцовъ сокрушенныхъ, не могущихъ удержать воды, ископали себѣ люди (Іерем. 11, 13), много другихъ, узкихъ и непрочныхъ, идеаловъ счастья они себѣ составили: полагаютъ счастье въ достиженіи власти, почестей, славы и т. под. Но, не говоря уже о томъ, что во всѣ эти колодцы, вслѣдствіе ихъ сокрушенныхъ стѣнокъ, притекаетъ совнѣ много соленого и горькаго, т. е. борьбы, огорченій и неудачъ, много грѣховной грязи,—всѣ почти эти идеалы счастья не для женщины: они осуществляются въ широкой общественной дѣятельности и требуютъ упорной, энергической борьбы, а господствующія лучшія свойства женщины—кротость, терпѣніе и любовь, или, по выраженію Апостола, *потаенный сердца чловѣкъ, въ неистлѣніи кроткаго и молчаливаго духа* (1 Петр. III, 4).

Христіанство выяснило людямъ единственно истинный идеалъ возможнаго на землѣ счастья,—идеалъ прочный и всеобъемлющій, доступный для всякаго чловѣка: мужчины и женщины, богача и бѣдняка, знатнаго и простолюдина, семейнаго и безсемеинаго, юнаго и престарѣлаго. По ученію христіанскому, счастливъ тотъ, кто доволенъ своею участью, какую бы ни опредѣлялъ ему Богъ, чье душевное спокойствіе не возмущается постоянною мучительною жаждою пріобрѣтенія и пріумноженія земныхъ благъ, чей сонъ не нарушается жгучимъ до болѣзненности чувствомъ зависти при видѣ благосостоянія и успѣховъ ближняго; счастливъ тотъ, кто не боится никакихъ превратностей судьбы; счастливъ тотъ, кого совѣсть не можетъ укорить ни въ какомъ преступленіи противъ Бога и ближняго; счастливъ, кто сознаетъ, что, по мѣрѣ своихъ силъ и возможности, честно исполняетъ обязанности, возложенныя на него Промысломъ Божиимъ и довѣріемъ ближнихъ, кто, въ великомъ или въ маломъ, можетъ видѣть добрые плоды своихъ трудовъ: возстановленную правду, поддержанную жизнь, разсѣянные заблужденія, уничтоженные пороки, наученную юность, подкрѣпленную старость; счастливъ тотъ, кто своими добрыми свойствами и дѣйствіями заслужилъ сочувствіе, уваженіе и признательность всѣхъ добрыхъ людей; сугубо, наконецъ, счастливъ тотъ, кто можетъ безтрепетно встрѣтить смертный часъ,

надѣясь, по милосердію Божію, перейти отъ смерти къ блаженной вѣчной жизни.—Какія же средства могутъ дать намъ это счастье? Вѣра въ Бога, какъ премудраго распорядителя судьбами и всего міра, и каждаго отдѣльнаго человѣка, надежда на Него, какъ на всеблагаго Промыслителя, любовь къ Нему, какъ любвеобильному виновнику нашего бытія, искупленія и вѣчнаго блаженства, наконецъ, любовь къ ближнимъ, какъ нашимъ братіямъ во Христѣ, и самоотверженная дѣятельность для ихъ благосостоянія и спасенія.

Запечатлѣйте же въ сердцахъ своихъ этотъ высокій, единственно вѣрный идеаль счастья и сдѣлайте его постояннымъ руководителемъ всей вашей жизни. Молитесь всемогущему Господу, чтобы Онъ помогъ вамъ всегда хранить въ душахъ вашихъ вѣру, надежду и любовь, какъ необходимыя средства къ пріобрѣтенію такого счастья. Помолитесь объ этомъ въ особенности теперь, когда вы вступаете на путь къ осуществленію этого идеала. Господь-помощникъ во всякомъ добромъ дѣлѣ: поможетъ Онъ и вамъ въ вашихъ добрыхъ начинаніяхъ, потому что осуществленіе ихъ послужитъ къ вашему благу, а слѣд. и къ Его славѣ. Аминь.

Прот. Никандръ Оникевичъ.

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году.

Харьковскій коллегіумъ, существующій въ настоящее время подъ скромнымъ названіемъ харьковской духовной семинаріи, принадлежитъ къ числу замѣчательныхъ учебныхъ заведеній прошлаго и начала текущаго столѣтія. Благодаря разнымъ благопріятнымъ обстоятельствамъ, о которыхъ рѣчь впереди, онъ сдѣлался образцовымъ училищемъ на югѣ Россіи, первымъ послѣ кievской академіи, и во многомъ превзошелъ старѣйшую его южную семинарію черниговскую, которая раньше тоже называлась коллегіумомъ. Уже въ 30-хъ годахъ XVIII столѣтія харьковскій коллегіумъ, какъ учебное заведеніе, составлялъ гордость не только такъ называемой Слободской Украйны, но и всей Россіи. Когда въ 1739 году преосвященный Петръ Смѣличъ, архіепископъ бѣлгородскій (1 янв. 1736—1 сент. 1742 г.); по случаю свирѣпствовавшей въ г. Харьковѣ эпидеміи, перевелъ коллегіумъ въ свою архіерейскую дачу Грайвороны и думалъ было оставить его тамъ и навсегда, Св. Синодъ писалъ ему, что „таковымъ *знатымъ* училищамъ въ селѣхъ быть весьма неприлично, а наипаче отъ внѣшнихъ странъ имѣетъ быть не безъ зазрѣнія“. Ректору харьковского коллегіума было дозволено носить мантию съ скрижалями, панагію, и употреблять рипиды при богослуженіи, по примѣру ректора московской академіи. Это сравненіе ректора коллегіума съ академическимъ ректоромъ, обусловленное, конечно, *знатностію* самого коллегіума, было поводомъ къ тому, что этотъ послѣдній нѣкоторое время (1742—1745 г.), при преосвящ. Антоніѣ Черновскомъ,

митрополитѣ бѣлгородскомъ (26 окт. 1742—1 янв. 1748 г.), называли харьковскою *академіей* или чаще Тихоріанскою академіей (по имени его основателя преосвящ. Епифанія Тихорскаго), даже въ офіціальныхъ бумагахъ (въ училищныхъ актахъ и консисторскихъ указахъ).

Отсюда харьковскій коллегіумъ стоитъ того, чтобы обратить на его исторію серьезное вниманіе. Ознакомленіе съ судьбами этого выдающагося во всѣхъ отношеніяхъ учебнаго заведенія имѣетъ несомнѣнный интересъ въ исторіи русскаго просвѣщенія, и не только духовнаго, но и свѣтскаго. Харьковский коллегіумъ, по словамъ статьи Молодика 1844 года ¹⁾, „воспиталъ многихъ государственныхъ мужей, архіереевъ, губернаторовъ, отличнѣйшихъ врачей и даже отличныхъ воиновъ, ибо дворянство училось въ немъ, совмѣстно съ духовенствомъ“. Около 1740 гг. харьковскій коллегіумъ въ учебномъ отношеніи стоялъ уже такъ высоко, что началъ даже снабжать южнорусскія семинаріи учителями и при томъ въ такомъ количествѣ, что успѣшно могъ конкурировать въ этомъ съ кievскою академіей ²⁾.

Между тѣмъ, нельзя сказать, чтобы въ отношеніи къ харьковскому коллегіуму, въ смыслѣ полного и обстоятельнаго изученія его исторіи, за нашею историческою литературою не было крупнаго недочета, не взирая на то, что необходимый для историческаго его изслѣдованія матеріалъ успѣлъ уже скопиться въ достаточномъ количествѣ. Правда, исторія харьковскаго коллегіума уже не разъ была предметомъ изысканій; существуетъ три специально посвященныя изученію ея сочиненія: „Очеркъ исторіи харьковскаго духовнаго коллегіума“ свящ. Димитрія Ѳедоровскаго (Духовная Бесѣда 1863 г. т. XVIII, № 23. 24. 27), „Очеркъ исторіи харьковскаго коллегіума“ свящ. (нынѣ протоіерея) П. Солнцева (Харьк. Епарх. Вѣд. 1872, 1873, 1880 гг.; вышл. отдѣльн. оттиск., Харьковъ, 1881 г.) и „Харьковский коллегіумъ, какъ просвѣтителъный центръ Слободской Украйны до учрежденія въ Харьковѣ университета“ проф. А. С. Лебедева (Чтенія въ Импер. Обществѣ Ист. и Древн. Россійскихъ при Московск. Университетѣ 1886 г., кн. I; вышл.

¹⁾ Украинскій литературн. сборникъ, издан. въ Харьковѣ И. Бецкимъ.

²⁾ Воронеж. Епарх. Вѣд. 1867 г., № 8. 9. 11. 14; 1868 г., № 7.

отдѣльн. изд., Москва, 1886 г.). Но упомянутое сочиненіе свящ. Оедоровскаго бѣдно свѣдѣніями и носить характеръ не столько исторической работы, сколько мемуаровъ благодарнаго автора къ воспитавшему его учебному заведенію. Гораздо болѣе историческихъ данныхъ о коллегіумѣ собрано въ трудѣ свящ. Солнцева; но этотъ трудъ скорѣе можно назвать лѣтописнымъ сводомъ архивныхъ документовъ, относящихся къ коллегіуму, нежели исторіей его въ собственномъ смыслѣ. Сочиненіе проф. Лебедева столько же солидная монографія, какъ и всѣ вообще его произведенія, хотя, какъ показываетъ самое заглавіе, исторія коллегіума изслѣдуется въ немъ съ одной только учебно-воспитательной стороны. Кромѣ этихъ трехъ сочиненій, специально посвященныхъ изученію исторіи Харьковскаго коллегіума, извѣстны еще небольшія статьи и мелкія замѣтки относительно этого предмета. Укажемъ важнѣйшія изъ нихъ. Первые по времени люботныя свѣдѣнія о харьковскомъ коллегіумѣ находимъ въ „Топографическомъ описаніи харьковскаго намѣстничества, съ историческимъ предувѣдомленіемъ о бывшихъ въ сей странѣ съ древнихъ временъ перемѣнахъ“ и пр. 1788 г. Нѣсколько страницъ (632—643) отведено харьковскому коллегіуму въ „Исторіи російской іерархіи“ 1807 г., ч. I. Интересныя данныя о немъ находятся въ „Харьковскомъ календарѣ“ 1809 г. въ статьѣ протоіерея Андрея Прокоповича: „Краткое описаніе слободской украинской губерніи“, отд. III. Болѣе или менѣе обстоятельная статья о коллегіумѣ напечатана въ Молодикѣ на 1844 г., стр. 7—32 неизвѣстнаго автора, подъ заглавіемъ: „Основаніе харьковскаго коллегіума, нынѣшней харьковской духовной семинаріи“. Нѣсколько небольшихъ замѣтокъ о коллегіумѣ помѣщено въ „Харьковскихъ Губ. Вѣд.“ за 1855 г. и др.

Авторъ предлагаемаго труда одушевленъ желаніемъ восполнить указанный пробѣлъ въ нашей исторической литературѣ о харьковскомъ коллегіумѣ; но насколько онъ достигъ исполненія своего желанія, судить объ этомъ предоставляется снисходительнымъ читателямъ.

Наша работа заключается въ себѣ шесть главъ.

Первая изъ нихъ содержитъ въ себѣ изслѣдованіе объ основаніи харьковскаго коллегіума и помѣщеніи его.

Вторая—объ управленіи коллегіума, начальникахъ, наставникахъ и питомцахъ его.

Третья—о средствахъ содержанія коллегіума.

Четвертая—о средствахъ содержанія учителей и учениковъ коллегіума.

Пятая—о всесословномъ характерѣ коллегіума и обязательности образованія въ немъ для дѣтей духовенства.

Наконецъ, шестая глава говоритъ объ учебно-воспитательной части въ коллегіумѣ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Основаніе харьковскаго коллегіума и помѣщеніе его.

Основаніе харьковскаго коллегіума стоитъ въ связи съ распоряженіемъ Петра Великаго объ открытіи духовныхъ школъ при архіерейскихъ домахъ. Послѣ состоявшагося 16 сентября 1721 года Духовнаго регламента, требовавшаго учрежденія въ каждой епархіи духовныхъ школъ ¹⁾, бѣлогородскій епископъ Елифаній Тихорскій (9 марта 1722—2 іюля 1731 г.) (Харьковъ въ это время входилъ въ составъ бѣлогородской епархіи) основалъ въ своей епархіи, въ г. Бѣлгородѣ, при Николаевскомъ монастырѣ семинарію, вмѣсто существовавшей въ этомъ городѣ съ 1716 года цыфирной школы. Но не въ Бѣлгородѣ однако же суждено было утвердиться этому средоточію мѣстнаго духовнаго просвѣщенія. Черезъ четыре года послѣ основанія бѣлогородской семинаріи, т. е. въ 1726 году, благодаря старанію бывшаго въ то время главнокомандующимъ на Украинѣ знаменитаго сподвижника Петра В., генералъ-фельдмаршала, князя Михаила Михайловича Голицына, хотѣвшаго вмѣстѣ съ дѣтьми духовенства дать возможность образованія и дѣтямъ другихъ украинскихъ сословій, семинарія эта была переведена въ Харьковъ, въ которомъ, какъ центральномъ городѣ Украины, имѣлъ свою квартиру главнокомандующій князь. Переведенная изъ Бѣлгорода въ Харьковъ семинарія, первоначально получившая здѣсь названіе славяно-греко-латинскихъ школъ, съ

¹⁾ О дѣл. еписк. § 9.

1734 года ¹⁾), по своему всесловному характеру, стала называться харьковскимъ коллегіумомъ.

Усердіемъ преосвящ. Епифанія и князя М. М. Голицына въ Харьковѣ былъ приобрѣтенъ на ихъ средства (за 500 руб.) каменный двухъ-этажный домъ ²⁾; изюмскаго полковника Лавренція Шидловскаго ³⁾), вмѣстѣ съ довольно обширнымъ дворовымъ мѣстомъ, принадлежавшимъ прежде свѣтлѣйшему князю Дмитрію Константиновичу Кантемиру; домъ этотъ и былъ приспособленъ для переведеннаго училища. Къ этому училищу преосвящ. Епифаній, съ разрѣшенія св. Синода, присоединилъ бывшую приходскую каменную о двухъ престолахъ церковь въ честь Покрова Пресвятыя Богородицы, наименовавъ училище по обращеніи приходской церкви въ монастырскую, „Харьковскимъ Покровскимъ училищнымъ монастыремъ“. „Въ епархіи моей“, — писалъ преосвящ. Епифаній, въ донесеніи своемъ, св. Синоду отъ 18 января 1729 г., въ городѣ Харьковѣ славяно-латинскія каменные школы построены, въ которыхъ, какъ епархіи моей поповыхъ и причетническихъ, такъ и прочихъ господскихъ и мѣщанскихъ дѣтей, слободскихъ и малороссійскихъ разныхъ городовъ, учится многое число и изъ нихъ многіе уже слушаютъ философію, а впредь надѣюсь, за помощію Божіею, что вскорѣ начнется и богословія; токмо при оныхъ школахъ, для учителей и прочихъ въ разныхъ послушаніяхъ обрѣтающихся монаховъ и студентовъ и ихъ служителей, церкви Божіей не имѣется, а по мірскимъ приходскимъ церквямъ монахамъ волочиться весьма неприлично, въ чемъ нынѣ не малая претерпѣвается нужда. А есть поблизъ отъ оныхъ школъ, саженьяхъ въ шести, въ томъ городѣ Харьковѣ каменная церковь, стоящая въ пустѣ, которую во многихъ мѣстахъ надлежитъ починить, и покрыть вновь, и иконостасъ построить, а ту

¹⁾ Дух. Бесѣда 1863 года, т VIII, стр. 175.

²⁾ Въ какомъ году этотъ домъ былъ построенъ — неизвѣстно. Еще въ 1805 г. правленіе коллегіума въ донесеніи своемъ слободско-украинской консисторіи называло его зданіемъ „древней архитектуры“. Въ домѣ этомъ до 1850 г. помѣщался коллегіумъ, переименованный въ 1840 году въ харьковскую духовную семинарію, а съ этого года помѣщалась консисторія; и только три года тому назадъ домъ этотъ былъ разобранъ во время постройки новаго консисторскаго зданія.

³⁾ По Молодику 1844 г. этотъ домъ принадлежалъ полковнику Полуботу.

церковь (въ чемъ уповая на милость Божію) можно будетъ привести въ совершенство отъ христіолюбцевъ подаваніемъ ¹⁾). И дабы указомъ Его Императорскаго Величества и благоразсмотрѣніемъ святѣйшаго Синода повелѣно было *присовокупить* и оградю пристроить въ оныхъ школахъ и учинить монастырь, противъ прочихъ Московскаго и Кіевскаго училищъ“. По этому донесенію св. Синодъ 5 мая того же года опредѣлилъ: „въ ономъ городѣ Харьковѣ объявленную, впускъ стоящую, *церковь* къ помянутымъ школамъ *присовокупить*“ ²⁾, что въ свое время и было исполнено преосвящ. Епифаніемъ.

Со времени открытія харьковскаго училища и до самой своей смерти князь М. М. Голицынъ не переставалъ заботиться объ этомъ училищѣ.—И прежде всего онъ старался матеріально обезпечить новооткрытое училище и съ этою цѣлью пожертвовалъ въ пользу его на вѣчныя времена доставшіяся ему во владѣніе „поданническое село Замоскій кутъ и слободу Песочки или Пески съ хуторами“, находившуюся верстахъ въ 50-ти отъ Харькова (въ Валковскомъ уѣздѣ). Вслѣдъ за княземъ многія другія лица, какъ свѣтскія, такъ и духовныя, охотно жертвовали для этого заведенія земли, дома и разныя другія хозяйственныя угодья. Такъ, священникъ Харьковской Рождественской церкви, Алексѣй Бородаевъ, актомъ 1729 года, пожертвовалъ на *начинающіяся въ Харьковѣ школы* свою лавду съ вышневымъ садомъ на ольшанскомъ шляху, смежную съ землею с. Ивановки (нынѣшняго предмѣстья г. Харькова ³⁾). Не отставалъ отъ другихъ въ матеріальномъ

¹⁾ Эта церковь (Покровская) была построена въ 1689 году бѣлгородскимъ митрополитомъ Аврааміемъ (20 окт. 1685—6 авг. 1692 г.). Построена она въ два этажа четырьмя ярусами; въ нижнемъ этажѣ престолъ былъ освященъ преос. Епифаніемъ въ честь Трехъ святителей, конечно, съ тою цѣлю, чтобы вселенскіе святители, извѣстные своимъ высокимъ просвѣщеніемъ, были покровителями новоучрежденнаго училища. Въ память обновленія этой церкви Епифаніемъ начертаны на восточномъ алтарномъ окнѣ металлическія буквы: Б. М. Е. Т. Е. Б. О., т. е. Божію милостію Епифаній Тихорскій, епископъ бѣлгородскій и оболонскій (Историко-статист. опис. харьк. епарх., от. I, 1852 г. стр. 41). Съ 1799 года, т. е. со времени учрежденія самостоятельной харьковской епархіи и донынѣ, Покровскій монастырь принадлежитъ архіерейской кааедрѣ.

²⁾ Полное собран. постановл. и распоряженій по вѣдом. правосл. испов. Росс. импер., т. VI, 1889 г. № 2217.

³⁾ Историко-статист. опис. Харьк. епарх., Филарета, отд. II, стр. 39.

обезпеченіи новоучрежденнаго училища и преосвящ. Епифаній, пожертвовавшій въ пользу его купленную имъ деревню Гуки ¹⁾). Кромѣ того, онъ обратился 18 янв. 1729 года въ св. Синодъ съ такого рода просьбой: „По указамъ Его Императорскаго Величества велѣно малобратственные и безбратственные монастыри и пустынки сводить во многобратственные, по которымъ указамъ имѣющіяся Харьковскаго полку пустыни, прозываемыя Озерская да Аркадіевская, въ которыхъ было монаховъ только по 4 человекъ, и оныя монахи выведены въ Харьковскій Преображенскій монастырь (курязскій), изъ котораго монахи въ тѣхъ пустыняхъ быть попрежнему не желаютъ, для того, что тѣ пустыни имѣются близъ крымской границы, чего ради и прежде сего жителство имѣли со всякимъ опасеніемъ, а имѣющеяся тѣхъ пустынь нахотною землею и сѣнными покосами и прочимъ, того харьковскаго монастыря монахи, за дальнимъ разстояніемъ и за тѣмъ, что самое малое число тѣхъ угодій имѣется, не владѣютъ, а оныя—по близости къ деревни, купленной къ онымъ школамъ; и чтобъ повелѣно было помянутыя *Озерскую (Озерянскую) и Аркадіевскую пустыни кз прочимъ училища Харьковскаго грунтамъ присовокупить*“. По этой просьбѣ преосвящ. Епифанія 5 мая того же года св. Синодъ, взявъ предварительно справки изъ „коллегін экономіи синодальнаго правленія“ ²⁾, постановилъ: „О земляхъ и сѣнныхъ покосахъ Озерской и Аркадіевской пустынекъ, понеже многія такія пустынки нынѣ паки утверждаются на прежнемъ основаніи, того ради его преосвященству *въ Святѣйшій Синодъ прислать обстоятельное извѣстіе*: оныя пустынки и владѣнія ихъ земли и сѣнные покосы въ какомъ разстояніи

¹⁾ Ibid., стр. 41.

²⁾ Вотъ эта справка: „По взятымъ къ штату вѣдомостямъ Бѣлоградской епархіи написано: къ Преображенскому монастырю, что въ Харьковѣ, присовокуплена Озерская Богородицкая пустынь, по Духовному Регламенту, въ прошломъ 724-мъ году; пашни пашутъ малое число, а сколько десятинъ, того, по черкасскому обыкновению, не вѣдомо. Троицкая Аркадіевская пустыня приписана, по указу преосвященнаго Епифанія, епископа Бѣлоградскаго, а въ которомъ году, также что за тѣми пустынями двороваго числа крестьянъ и по свидѣтельству мужскаго полу душъ было, и что до той приписки въ оныя пустыни собирались и нынѣ собирается какихъ денежныхъ и хлѣбныхъ доходовъ, того въ тѣхъ вѣдомостяхъ не написано“.

отъ грунтовъ школьныхъ обрѣтаются, и сколько тѣхъ земель и сѣяныхъ покосовъ и прочихъ угодій именно, и нынѣ онѣ въ пустѣ—ль, или во владѣннѣ за кѣмъ, и съ какою надеждою пользы о присовокупленіи тѣхъ пустынекъ и владѣннѣ ихъ дачъ къ грунтамъ школьнымъ требуется,—по которому извѣстію, когда оное въ свят. Сѹнодѣ пришется, тогда и резолюція учинена будетъ. И о томъ о всемъ къ его преосвященству послать указъ, въ которомъ написать, дабы въ ономъ извѣстїи и о строенїяхъ тѣхъ пустынекъ, сколько церквей и всякаго зданїа каменнаго и деревяннаго находится, показано бѣ было имянно“¹⁾. Не извѣстно, было ли представлено въ св. Синодѣ преосвящ. Епифанїемъ требуемое „извѣстіе“, но только Озерская или Озерянская и Аркадіевская (да еще Чугуевская) пустынь, о при соединеніи которыхъ къ владѣнїямъ новооткрытыхъ Харьковскихъ школъ онѣ такъ горячо ходатайствовалъ, были приписаны имъ къ Покровскому училищному монастырю.

Далѣе, желая оградить новоустроенное училище и пожертвованныя въ пользу его имѣнїя отъ обидъ и налоговъ, князь М. М. Голицынъ разослалъ по всему своему управленію слѣдующее предписаніе: „По указу Ея Императорскаго Величества, Самодержицы Всероссійской и проч. и проч. и проч. Азъ, учрежденный Ея Императорскаго Величества надъ войски генераль-фельдмаршалъ и кавалеръ ордена Святаго Апостола Андрея и лейбъ-гвардіи полку Семеновскаго полковникъ, князь Михайлъ Голицынъ, симъ объявляю: которыя маествости, подлежащія до Харьковскаго коллегіума, состоятъ въ полку Харьковскомъ, *тѣхъ маестностей обывателямъ обидъ и налоговъ, ктobbъ какого званїя ни былъ, не показывать*; и сверхъ опредѣленнаго по указамъ Ея Императорскаго Величества, безденежно ничего не брать, вышнимъ подъ опасенїемъ воинскаго суда, а нижнимъ наказанїя на тѣлѣ, по силѣ преступленїя; того ради во вѣрность сего подписую рукою своею, съ приложенїемъ печати. Москва. Марта 19 дня 1730 года. Князь Голицынъ²⁾“.

¹⁾ Полное собран. постан. и распор. по вѣд. провоя. исповѣд., т. VI, 1889 г. № 2217.

²⁾ Коллегіумскіе акты на нѣмѣнїи.

Наковецъ, благодаря князю М. М. Голицыну, преосвящ. Епифаній, для утвержденія правъ и преимуществъ вновь заведеннаго училища, исходатайствовалъ въ 1731 году именную Высочайшую грамоту, писанную на пергаментѣ. Грамота эта въ серебряномъ позлащенномъ футлярѣ, съ изображеніемъ на немъ російскаго герба, хранилась въ библіотекѣ коллегіума. Она гласитъ: „Божіею поспѣшествующею милостію, Мы, Анна, Императрица и Самодержица Всероссійская... Наше Императорское Величество, чрезъ сіе объявляемъ: понеже дядя Нашъ, Петръ Великій, Императоръ и Самодержецъ Всероссійскій, какое особливое попеченіе имѣлъ о размноженіи училищъ и школъ, какъ духовныхъ, для прославленія имени Божія и защищенія Россійской церкви, такъ и для свѣтскихъ разныхъ наукъ, о томъ всѣмъ извѣстно, и собственно въ Регламентѣ Духовномъ, выданномъ въ 721 году, объявлено, чтобы каждый Архіерей въ своихъ Епархіяхъ имѣлъ школы и Семинаріи, о чемъ также и другими Указами подтверждено было. А нынѣ Нашему Императорскому Величеству, богомолецъ Нашъ, Преосвященный Епифаній, Епископъ Бѣлоградскій и Обоянскій всеподаннѣйше билъ челомъ, что онъ, Преосвященный Епископъ въ своей Епархіи, въ городѣ Харьковѣ, къ надеждѣ лучшаго Священства и къ защищенію Россійскія церкви, основалъ училищной Покровской монастырь, и въ немъ Славено-Греко-Латинскія школы каменные, и учредилъ тогожъ Игумена надъ школами и учителями Ректоромъ, для лучшаго управленія и смотрѣнія, какъ учителей, такъ и учениковъ, да еще Префекта и учителей, а именно, всѣхъ семь человекъ: отъ чего да не токмо Священству, но и Отечеству Россійскому, по милости Божіей, не малой плодъ происходитъ; и *чтобъ на подкрѣпленіе тѣхъ школъ и свободнаго въ нихъ ученія, дабы и впредь было отъ его сукцессоровъ содержаны ненарушимо*, дать Нашу жалованную грамоту. И Мы, Всепресвѣтѣйшая, Державнѣйшая, Великая Государыня, Анна Іоанновна, Наше Императорское Величество, слушавъ онаго богомольца Нашего, Преосвященнаго Епифанія, Епископа Бѣлоградскаго и Обоянскаго, челобитья, и усмотря его Архіерейское въ томъ особливое попеченіе и тщаніе, ревнуя вышеупомянутому Дяди Нашего Петра

Великаго намѣренію и опредѣленію, Всемиловитѣйше пожаловали указами, тому Харьковскому училищному Покровскому монастырю; и въ немъ Славено-Греко-Латинскимъ школамъ Игумену и Ректору, такожде учителямъ быть вѣчно и ненарушимо, и оной содержать по Нашимъ Императорскимъ Указамъ и по Духовному Регламенту непремѣнно; а въ томъ монастырѣ Игумену и Ректору и всѣмъ учителямъ довольствоваться тѣми доходами, чѣмъ они нынѣ, по разсмотрѣнію Епифанія, Епископа Бѣлоградскаго и Обоянскаго, яко перваго строителя того монастыря и училища, удовольствованы; а учить всякаго народа и званія дѣтей православныхъ не только Писитикѣ, Реторикѣ, но и Философіи и Богословіи, Славено-Греческимъ и Латинскимъ языки; такожде стараться, чтобъ такія науки вводить на собственномъ Россійскомъ языкѣ, и преподавать ученіе съ усерднымъ тѣніемъ, ревностію и радѣніемъ, отнюдь не отлучаясь ни въ чемъ св. восточныя церкви исповѣданія; а беспокойныхъ и вражды творящихъ учителей и учениковъ унимать и смирять и ни до какого своевольтва не допускать. Чего ради сею Нашею Императорскаго Величества жалованною грамотою тотъ *Харьковскій училищный Покровскій монастырь, и въ немъ школы и въ нихъ свободное ученіе утверждаемъ*; и притомъ повелѣваемъ всѣмъ Нашимъ подданнымъ какъ военнымъ, такъ статскимъ, и всякаго званія и чина людямъ, тому училищному монастырю, и въ немъ Ректору, учителямъ и ученикамъ, въ школахъ обрѣтающимся, также внѣ монастыря живущимъ подданнымъ и слугамъ монастырскимъ, отнюдь обидъ и утѣсненій никакого не чинить: а ежели кто тому монастырю, также Ректору, учителямъ школьнымъ и внѣ монастыря и въ школахъ обрѣтающимся, нынѣ и впредь будущимъ, учнетъ чинить какія обиды, или утѣсненія, въ томъ защищать, и по Нашимъ правамъ и указамъ оборонять и, для вѣщающаго утвержденія реченному богомольцу Нашему Преосвященному Епифанію, Епископу Бѣлоградскому и Обоянскому, и по немъ будущимъ, сію Нашу Императорскаго Величества жалованную Грамоту, за подписаніемъ Нашея Монаршескія руки и Печатью Государственною утвердить повелѣли. Дана

въ Москвѣ марта 16 дня, 1731, Государствованія Нашего втораго года. Анна.

Печать на красномъ воску.

Скрипиль Графъ Головкинъ ¹⁾.

Для процвѣтанія наукъ въ новоустроенномъ училищѣ требовались хорошіе преподаватели, и преосвящ. Епифаній, по возможности, старался удовлетворить этой потребности. Еще при основаніи бѣлгородской семинаріи онъ отправилъ въ св. Синодъ донесеніе, въ которомъ, между прочимъ, писалъ, что „по состоявшимся, высокославнымъ и вѣчнодостойнымъ памяти, Императорскаго Величества, ноября 19 прошлаго 721 и декабря 7 числа 723 г., указамъ, школы для ученія церковническихъ дѣтей при домѣ его архіерейскомъ устроены, и учатся многое число, токмо въ учителяхъ имѣется крайняя нужда, пожеже желающихъ прійти изъ Кіева и Кіевской епархіи изъ монастырей духовнаго чина къ такому послушанію годныхъ принимать, такожъ и свѣтскихъ пришедшихъ оттуду студентовъ и желающихъ монашескаго чина, для ученія оныхъ дѣтей, постригать онъ, архіерей, весьма опасень, и *чтобъ о отпущъ кз нему, ради означеннаго дѣтей ученія, по требованію его изъ духовныхъ, колико человекъ пристойно, къ преосвященному Варлааму, архіепископу кіевскому и галицкому, послать указъ, также и о постриженіи въ монашество приходящихъ въ епархію его студентовъ, годныхъ во учительство, дать ему позволеніе, дабы за скудостію профессоровъ не учинилось во ученіи остановки и впредь не причлось бы къ какому его архіерейскому неисправленію*“. По этому донесенію св. Синодъ 22 февраля 1727 г., т. е. уже на другой годъ по переводѣ семинаріи изъ Бѣлгорода въ Харьковъ, опредѣлилъ: „изъ Кіева и Кіевской епархіи изъ монастырей духовнаго чина людей кз вышеозначенному церковническихъ дѣтей ученію годныхъ, ежели кто добровольно пожелаетъ, къ преосвящ. Епифанію, епископу бѣлоградскому и обоянскому, по требованію его преосвященства, *отпускать, также и свѣтскихъ пришедшихъ студентовъ, по ихъ желанію, ему преосвященному епископу монашества спо-*

¹⁾ Топографич. опис. Харьковск. намѣстничества 1788 г. ср. Истор. росс. іерарх., ч. I, стр. 633—637.

доблять. И о отпуски оныхъ духовныхъ лицъ изъ Кіевской епархіи къ преосвящ. Варлааму, архіепископу кіевскому и галицкому, и къ оному преосвященному Епифанію, епископу бѣлоградскому и обоянскому, о вышеписанномъ *послать указы*, по которымъ что, гдѣ учинено будетъ репортовать безъ замедленія“¹⁾. На этомъ основаніи Епифаній вызвалъ изъ Кіева для своихъ училищъ способныхъ преподавателей и нѣкоторыхъ изъ нихъ посвятилъ въ монашество. Но этимъ онъ вызвалъ къ себѣ неудовольствіе кіевского архіепископа Варлаама, который, по поводу полученнаго имъ указа изъ св. Синода, доносилъ этому послѣднему: „Преосвященный Елифаній, епископъ бѣлоградскій и обоянскій, не токмо безъ его, архіерейскаго благословенія, но и безъ вѣдома игуменовъ его, изъ Кіевской епархіи ушедшихъ, въ монашескій чинъ произвелъ и у себя держитъ; чтобъ о *возвращеніи ихъ* въ Кіевскую епархію, по прежнему, рѣшеніе учинить“. Св. Синодъ на это донесеніе отвѣтилъ указами, отъ 24 іюля 1827 г., преосвященнымъ Епифанію и Варлааму: „Преосвщ. Епифанію, епископу Бѣлоградскому пришедшихъ къ нему безъ отпуску изъ другихъ епархій духовнаго чина людей требовать надлежащаго отпуску отъ ихъ настоящихъ архіереевъ; а буде такового позволенія не будетъ, то *возвратить всѣхъ*, по прежнему, и впредь такихъ правиламъ противностей не чинить, но поступать во всемъ—какъ святые правила и указы повелѣваютъ“²⁾. Для преподаванія въ новооткрытомъ училищѣ иностранныхъ языковъ преосвщ. Епифаній 18 янв. 1729 г. испрашивалъ у св. Синода позволенія пріискивать способныхъ къ тому людей, хотя бы и свѣтскіе были“³⁾. Изъ донесенія преемника его Досіея Богдановичъ-Любимскаго, архіепископа бѣлогородскаго (28 ноября 1731—сент. 1735)⁴⁾, св. Синоду отъ 29 окт. 1732 г. видно, что въ видахъ лучшаго преподаванія наукъ въ Харьковскомъ учи-

¹⁾ Полн. собр. пост. и распор. по вѣд. правосл. исповѣд. росс. имп., т. V, 1881 г., № 1911.

²⁾ Ibid., т. VI, 1889 г.

³⁾ Полн. собр. постан. и распор. по вѣд. правосл. исповѣд., т. VI, 1889 г.

⁴⁾ У Филарета (Истор. стат. опис. Харьк. еп., отд. I, стр. 7) не вѣрно онъ названъ Діонисіемъ.

ищѣ преосвящ. Епифаніемъ отправлено было за-границу—въ Германію нѣсколько молодыхъ людей съ тѣмъ, чтобы по возвращеніи, быть имъ преподавателями въ этомъ училищѣ.

Такъ заботливостію двухъ ревнителей просвѣщенія, преосвящ. Епифанія и князя М. М. Голицына, основана была и благоустроена во всѣхъ почти отношеніяхъ харьковская славяно-греко-латинская школа, долгое время служившая единственнымъ высшимъ учебнымъ заведеніемъ, въ которомъ получали образованіе лучшіе сыны Украйны духовнаго и свѣтскаго званія.

Открытое при такихъ благопріятныхъ обстоятельствахъ, харьковское училище не могло скоро не наполниться учениками. Недостатка въ нихъ не могло быть уже по тому, что, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, во всѣхъ слояхъ тогдашняго слободско-украинскаго общества замѣтно было сильное стремленіе къ просвѣщенію. Кромѣ того, въ Харьковъ переведена была преосвящ. Епифаніемъ и большая часть воспитанниковъ бѣлогородской семинаріи, остававшейся и послѣ учрежденія въ Харьковѣ славяно-греко-латинской школы низшимъ училищемъ, хотя не просто славяно-россійскимъ, а вѣрнѣе славяно-латинскимъ. Неудивительно, поэтому, если число воспитанниковъ въ новоустроенномъ харьковскомъ училищѣ, въ самое первое время его существованія, было весьма значительно. 14 іюня 1727 года верховный тайный совѣтъ потребовалъ отъ св. Синода свѣдѣній: „Сколько въ которой епархіи учениковъ сначала было и нынѣ обрѣтается, и до какихъ наукъ произошли, и въ какое достоинство куда произведены?“.... На этотъ запросъ преосвящ. Епифаній доноситъ св. Синоду: „Въ філіозофіи, учитель—префектъ, іеромонахъ Митрофанъ Слотвинскій, учениковъ 23; въ риторикѣ, учитель іеромонахъ Иларіонъ Григоровичъ, учениковъ 31; въ поэтикѣ, учитель іеродіаконъ Гавріилъ Краснопольскій, учениковъ 23; въ синтаксисѣ и грамматикѣ, учитель іеромонахъ Авксентій Кивачинскій, учениковъ въ первой—42, во второй—22; въ инфимѣ, учитель іеромонахъ Вареоломей Тишчинскій, учениковъ 43; въ фарѣ, учитель іеродіаконъ Петръ Веніовичъ, учениковъ 100; въ славенской, учитель иподіаконъ Петръ Анцовъ, учениковъ 138,

а всего въ школахъ учащихся, въ 1727 г., состояло 420 человѣкъ“ ¹⁾...

Всѣ украинцы съ живѣйшимъ сочувствіемъ отнеслись къ открытію въ Харьковѣ училища. Это событіе тогда же было воспѣто въ поѣтическомъ словѣ преосвящ. Епифанію, написанномъ однимъ „авторомъ риторическаго ученія“ Ильею Филипповичемъ въ 1727 году. Выражая общее по всей Украинѣ ликовавіе по случаю устроенія въ ней, „дома премудрости“, піита, между прочимъ, восклицаетъ:

Да слышатъ прилежно днесь сія вся язицы,
Да зрѣть премудрыхъ мужей краснѣйшія лица,
Притеците сѣмо вси окресныя страны,
Да увидите домъ сей мудрости безъ брани,
Епископомъ Тихорскимъ въ Харьковѣ преславно
Созданный тако вскорѣ всей Россіи явлю.
Днесь паче Украино свѣтися малѣйша,
Иногда мала суща, нынѣ же честнѣйша,
Свицевый премудрости домъ въ себѣ ижуца.
Прославляйся днесь всяко въ веселіи суща;
Восплещи нынѣ крыли, орле двоеглавнній,
Превозноси свой скипетръ высокодержавнній,
Храни сіе Тихорскимъ собранное стадо,
Покрый своими крыли, яко отецъ, чадо,
Имъ же и самъ повсюду присно прославляйся,
Аки крини удольны, онымъ украшайся;
Днесь помощію Бога Тихорскимъ собранно
Веселися, еси бо стадо предъизбранно ²⁾....

Съ самаго своего основанія харьковская славяно-греко-латинская школа, извѣстная впослѣдствіи подъ именемъ коллегіума, какъ сказано, помѣщалась въ каменномъ двухъ-этажномъ домѣ, пріобрѣтенномъ преосвящ. Епифаніемъ и кн. М. М. Голицынымъ отъ полковника Шидловскаго вмѣстѣ съ большимъ дворомъ, смежнымъ съ Покровскимъ училищнымъ монастыремъ. Домъ этотъ, на первыхъ порахъ, не былъ еще устроенъ такъ, какъ того требовало учебное заведеніе. Изъ копій купчей крѣпости на этотъ домъ видно, что онъ не былъ еще окончательно отстроенъ, не имѣлъ удобнаго размѣщенія для

¹⁾ Наука и литература въ Россіи при Петрѣ В., Пекарскаго, т. I., стр 108—10.

²⁾ Харьковскій коллегіумъ.... Лебедева, стр. 32—37.

классныхъ комнатъ, и что кромѣ его на дворѣ находились только двѣ небольшія деревянныя избы, почти ветхія. Стараніемъ преосвящ. Епифанія, домъ этотъ былъ оконченъ постройкой и приспособленъ къ помѣщенію училища; имъ же вновь были построены деревянныя кельи для бѣдныхъ учениковъ и разныя необходимыя службы. Самый дворъ, на которомъ находилось училище, былъ расширенъ пріобрѣтеніемъ сосѣднихъ дворовыхъ мѣстъ харьковскихъ жителей Шаповала, Чигиринскаго, Кисиленка и др.

Училище имѣло еще другое усадебное мѣсто, гдѣ нынѣ находится Харьковское духовное училище. Мѣсто это было пожертвовано вдовою сотника Даніила Леонтіева Черняка, Агаѳеѣй Григорьевой, въ 1729 году, въ «вѣчное богомолье». На этомъ дворѣ также были тогда незначительныя постройки, и самъ онъ не былъ даже ничѣмъ огражденъ.

Не смотря на то, что харьковское училище со стороны своего помѣщенія, устроилось лучше многихъ другихъ тогдашнихъ семинарій, однако же не прошло и нѣсколькихъ лѣтъ, какъ многое требовалось въ немъ построить вновь, многое требовало немедленной починки и т. д. „Давно бы мнѣ надлежало вашему святѣйшеству“, — доносилъ 29 окт. 1732 г. св. Синоду преосвящ. Досиней, — „учинить вѣденіе о нуждахъ коллегіумъ харьковскаго, но то я ожидалъ отъ вашего святѣйшества на прежнее мое донесеніе резолюцію, якую нынѣ получа, вашему святѣйшеству всемирно предъявляю. Надлежитъ при коллегіумъ харьковскомъ устроить семинаріумъ (воспитательное общежитіе), ограду каменную, не худо бы и кельи каменныя устроить; часы надобно устроить же; въ С.-Петербургѣ надобно посылать выправлять грамоту на отчинки и на прочіе грунта, чтобы коллегіумъ харьковское могло имѣть, на чемъ жить, основаніе; церковь еще недостроена, иконостасъ въ церковь дѣлается, надлежитъ заплатить сницарямъ (рѣщикамъ) триста рублей; маляру—ево всѣ матеріалы и золото—восемьсотъ рублей надлежитъ заплатить же, колоколъ подрядили дѣлать въ сто пудъ; въ дополненіе бібліотеки много еще надобно казны. Студенты, которые посланы отъ покойнаго антецессора (предшественника) въ Германію для наученія, требуютъ на

вексель двѣсти червонцевъ“. Описавъ нужды коллегіума, преосвящ. Досиѣей просить св. Синодъ указать источникъ, изъ котораго онъ могъ бы взять необходимыя средства для покрытія этихъ нуждъ; ибо хотя коллегіумъ открывался при помощи такихъ богатыхъ стороннихъ пожертвованій, какихъ не выдавала при своемъ возникновеніи почти ни одна изъ семинарій того времени; все же отъ затратъ на первоначальное обустройство этого училища пришли въ крайнее истощеніе и епархія и особенно архіерейскій домъ, который не имѣлъ у себя даже средствъ для приличнаго содержанія самого епископа: „живу“, продолжаетъ Досиѣей,—„яко схимникъ, одна келейка да кованашка деревянная, и то весьма ветхія—всѣ сгнили... все обветшало, единъ срамъ только—домъ архіерейскій стоитъ. Еще же вашему святѣйшеству всемирно предъявляю, что антецессоръ мой коллегіумъ харьковское строилъ такимъ видомъ: имѣлъ великаго патрона и почитай онъ фундаторъ, того коллегіумъ—покойный князь Михаилъ Михайловичъ Голицынъ. Онъ и своимъ знатнымъ укладомъ, и здѣшнихъ господъ всячески и прошеніемъ и приказаніемъ понуждалъ на строгіе того коллегіумъ. Такожъ и антецессоръ многими прошеніями во всей епархіи и съ господъ, и съ священниковъ денежно и прочими запасами на то коллегіумъ собиралъ. А сверхъ того отчинки домовыя, которыхъ самое малое число имѣется, всего тысяща душъ, вовсе разорилъ. А которая слобода Черкасъ, тые разошлись для несносной коллегіумъ харьковского работы, о чемъ здѣсь всѣмъ обывателямъ извѣстно“.

Не извѣстно, было ли получено преосвящ. Досиѣею изъ св. Синода просимое указаніе, но только не подлежитъ сомнѣнію, что преосвященный отпустилъ на коллегіумъ довольно крупную сумму изъ сбереженій архіерейской каѳедры, и, какъ кажется, за это, по навѣтамъ клеветниковъ и именно тогдашняго ректора коллегіума ¹⁾, онъ преданъ былъ слѣдствію и удаленъ съ каѳедры въ курскій Знаменскій монастырь, гдѣ, среди Бироновскихъ притѣсненій ²⁾ и умеръ 23 марта 1736 года.

¹⁾ Любопытный Мѣсяцесловъ на 1776 годъ, изд. Рубаномъ, стр. 166.

²⁾ Хотя преосвящ. Досиѣей весьма строго слѣдилъ за выполненіемъ духовенства его вѣрнопопаническихъ обязанностей (цареборисовскихъ поповъ, Петра

На это предположеніе наводитъ насъ слѣдующій сохранившійся „указъ Ея Императорскаго Величества, Самодержицы Всероссійскія, изъ комиссіи слѣдствія Бѣлгородскихъ духовныхъ дѣлъ, Харьковскаго Покровскаго училищнаго монастыря игумену и ректору Митрофану Слотвенскому. По Ея Императорскаго Величества указу, присланному изъ Святѣйшаго правительствующаго Синода, велѣно, по доношенію Бѣлоградскаго архіерейскаго дома казначея Іоасафа Исторонскаго, который въ Святѣйшій Синодъ предъявилъ, что его преосвященство Досифей, архіепископъ Бѣлоградскій, изъ взятыхъ изъ Харьковскаго училищнаго монастыря изъ *оставшихся послѣ покойнаго Епифанія епископа денегъ, по опредѣленію своему*, февраля 5 дня 1732

да Григорія Ооминныхъ, не служившихъ царскаго молебна 28 янв. 1733 года въ день рожденія Государыни Императрицы Анны Іоанновны, онъ велѣлъ наказати плетми), но на него самого былъ слѣзанъ недостойный доносъ (въ чемъ состоятъ онъ—неизвѣстно). Вслѣдствіе этого 28 сент. 1733 г. изъ св. Синода на имя дома преосвщ. Досифея, архіепископа Бѣлградскаго и Обоянскаго, консистористомъ, кто тогда при отправленіи духовныхъ дѣлъ обрѣтался, былъ присланъ указъ слѣдующаго содержанія: По Ея Императорскаго Величества указу и по опредѣленію Святѣйшаго Правительствующаго Синода по имѣющемуся въ Святѣйшемъ Синодѣ въ некоторому извѣстному дѣлу за показующіяся преосвященнаго Досифея архіепископа Бѣлградскаго по доношенію тягчайшаго подозрѣнія велѣно отнять и въ какое домовое и епархіальное управленіе ему не вступать и надъ подчиненными своими команды не имѣть подъ опасеніе такого истязанія, каковому подлежатъ преслушатели Ея Императорскаго Величества указовъ; а оный бѣлградскій архіерейскій домъ и епархію искимъ управленіемъ вѣдать и духовныя дѣла управлять, какъ св. правила и Ея Императорскаго Величества указы повелѣваютъ, вамъ, консистористамъ, а онаго архіепископа Досифея ни въ чемъ не слушать, да и прочимъ какъ духовнымъ, такъ и свѣтскимъ, подъ его властію имѣющимся, никакова повиновенія и послушанія не чинить и по приказаніямъ его ничего не отправлять и ни съ каковою просьбою къ нему, архіепископу, никому не приходить и ни о чемъ не просить и челобитень и доношеній ему не подавать; а кому въ чемъ какая будетъ нужда настоять и о томъ прошенія подавать вамъ, консистористамъ, и рѣшенія требовать отъ васъ, и о томъ и о семъ вамъ и въ бѣлградской епархіи въ монастыри и къ священнослужителямъ въ заказы и въ прочія подчиненныя мѣста для надлежащаго вѣдома и исполненія разослать указы въ самой скорости, а оному архіепископу для послуженія опредѣлять изъ домовыхъ стужителей трехъ человекъ и велѣть быть тѣмъ служителямъ отъ него архіепископа неотлучнымъ, а прочимъ какъ духовныхъ, такъ и мірскихъ оному архіепископу подчиненныхъ, и постороннихъ свѣтскихъ высшихъ и низшихъ чиновъ никого ни для чего къ нему, архіепископу, не допускать, и о томъ вамъ, консистористамъ, имѣть крѣпкое смотрѣніе подъ опасеніемъ за неисполненіе повелѣннаго надлежащаго по указамъ истязаній“.

года, приказалъ отослать въ Харьковскій коллеіумъ девятьсотъ рублей къ строенію семинаріумъ, которые и отданы крестовому іеромонаху Иларіону съ роспискою; да онъ же преосвященный отдалъ въ означенный же Харьковскій коллеіумъ, игумену, въ ономъ же 1732 г. августа 28 дня, тысячу двадцать шесть рублей, семьдесятъ четыре копейки. И чтобъ о томъ и о прочихъ покойнаго Епифанія епископа пожиткахъ изслѣдовать—подлинно ль отданы и на что издержаны. И по симъ онаго указа, по опредѣленію комиссіи велѣно тебѣ, игумена и іеромонаха Иларіона допросить—вышеозначенныя деньги принимали ли и съ чьего позволенія и у кого принимали, и все въ расходъ употреблено и на что именно, или за расходомъ, что имѣется нынѣ въ остаткѣ; и о прибытіи тебѣ со онымъ іеромонахомъ въ оную комиссію для означеннаго допроса послать указъ, чего ради сей и посылается; и игумену Слотвенскому о бытіи въ комиссію на срокъ по генеральному регламенту учинить по сему Ея Императорскаго Величества указу. 1735 г. марта 14 дня“.

Преосв. Іоасафъ Горленко, епископъ бѣлгородскій (2 іюня 1748—10 дек. 1754 г.), тоже заботился объ обновленіи коллеіума вмѣстѣ съ монастырскими зданіями. какъ это можно видѣть изъ слѣдующей его „благословенной“ грамоты отъ 3 февраля 1750 года: „Бѣлгородской нашей епархіи харьковскаго Покровскаго училищнаго монастыря ректоръ, Гедeonъ Антонскій, поданнымъ намъ прошеніемъ объявилъ: въ ономъ монастырѣ антедессора нашего покойнаго Преосвященнаго Епифанія Епископа Бѣлоградскаго находятся славено-латинскія училища, въ которыхъ съ того времени ученія преподаваемы были, даже до богословія и понынѣ, но чрезъ прошедшіе многіе года, состоящія въ тѣхъ училищахъ школы, такъ и монастырское всякое строеніе пришло въ совершенную обветшалость и требуетъ не малой суммы денегъ, и просилъ о дачѣ благословенной грамоты на испрошеніе въ бѣлгородской нашей епархіи отъ доброхотныхъ дателей щедролюбнаго подаянія, разсмотрѣнія; того ради *благословительно позволяемъ* упомянутому славяно-латинскихъ училищъ архимандриту и ректору Гедeonу Антонскому, или кто отъ него посланъ будетъ, бѣлоградской нашей епархіи въ великороссійскихъ и малорос-

сійскихъ городахъ, селахъ *таковаго щедролюбнаго подаянія у добрыхъ дателей просить* со всякою учтивостію: при чемъ и мы щедролюбнаго дателя пастырски просимъ, отнюдь не отворатить въ подаяніи своей десницы, вѣряще, яко о таковыхъ о сторичномъ же, временныхъ, такъ и вѣчныхъ благъ, воздаяніи, въ ономъ монастырѣ приносимы имѣютъ быть молитвы; въ знакъ же вѣчнаго въ томъ монастырѣ поминовенія, всякъ свое имя въ данную, ему архимандриту и ректору, на испрошеніе шнурованную за печатью книгу, да подпишетъ *своелично*“.

26 окт. 1767 года ректоръ коллегіума, архимандритъ Іовъ о помѣщеніи коллегіума доносилъ бѣлогородской консисторіи слѣдующее ¹⁾: „имѣется въ харьковскомъ коллегіумѣ учительскихъ келлій деревянныхъ шесть, во всякой по три чулана, изъ которыхъ въ трехъ келліяхъ живутъ нынѣшніе учителя, въ четвертой братія, въ пятой контора и дѣла письменныя, шестая праздна, могутъ въ ней жить два учителя, когда будутъ безженныя, а для обученія дѣтей по малости не способна. Братскихъ келлій шесть деревянныхъ, въ нихъ по два чулана, въ пяти живутъ братія, шестая праздна, могутъ жить въ ней два учителя, и для школы по пространству своему годится. Сверхъ того имѣется трапеза деревянная большая, которая для школы же годится, да ниже колокольни келлія, деревянная съ двумя чуланами и противъ оной гостинная; а въ каменныхъ школахъ имѣется, одна праздна школа безъ печи и бывшая библіотека, которую также на школу повѣрить можно“.

Въ 1770—1773 годахъ стараніемъ преосвящ. Самуила Миславскаго, епископа бѣлогородскаго (22 декаб. 1768—24 сент. 1771 г.), на другомъ коллегіумскомъ дворѣ, построенъ былъ большой объ одномъ этажѣ каменный корпусъ для помѣщенія въ немъ воспитанниковъ—сиротъ духовнаго званія. Постройка этого корпуса, извѣстнаго подъ именемъ „сиропитательнаго дома“, была произведена, частию на доходы отъ Каплуновской иконы Божіей Матери (объ этихъ доходахъ будемъ говорить

¹⁾ Донесеніе это было вызвано отношеніемъ харьковскаго губернатора Щербинина, отъ 1767 г., окт. 24, къ преосвящ. Порфирію Крайскому, епископу бѣлогородскому (29 окт. 1763—7 Іюль 1768 г.), по поводу учрежденія при коллегіумѣ такъ называемыхъ „прибавочныхъ классовъ“. (Объ этихъ классахъ рѣчь впереди).

въ своемъ мѣстѣ), а главное на средства, испрошенные преосвящ. Самуиломъ у епархіи. „Въ пространнѣйшей въ свѣтѣ россійской имперіи“,—писалъ 30 декаб. 1769 года преосвящ. Самуилъ въ воззваніи къ своей паствѣ, „есть тысячныя способы всякихъ благопріятныхъ учрежденій, но въ нашей паствѣ, изъ всѣхъ оныхъ, предвидится слѣдующее церкви святой и отечеству весьма полезное средство, а именно: *устройство сиротскаго дому при училищахъ харьковскихъ*, оное хотя, во-первыхъ, пастырскаго вниманія и уваженія, но законы общества, польза отечества и правила истиннаго человѣколюбія не меньше и каждаго къ тому обязываетъ... Для таковаго бѣдныхъ, но отечеству и церкви святой существенно полезныхъ людей роду, былъ доннѣ нѣкоторымъ убѣжищемъ старой при харьковскомъ училищномъ коллегіумѣ построенной домъ, вообще по древнему здѣшнему обыкновенію, съ нѣмецкаго языка бурсою названный, но по крайнему своему обветшанію и тѣснотѣ, впредь къ тому способнымъ средствомъ быть уже не можетъ. Сія обстоятельства непосредственно къ пастырской должности простирающіяся, побудили нашу мѣрность, *новаго сиротскаго каменнаго дому, при ономъ же училищѣ харьковскомъ* недавно положить основаніе. Сіе столь богоугодное и отечеству полезное дѣло, съ благопоспѣшествомъ начатое, непрерывное теченіе имѣло бы, если бы общее всѣхъ дѣлъ человѣческихъ препятствіе, то есть недостатокъ, не сдѣлалъ въ томъ помѣшательства. Но наша мѣрность, вѣдая паствы своя сердца человѣколюбіемъ и щедротами преизобильно исполненныя, и неугасимымъ жаромъ къ полученію со-дня на день вящаго просвѣщенія пламенѣющія, твердо увѣрены пребываемъ, что сіе столь похвальное предпріятіе, безъ достойныхъ себѣ ревнителей не останется. Вслѣдствіе чего пастырски просимъ всѣхъ и каждаго порознь, въ семъ случаѣ послѣдуя благородной и богоугодной своей склонности, пристать въ сообщество не меньше полезнаго, какъ и нужнаго сего дѣла, и возымѣть въ немъ участіе щедрымъ отъ человѣколюбивыхъ сердець подаваніемъ“. Преосвященный первый пожертвовалъ на это дѣло 100 руб.; по 20 р. пожертвовали архимандриты—рыльскій Іакинѣъ Карпинскій, святогорскій Лавренцій Кордетъ, и отъ архіерейскаго

казначей Лаврентія Карпинскаго получено на постройку сиропитательнаго дома 33 р. штрафныхъ денегъ. наконецъ по указу консисторіи 1770 г. поступило для той же цѣли 100 р. 84 к. отъ умершаго курскаго архимандрита Гедсона Антовскаго. Другія пожертвованія были менѣе значительны ¹⁾).

2 мая 1793 года ректоръ, префектъ и учителя коллегіума подали преосвящ. Θεоктисту Могульскому, епископу бѣлогородскому ²⁾), прошеніе слѣдующаго содержанія: „Епархіи вашего Преосвященства—въ городѣ Харьковѣ состоящія нынѣ духовныя славено-греко-латинскія школы, отъ времени заведенія ихъ въ 1726 году, Преосвященнымъ Епископомъ бѣлоградскимъ Епифаніемъ Тихорскимъ, называемымъ *прежде* харьковское коллегіумъ (25 мая 1790 г. Θεоктистъ распорядился замѣнить названіе коллегіума обыкновеннымъ именемъ (семинарія), имѣли изъ принадлежащихъ харьковскому училищному Покровскому монастырю деревень, хуторовъ, мельницъ и прочихъ прибрѣтенныхъ покупкой отъ помянутаго Преосвященнаго Епифанія угодій, до поступленія харьковскаго училищнаго Покровскаго монастыря въ штатъ, чему совершилось уже пять лѣтъ, во всемъ довольное содержаніе, въ разсужденіи бывшихъ тогда доходовъ, изъ коихъ какъ семинарскіе классы, такъ и учительскія кельи починаемы были; а какъ доходы экономическіе прекратились (съ отобраніемъ коллегіумскихъ вотчинъ въ Государственное Казначейство), то оныя классы и кельи, въ теченіи пятилѣтняго времени, пришли въ крайнюю обветшалость и требуютъ непремѣннаго, классы вновь перекрытія, и новой перемѣны потолоковъ, а учительскія кельи совсѣмъ новой перестройки; на которыя поновленія классической крыши, перемѣну потолоковъ, и перестройку келій, по смѣтѣ не меньше 1500 р. употребить должно; изъ полученной же бѣло-

¹⁾ Очеркъ ист. харьк. коллегіума Солнцева, стр. 58.

²⁾ Это былъ послѣдній бѣлогородскій архипастырь, завѣдывавшій церквами Слободской Украины съ 9 февраля 1787 по 1797 годъ. Въ замѣну отшедшихъ отъ него церквей Украины онъ получилъ болѣе 300 церквей четырехъ сосѣднихъ съ Бѣгородомъ уѣздовъ нынѣшней Курской губерніи; а для Слободской Украины 16 окт. 1799 года назначенъ былъ особый епископъ, называвшійся сначала слободско-украинскимъ и харьковскимъ, а съ 1836 г. получившій названіе Харьковскаго и Ахтырскаго.

градскаго казначейства одготысячной суммы поновить классы, и перестроить учительскія келіи никакъ не можно, поелику оная сумма ежегодно употребляется на жалованье учителямъ, на содержаніе казенныхъ учениковъ, и на прочіе необходимо нужные расходы—вся безъ остатку, а другая тысяча рублей отдѣлена на бѣлгородскую семинарію. (Въ замѣнъ отобранныхъ отъ харьковскаго коллегіума имѣній на содержаніе всѣхъ вообще духовныхъ училищъ бѣлгородской епархіи велѣно было выдавать изъ коллегіи экономіи ежегодно по 2000 р.). Того ради вашему Преосвященству съ преданностію о семъ донося, просимъ покорнѣйше *учинить милостивое архипастырское благоразсмотрѣніе*; на что именно должны быть употреблены деньги, прилагается у сего обстоятельная смѣта¹. Преосвящ. Θεоктистъ, лично провѣривъ просьбу начальства и учителей коллегіума, съ своей стороны, писалъ отъ 17 мая того же года въ св. Синодъ, что „крыша на классахъ и кельяхъ харьковской семинаріи вся обгнила и опала, печи въ кельяхъ учительскихъ разрушились, двери, окна и полы отъ согнітія также повредились, да и прочія части келій требуютъ перестройки, за которую совмѣстно и за возобновленіе классической крыши, уплатить должно будетъ не менѣе тысячи пяти сотъ рублей“, и ходатайствовалъ объ удовлетвореніи справедливой просьбы семинарскаго правленія. Св. Синодъ, согласно ходатайству преосвящ. Θεоктиста, отпустилъ 12 сент. 1793 года на школы бѣлгородской епархіи 1470 р., изъ коихъ Θεоктистъ распорядился выдать харьковскому училищу 1152 р. 86¹/₄ к.; на эти деньги были перекрыты оба коллегіумскіе корпуса, съ учительскими помѣщеніями, и совершены разныя другія починки ¹).

Въ 1808 году построенъ былъ при сиропитательномъ домѣ особый каменный флигель, служившій долгое время помѣщеніемъ для училищной больницы ²). Онъ построенъ на деньги (3600 р.), пожертвованныя духовенствомъ епархіи и на бывшія безъ употребленія суммы, принадлежащія харьковскимъ

¹) Солнцевъ, стр. 66.

²) Этотъ флигель разобранъ недавно при постройкѣ зданія харьков. духовн. училища.

церквамъ: Воскресенской (200 р.), Николаевской (300 р.) и соборной Успенской церкви (2000 р.). Последней, впрочемъ, коллегіумъ долженъ былъ 1000 р. возвратить, по резолюціи преосвящ. Христофора Сулимы, перваго слободско-украинскаго епископа (16 окт. 1799—18 мая 1813 г.), отъ 10 іюня 1808 г.

Наконецъ въ 1815 году преосвящ. Аполлосъ Терешкевичъ, второй епископъ слободско-украинскій (14 окт. 1813—20 янв. 1817 г.), испросилъ у комиссіи духовныхъ училищъ 30,243 р., и на эти деньги былъ починенъ коллегіумскій корпусъ и покрытъ желѣзомъ (раньше онъ покрытъ былъ гонтой) ¹⁾, а на другомъ училищномъ корпусѣ, называемомъ „бурсой“ ²⁾ или сиропитательнымъ домомъ надстроены второй этажъ съ домовою церковію во имя Св. Апостола и Евангелиста Іоанна Божьего, и этотъ корпусъ тоже былъ покрытъ желѣзомъ ³⁾.

Свящ. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Соловьевъ, стр. 64, примѣч.

²⁾ Отъ латинск. bursa—кошель или нищенская сума, въ которую собирается милостыня. По вѣрному замѣчанію Шафа (Опис. Черниг. намѣстничества, Кіевъ, 1851 г., стр. 283), слово „бурса“ сначала было усвоено южно-русскимъ духовнымъ училищамъ, по образу жизни учениковъ и способу ихъ содержанія, а потомъ и всѣмъ остальнымъ.

³⁾ Молодикъ на 1844 г. стр. 25. Въ этомъ корпусѣ, существующемъ и нынѣ помѣщается больница харьковскаго духовнаго училища. Церковь св. Іоанна Божьего, спустя нѣкоторое время, изъ этого корпуса была перенесена въ другой большой корпусъ, устроенный въ 1821 г. преосвящ. Павломъ Саббатовскимъ, епископомъ слободско-украинскомъ (18 февр. 1817—янв. 1826 г.), на средства комиссіи дух. училищъ (124,131 р.), для помѣщенія въ немъ уѣзднаго и приходскаго училищъ, открытыхъ въ 1817 году, и для квартиръ учителей. Корпусъ этотъ легъ въ основаніе новаго зданія харьк. дух. училища.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣтѣ.

(Продолженіе *).

II

Евхаристія.

Римская церковь заблуждается: 1) относительно *матеріи* таинства, то есть, относительно хлѣба, который долженъ быть освящаемъ; 2) относительно *формы* таинства, то есть, относительно формулы освященія; 3) относительно же приобщенія она заблуждается тройнымъ образомъ. Она не приобщаетъ вѣрующихъ однимъ и тѣмъ же освященнымъ хлѣбомъ; она отказываетъ въ причащеніи дѣтямъ; она преподаетъ причащеніе подъ однимъ лишь видомъ хлѣба и взрослымъ, даже епископамъ и священникамъ, которые не участвуютъ въ совершеніи таинства. 4) Она погрѣшила, позволивши служить частныя миссы (литургіи); 5) наконецъ, она допустила въ литургійныхъ обрядахъ измѣненія, которыя искажаютъ духъ литургіи.

Изложимъ эти различныя ереси, заблужденія или непозволительныя нововведенія.

Въ XI столѣтіи, на Западѣ существовалъ обычай освящать одинъ хлѣбъ, довольно большой по величинѣ, служившій для приобщенія священниковъ и вѣрующихъ. Кардиналъ Гумбертъ, въ 1054 году, положительно свидѣтельствуетъ объ этомъ въ сочиненіи своемъ, написанномъ противъ Константинопольскаго

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 10.

патріарха Михаила Керуларія и въ защиту опрѣсночнаго (азyme) хлѣба. Но въ концѣ того же столѣтія Бернардъ, Констанскій священникъ, въ своихъ замѣткахъ о римскомъ устройствѣ свидѣтельствуетъ, что въ его время евхаристическій хлѣбъ былъ сведенъ къ небольшимъ кусочкамъ. Въ XII столѣтіи этимъ кусочкамъ сообщили форму маленькой монеты ¹⁾. Въ томъ же столѣтіи, стали дѣлать *маленькія гостіи* спеціально предназначенныя для вѣрующихъ, которыхъ съ тѣхъ поръ не приобщали уже однимъ и тѣмъ же хлѣбомъ, какимъ приобщался священникъ ²⁾.

Первоначально евхаристическій хлѣбъ, который былъ употребленъ на Западѣ равно какъ и на Востокѣ, былъ обыкновенный хлѣбъ, приготовленный на дрожжахъ. Патеръ Сирмондъ, іезуитъ, признаетъ, что хлѣбъ, пригоготовленный на дрожжахъ, былъ въ употребленіи на Западѣ и на Востокѣ въ теченіи первыхъ семи вѣковъ; что Римская церковь перемѣнила этотъ обычай съ конца IX столѣтія къ первой половинѣ одиннадцатаго ³⁾.

Кардиналъ Бона ⁴⁾ раздѣляетъ мнѣніе патера Сирмонда.

Правда, патеръ Мабильонъ высказалъ мнѣніе, противоположное этому ⁵⁾. Не станемъ разбирать это разногласіе; мы утверждаемъ только, что аргументы патера Сирмонда, принятые кардиналомъ Боною, такъ мало поколеблены ученымъ бенедиктинцемъ, что наиболѣе ученые римскіе богословы усваиваютъ себѣ теорію, которая оправдываетъ два мнѣнія и которая состоитъ въ утвержденіи, что въ первые вѣка безразлично пользовались и прѣснымъ и вскипшимъ хлѣбомъ ⁶⁾. Они присовокупляютъ, что теперь ни греки, ни латиняне не имѣютъ права перемѣнять обычаевъ своихъ церквей ⁷⁾.

Очевидно, эта теорія есть лишь средство уклониться отъ

¹⁾ Ernulp. Episc. Roff. Epistol. ad Lambert. ap. d'Acheri, *Spicil.*, T. 2.

²⁾ Eodem saeculo (Duodecimo), breviores hostiae quas populo communicanti distribuimus *adhiberi coeperunt*. Ieuenin. Comment. de Sacrament. Dissert., IV, C. 1. Art. III, n. 4.

³⁾ Sirmond, de *Azymo*.

⁴⁾ Bona. Rerum. Liturg. Lib. 1 c. 23.

⁵⁾ Mabill. *Praefat.* ad saecul. III. Bened.

⁶⁾ Iuénin. *Comment. de Sacrament.* Dissert., IV, C. 1. Art. 4, § 5, n. 1.

⁷⁾ *Ibid.*, § 3.

факта, утвержденного Сирмондомъ и Боною, и свидѣтельствующаго, что римская церковь, начиная съ конца IX вѣка, перемѣнила древній обычай, который былъ принятъ вселенскою церковію съ самаго начала.

Справедливо ли, что прѣсный хлѣбъ можетъ быть матеріею евхаристіи?

Вотъ вопросъ, который очень сильно волновалъ богослововъ и по которому два противоположныя мнѣнія имѣли многочисленныхъ и энергичныхъ защитниковъ. Мы не станемъ рѣшать его, да и церковь не высказалась по этому пункту. Но мы должны замѣтить, что существуетъ большое различіе между прѣснымъ хлѣбомъ, какимъ онъ приготовлялся, напримѣръ, у іудеевъ, и какимъ онъ, безъ сомнѣнія, былъ въ церкви римской въ началѣ нововведенія и какимъ онъ готовится теперь. Этотъ послѣдній есть ли хлѣбъ, въ собственномъ смыслѣ слова? Очевидно, нѣтъ. Достаточно ли, чтобы мука и вода, не подвергавшіяся дѣйствительному испеченію, и только потому, что здѣсь въ смѣшеніи существуетъ мука и вода, получали названіе хлѣба? Можно доказывать это; но можно доказывать и противоположное. Отсюда слѣдуетъ, что остается неизвѣстнымъ—сохраняетъ ли римская церковь истинную матерію евхаристическаго таинства и дѣйственно ли ея освященіе?

Въ такомъ видѣ теперь, какъ намъ кажется, долженъ быть поставленъ вопросъ между церковію восточною и западною. Безспорно, вопросъ этотъ пріобрѣлъ гораздо большую важность теперь, чѣмъ въ эпоху, когда церковь восточная начала укорять церковь западную въ употребленіи прѣснаго хлѣба; потому что тогда хлѣбъ этотъ все же былъ истиннымъ хлѣбомъ, хотя и не былъ вскишимъ; между тѣмъ, какъ послѣ видоизмѣненій, коимъ подвергся прѣсный хлѣбъ, папская церковь пользуется теперь для совершенія евхаристіи матеріею, которая не можетъ быть названа хлѣбомъ.

Что же касается *формы* таинства, какъ выражаются схоластики латинской церкви, то есть, формулы освященія: то въ этомъ отношеніи существуетъ очень важное различіе между церковію восточною и западною.

Въ римской церкви признають, что хлѣбъ и вино освяща-

ются священникомъ въ моментъ, когда онъ вспоминаетъ установленіе этого таинства и когда повторяетъ *въ историческомъ смыслѣ* слова установленія: „Примите и ядите, сіе есть тѣло Мое... Пійте отъ нея вси, сіа есть кровь Моя“...

Всѣ безъ исключенія восточныя церкви вѣрятъ, что освященіе не происходитъ въ моментъ, когда священникъ повѣствуетъ о томъ, что совершилось на послѣдней вечери, но происходитъ послѣ призванія Духа Святаго, когда священникъ проситъ благословить и освятить дары всемогущею благодатію.

Можно сомнѣваться, дѣйствительно ли существуетъ призваніе Духа Святаго въ литургіи римской церкви, которая теперь совершается во всей латинской церкви. Оно существуетъ во многихъ древнихъ западныхъ литургіяхъ, напримѣръ, въ литургіи испанской или мозарабской. Но можно ли положительно утверждать, что оно равносильнымъ образомъ существуетъ въ молитвахъ Римскаго Служебника (*Canon*)? Полагаемъ, что въ этомъ можно сомнѣваться. Такимъ образомъ, возникаетъ *сомнѣніе* и по поводу дѣйствительности освященія въ римской церкви, какъ и по поводу матеріи таинства. Сомнѣніе не существовало бы, если бы безусловно было достовѣрно, что Служебникъ миссы (литургіи) не подвергался измѣненіямъ съ VIII вѣка. Но это безусловно ли достовѣрно ¹⁾? Фактъ несомнѣнный, что древнія литургіи, усвояемыя св. Іакову и св. Клименту Римскому, содержали призваніе Духа Святаго, равно какъ содержали это и литургіи св. Василия и св. Іоанна Златоустаго. Можно ли думать, что лишь одна древняя римская литургія допускала исключеніе въ церкви въ этомъ отношеніи? ²⁾.

Достаточно ли вмѣстѣ съ римскими богословами заявлять, будто Іисусъ Христосъ освятилъ (дары) словами установленія? Не побоимся сказать, что подобный аргументъ смѣшонъ. Іисусъ

¹⁾ Дстовѣрно также, что онъ подвергался большому числу видоизмѣненій во многихъ церквахъ. V. D. Martène, *De antiq. Eccl. Ritib.* Lib. 1. C. 4. art. 9.

²⁾ Извѣстно что служебники (*Sacramentaires*) св. Геласіи и св. Григорія Великаго дошли до насъ только въ позднѣйшихъ манускриптахъ восьмага вѣка, и что они могли быть измѣнены переписчиками, какъ и многіе другіе памятники. Поэтому нельзя утверждать, что первоначально въ нихъ не было призванія Духа Святаго.

Христось, произнесши слѣдующія слова: „Сіе есть тѣло Мое... сія есть кровь Моя“... произнесъ ихъ не въ *историческомъ смыслѣ*, но въ положительномъ смыслѣ, имѣвшемъ съ произнесеніемъ ихъ свое дѣйствіе. Можно ли утверждать, что такъ это происходитъ и съ произнесеніемъ словъ священникомъ?

Патеръ Лебрень ¹⁾ высказалъ теорію примирительную. Онъ утверждаетъ, что освященіе совершается посредствомъ словъ установленія, но присовокупляетъ, что (при этомъ) необходима и молитва церкви, чтобы дѣйствіе произошло, и признаетъ формулою освященія всю молитву *Quam oblationem...* которая содержитъ равносильное призываніе Духа Святаго.

Очевидно, что по этому вопросу, равно какъ по вопросу объ евхаристическомъ хлѣбѣ, наиболѣе солидные римскіе богословы пытаются найти нѣкоторые примирительныя средства, чтобы сколько возможно прикрыть ложное положеніе, въ которое поставила ихъ римская церковь своими непрерывными перемѣнами.

Первоначально римская церковь слѣдовала тому же обыкновенію, какъ и церковь восточная относительно величины освящаемого хлѣба. Какъ мы установили выше, только съ XII вѣка она стала освящать гостію для священника, и болѣе маленькія гостіи для вѣрующихъ. Такимъ образомъ, она разрушила самыя наглядныя черты причащенія. Св. Павелъ указалъ на нихъ слѣдующими словами: „Чаша благословенія, которою благословляемъ, не есть ли приобщеніе крови Христовой? Хлѣбъ, который преломляемъ, не есть ли приобщеніе тѣла Христова? Одинъ хлѣбъ, и многіе одно тѣло; ибо всѣ причащаемся отъ одного хлѣба“ (1 Кор. гл. 10, ст. 16, 17).

Участіе въ одномъ евхаристическомъ хлѣбѣ есть символъ единства христіанъ, составляющихъ одно тѣло, участвующихъ въ приобщеніи тѣла и крови Христа.

Своимъ нововведеніемъ маленькихъ гостій для вѣрующихъ римская церковь ниспровергла самыя наглядныя черты таинства причащенія; она посмотрѣла на слова апостола, какъ на не имѣющія значенія, хотя они весьма ясно показываютъ ка-

¹⁾ Explication de la messe, t. I. Part. 4, art. 6.

кую возможность со временъ апостольскихъ усвоили причащенію единымъ освященнымъ хлѣбомъ; она отстранила примѣръ самаго Іисуса Христа, который освятилъ одинъ хлѣбъ для распредѣленія его между своими апостолами.

Можетъ ли церковь оставаться безупречною, когда подобнымъ образомъ пренебрегаетъ примѣромъ Іисуса Христа и первоначальнымъ обыкновеніемъ, согласно съ которыми апостолы принимали столь очевидное и столь глубокое таинство?

Итакъ мы не колеблемся утверждать, что римская церковь своимъ изобрѣтеніемъ маленькихъ гостій для вѣрующихъ сдѣлалась виновною въ нововведеніи, заслуживающемъ большаго порицанія.

Равнымъ образомъ, она является преступною, отмѣнивши причащеніе дѣтей.

Когда западныя церкви, увлеченныя въ папскую схизму, отдѣлились отъ католическаго востока, они до такой степени потеряли христіанскій смыслъ, что ихъ богословы укоряли восточныя церкви въ приобщеніи дѣтей, какъ въ крайнемъ злоупотребленіи. Протестанты присоединили свои возгласы къ возгласамъ римлянъ. Надобно замѣтить, что протестанты болѣе заинтересованы, чѣмъ эти послѣдніе, въ дѣлѣ возраженія противъ восточнаго злоупотребленія; потому что оно разрушаетъ ихъ теорію участія *внроу* въ тѣлѣ и крови Христа.

Обычай давать причастіе дѣтямъ прекратился въ римской церкви только въ XII столѣтіи ¹⁾. Соборъ Тридентскій признаетъ древность этого обычая ²⁾; не осмѣливается порицать тѣхъ, которые сохраняли его въ церквахъ, гдѣ онъ продолжался даже въ XVI столѣтіи. Соборъ только рѣшилъ, что причащеніе *не необходимо* для спасенія дѣтей.

Въ этомъ рѣшеніи, равно какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, Тридентскій соборъ систематически поставилъ себя въ сторонѣ отъ вопроса. Дѣло шло о рѣшеніи не того вопроса—могутъ ли крещенныя дѣти, не получившія причащенія, быть спасенными, но вопроса о томъ, необходимо ли имъ причаще-

¹⁾ *Recueil de jurisprudence*, par Guy du Roussaud de Lacombe. V. *Communion*. Renaudot, *Perpétuité de la foi sur les Sacraments*. Liv. II, c. 8 et 9.

²⁾ Conc. Trident. Sess. 21, c. 4.

ніе для развитія въ нихъ христіанской жизни? Безспорно, что такъ поставленный вопросъ не можетъ возбуждать затрудненій. Въ первоначальной римской церкви думали, что причащеніе необходимо въ этомъ смыслѣ, и въ доказательство этого намъ достаточно сослаться на многочисленныя свидѣтельства блажен. Августина и св. Иннокентія, перваго епископа Рима ¹⁾. Тридентскій соборъ увернулся отъ затрудненія, не желая порицать ни древняго западнаго ученія, ни обычая, три или четыре вѣка какъ уже распространившагося въ Римской церкви, по которому дѣтей лишали причащенія.

Съ XIII столѣтія, на Бордоскомъ соборѣ запрещено было давать причащеніе дѣтямъ и предписано было вмѣсто этого подавать кусочекъ освященнаго хлѣба на Пасху ²⁾.

Рѣшительное запрещеніе собора Бордоскаго перешло и въ остальную римскую церковь. А такъ какъ и протестанты сохранили это римское заблужденіе, то Боссюэтъ спрашивалъ ихъ о мотивахъ этого; потому что отмѣна причащенія дѣтей основана не на св. Писаніи, а на рѣшеніи церкви. „Я спрашивалъ ихъ, говоритъ онъ ³⁾, не относится ли ко всѣмъ христіанамъ слѣдующая заповѣдь: *идите сіе, пійте изъ нея вси*, которую они признаютъ столь всеобщою? Если же она касается всѣхъ христіанъ, то по какому закону исключены маленькія дѣти, которыя, безъ сомнѣнія, суть христіане, будучи крещены“?

Церковь, по Боссюэту, имѣетъ право отмѣнять древній обычай; но какимъ образомъ она можетъ отмѣнять божественную заповѣдь? Поражая протестантовъ, Московскій епископъ бичуетъ свою собственную церковь. Его аргументъ *ad hominem* могъ быть хорошимъ въ отношеніи къ протестантамъ; но какое значеніе онъ можетъ имѣть въ отношеніи къ восточнымъ католикамъ, которые вѣрятъ, что церковь не имѣетъ права отмѣнять божественныя заповѣди? Если никакая частная католическая церковь не имѣетъ этого права, то какимъ образомъ

¹⁾ См. Август. De Peccat. lib. 3, с. 4; св. Иннокентія. Epist. 26 ad Synod. Milevit.

²⁾ Concil. Burdigal. ann. 1255.

³⁾ Боссюэтъ, *О причащеніи подвѣ двумя видами*, часть вторая. *Защита преданія о причащеніи подвѣ однимъ видомъ*, часть первая. Гл. 5.

можетъ имѣть это право та церковь, которую называютъ римскою?

Ренодотъ, хорошо знающій христіанскія древности и ученіе восточныхъ церквей, съ большою энергіею возстаетъ противъ современныхъ богослововъ, которые признавали злоупотребленіемъ причащеніе дѣтей. Это обвиненіе, говоритъ онъ ¹⁾, падаетъ на древнихъ отцевъ самыхъ цвѣтущихъ временъ церкви. Онъ присовокупляетъ: „Нельзя, не отвергая всецѣло древней церковной дисциплины, сомнѣваться въ томъ, чтобы она не была такою, какою мы и теперь находимъ ее среди грековъ, сиріянъ, египтянъ, абиссинцевъ, армянъ и всѣхъ восточныхъ христіанъ, на какомъ бы языкѣ они ни говорили и къ какой бы сектѣ ни принадлежали. Это общее согласіе показываетъ всеобщность и древность, въ подтвержденіе которыхъ дисциплина эта имѣетъ многочисленныя доказательства“.

Ренодотъ, въ опроверженіе крайнихъ воззрѣній нѣкоторыхъ западныхъ богослововъ, очень сильно доказываетъ, что восточные остались вѣрны древней дисциплинѣ, допуская причащеніе дѣтей; и что они вовсе не учатъ, будто крещенное дѣтя не можетъ быть спасено, если не будетъ участвовать въ причащеніи.

Но ученый оріенталистъ не осмѣлился поднять вопросъ о *божественной заповѣди* причащенія для всѣхъ безъ изъятія христіанъ. Онъ хотѣлъ быть пріятнымъ римской церкви, къ которой принадлежалъ; вотъ почему онъ хотѣлъ видѣть только дисциплинарный вопросъ въ обычаѣ, основанномъ на словахъ Самаго Бога.

Даже если бы здѣсь существовалъ только дисциплинарный вопросъ, то и тогда можно спрашивать, по какому праву римская церковь отмѣнила *оселенское* правило, начало котораго положительно восходитъ ко временамъ апостольскимъ?

А такъ какъ Іисусъ Христосъ приказалъ всѣмъ своимъ ученикамъ причащать всѣхъ, то могутъ ли утверждать, что римская церковь исполняетъ это приказаніе, лишая причащенія дѣтей до десяти или двѣнадцати лѣтъ? Она не имѣетъ извиненія даже протестантскаго; такъ какъ протестанты, не при-

¹⁾ Ренодотъ, *Непрерывность вѣры о таинствахъ*, кн. 11, гл. 8 и 9.¹

зная реальнаго присутствія, вѣруютъ только въ *идеальное* причащеніе, условливаемое вѣрою того, кто причащается. По этой теоріи, причащающійся долженъ знать, что онъ дѣлаетъ и имѣть *субъективную вѣру*. Но римская церковь вѣруетъ въ дѣйствіе, производимое таинствомъ, независимо отъ расположеній причащающагося; принимаетъ ли онъ таинство достойно или недостойно, онъ участвуетъ въ тѣлѣ и крови Іисуса Христа, въ оправданіе или въ осужденіе свое. Проповѣдуя подобное ученіе, какимъ образомъ можно лишать душу чистаго и невиннаго дитяти участія въ таинствѣ, которое несомнѣнно можетъ развить въ ней христіанскій духъ и сообщить ей благодать?

Такимъ образомъ, можно сказать, что римская церковь не могла отмѣнить причащенія дѣтей, безъ причиненія ущерба своему собственному ученію о дѣйственности таинства; безъ нарушенія вселенскаго и апостольскаго правила дисциплины церкви; безъ отступленія отъ *божественной заповѣди* причащенія, обязательной для всѣхъ христіанъ.

Итакъ, ея виновность неоспорима, и ея нововведеніе противоположно св. Писанію и вселенскому преданію католической церкви.

Она равнымъ образомъ виновна въ отмѣненіи причащенія подъ двумя видами хлѣба и вина.

Чтобы оправдать нововведеніе римской церкви по этому пункту, пытались доказать, что это есть 1) вопросъ чисто дисциплинарный и церковь могла видоизмѣнить свою дисциплину по этому пункту; 2) что всецѣло приѣмлютъ Іисуса Христа, будутъ ли приобщаться подъ двумя видами или подъ однимъ; 3) что въ первоначальной церкви иногда давали приобщеніе подъ однимъ видомъ, хотя обыкновенно причащались подъ двумя.

Отвѣчаемъ, что 1) если бы даже дѣло шло единственно только о дисциплинѣ; то и тогда римская церковь, будучи лишь частною церковію, не имѣла права отмѣнять *вселенское* и *апостольское* правило церкви католической.

Отвѣчаемъ во-вторыхъ, что допуская совершенно цѣлостное принятіе Іисуса Христа, хотя бы причащались однимъ изъ двухъ видовъ; тѣмъ не менѣе истинно, что Іисусъ Христосъ

установилъ таинство подѣ двумя видами и что Онъ сказалъ всѣмъ своимъ ученикамъ: *Пріимите и ядите... Пійте изъ нея вси*. Слѣдовательно, причащаясь подѣ однимъ видомъ, не повинуются *божественной заповѣди*.

Въ—третьихъ мы отвѣчаемъ, что если бы даже вышеупомянутые факты были достовѣрны и хорошо поняты, то все же они представляли бы собою исключенія, оправдываемыя необходимостію, и лишь подтверждали бы общее правило, которому слѣдовала вся церковь.

Установивши вопросъ въ этомъ общемъ смыслѣ, рассмотримъ его въ частности.

Первоначально существовало три способа принимать причастіе подѣ видомъ вина ¹⁾. Глотали освященное вино посредствомъ трубочки; или приближали чашу къ устамъ; или наконецъ, принимали освященный хлѣбъ смоченнымъ въ освященномъ винѣ.

Этотъ послѣдній обычай былъ употребителенъ по всему востоку. На западѣ этому же самому обычаю слѣдовали во многихъ церквахъ. Третій Брагскій соборъ запретилъ его ²⁾, между тѣмъ какъ соборъ Турскій ³⁾ предписалъ его. Основаніе, приводимое этимъ соборомъ въ подтвержденіе своего предписанія, состояло въ томъ, что священникъ при сообщеніи причащенія не могъ безъ этого произносить: *Да будетъ тѣло и кровь Господа полезны тебѣ*. Въ XII столѣтіи, обычай давать подобнымъ образомъ приобщеніе сдѣлался почти всеобщимъ ⁴⁾, и его признавали весьма хорошимъ въ томъ смыслѣ, что вѣрующіе причащались подобнымъ образомъ подѣ двумя видами, не подвергаясь опасности пролить освященное вино, какъ это случалось, когда приближали чашу къ устамъ причащающихся. Однако же существовали два протеста противъ этого обычая, который лишь былъ допускаемъ, преимущественно для причащенія дѣтей и больныхъ, не могшихъ принимать освященнаго хлѣба, если онъ не былъ напоенъ.

¹⁾ D. Marten de Antiq. Eccl. Rit. Lib. 1. C. 4. art. 8, § 13.

²⁾ Concil. Bacaren. III, can. 1.

³⁾ Ap. Burch. Lib. 5. C. 9.

⁴⁾ Ernulph. Epist. ad Lambert. apud. D. Dachéri *Spicileg.* t. 2. Renaudot, *Perpétuité de la foi sur les sacraments* liv. VIII, gl. 1 и слѣд.

Таково было ученіе въ Римской церкви даже въ XII столѣтіи.

Вскорѣ послѣ этого устоялся обычай преподавать причащеніе подѣ однимъ видомъ хлѣба и отмѣнили причащеніе подѣ видомъ вина. Именно монахи Цитіанскіе (Cîteaux) *официально* отмѣнили это въ своей главной церкви въ 1261 году. Ихъ примѣру послѣдовали во всей римской церкви. Можно ли оправдать это нововведеніе?

Величайшій богословъ римской церкви, Боссюэтъ, *ex professo* писалъ противъ протестантовъ о причащеніи подѣ двумя видами. Этотъ вопросъ, говорилъ онъ ¹⁾, „содержитъ очевидное затрудненіе, которое можетъ быть устранено постоянною и непрерывною практикою церкви и принципами, съ которыми мнѣемые реформаторы находятся въ согласіи“.

Боссюэтъ долженъ былъ поставить вопросъ шире. Хотя онъ имѣлъ въ виду лишь *мнѣмыхъ реформаторовъ*, но онъ прекрасно зналъ, что восточная католическая церковь была согласна съ ними по этому пункту и что ее нельзя было признавать протестантскою сектою. Но останемся въ границахъ, указанныхъ Боссюэтомъ, и изслѣдуемъ; доказалъ ли онъ, что „практика и обыкновеніе церкви первыхъ вѣковъ“ благопріятствуютъ практикѣ и обыкновенію современной римской церкви.

Онъ утверждаетъ, что „практика церкви первыхъ вѣковъ“ была такова, что въ ней причащались подѣ однимъ или подѣ двумя видами, никогда не опасаясь того, чтобы недоставало чего-либо въ причастіи, когда его принимали подѣ однимъ видомъ. Какое же доказательство приводитъ знаменитый Московскій епископъ въ защиту этого положенія? Можно, говоритъ онъ, изъ словъ св. Луки и св. Павла ²⁾ заключить, что Иисусъ Христосъ преподалъ Свое тѣло во время вечери, а Свою кровь послѣ вечери. Такимъ образомъ, тѣло и кровь могли быть принимаемы отдѣльно и дѣйствіе, долженствовавшее произойти отъ принятія тѣла, не могло задерживаться до того времени, когда апостолы приняли кровь.

Осмѣливаемся сказать, сохраняя полное наше уваженіе къ

¹⁾ Боссюэтъ, *Traité de la communion sous les deux espèces*.

²⁾ Лук. XXII. 20; св. Павла 1. Кор. XI, 25.

великому Боссюэту, что это разсужденіе его есть чистѣйшая увертка.

Мы нисколько не оспариваемъ того, что Иисусъ Христосъ не преподавалъ Своего тѣла и Своей крови отдѣльно; что принятіе тѣла не сопровождалось дѣйственностію таинства, равно какъ и принятіе крови. Объ этомъ нѣтъ вопроса. Поэтому мы не хотимъ входить въ разборъ текста св. Луки, чтобы узнать дано ли было тѣло во время вечери; а кровь послѣ вечери; и чтобы узнать—равнозначаща ли частица *или* въ текстѣ св. Павла съ частицею *и*, какъ утверждаетъ это пасторъ Жюрье вопреки Боссюэту. Мы ставимъ вопросъ гораздо проще и спрашиваемъ: Иисусъ Христосъ установилъ ли Свое таинство подъ видомъ хлѣба и подъ видомъ вина? Иисусъ Христосъ, преподавая Свое тѣло, сказалъ ли Своимъ апостоламъ и въ лицѣ ихъ всей Церкви: *примите и ядите сіе есть тѣло Мое?* И подавая Свою кровь, сказалъ ли: *Пійте изъ нея всѣ, сія есть кровь Моя*, кровь Новаго *Завета* и пр. и пр.? На эти два вопроса можно отвѣчать только утвердительно. Отсюда мы заключаемъ, что для того, чтобы остаться вѣрными установленію Иисуса Христа, надобно принимать Его тѣло подъ видомъ хлѣба, и Его кровь подъ видомъ вина. На какомъ же основаніи богословъ можетъ утверждать, что достаточно причащенія тѣла, когда Иисусъ Христосъ установилъ и причащеніе крови? На какомъ основаніи онъ утверждаетъ, что, приобщаясь подъ однимъ видомъ, причащаются тѣла и крови, когда Иисусъ Христосъ установилъ два вида, одинъ видъ для тѣла и другой видъ для крови?

Боссюэтъ и другіе римскіе богословы, такъ сильно упрекающіе протестантовъ за ихъ принципъ свободнаго толкованія св. Писанія, не подаютъ ли сами примѣръ подобнаго толкованія? Иисусъ Христосъ установилъ причащеніе подъ двумя видами, а богословы толкуютъ св. Писаніе въ томъ смыслѣ, что достаточно и одного вида для таинства. Послѣ этого, на какомъ основаніи они упрекаютъ протестантовъ, когда послѣдніе въ евхаристическомъ тѣлѣ и евхаристической крови видятъ только образъ и символъ? Толкуя подобнымъ образомъ слова Иисуса Христа, они по крайней мѣрѣ ссылаются на то, что св.

Писаніе часто должно быть объясняемо подобнымъ образомъ; между тѣмъ какъ римскіе богословы не прибѣгаютъ къ символическому толкованію, и отвергають существенную, ясную и положительную часть евангельскаго текста.

Въ дѣйствительности таинство состоитъ изъ двухъ частей, правда—раздѣленныхъ, но соединяемыхъ въ одномъ и томъ же таинствѣ; состоитъ изъ причащенія тѣла и причащенія крови: *Примите и ядите... Пійте изъ нея вси*; и это слово *вси* не ясно ли и не положительно ли? Есть ли возможность толковать его въ мистическомъ или аллегорическомъ смыслѣ? Если римскіе богословы отвѣтятъ утвердительно, то они этимъ оправдаютъ всѣ аллегорическія толкованія протестантовъ. Иисусъ Христосъ отличаетъ причащеніе тѣлу отъ причащенія крови; Онъ установилъ и то и другое, какъ существенныя части таинства. По какому же праву римская церковь рѣшила, что причащеніе крови не есть существенная часть таинства? По какому праву, она утверждаетъ, что нельзя приобщаться тѣлу, не приобщаясь крови? Если бы даже это было вѣрно, то и тогда тѣмъ не менѣе достовѣрно, что Иисусъ Христосъ преподавалъ два причащенія, которыя Онъ установилъ подъ двумя видами? Чѣмъ болѣе Боссюэтъ настаиваетъ, что Иисусъ Христосъ допустилъ промежутокъ между двумя существенными частями таинства, тѣмъ болѣе доказываетъ, что Иисусъ Христосъ различалъ ихъ, и что церковь римская ошибается, соединяя двойное причащеніе тѣлу и крови подъ единымъ видомъ хлѣба, исключительно назначеннаго Иисусомъ Христомъ для причащенія одного лишь тѣла.

Очевидно, что устанавливая отдѣльно причащеніе тѣла и причащеніе крови, Иисусъ Христосъ желалъ увѣковѣчить память Своей смерти, Своего кроваваго жертвоприношенія: съ одной стороны, смерти тѣла, а съ другой—пролитія крови. Поэтому совершать таинство (*administrer*) подъ однимъ видомъ, это значитъ разрушать божественное строеніе таинства.

Справедливо ли, будто первенствующая церковь безразлично преподавала таинство подъ однимъ или подъ двумя видами? Боссюэтъ утверждаетъ это и въ доказательство приводитъ: причащеніе больныхъ, причащеніе дѣтей, причащеніе домохозяевъ,

когда вѣрующіе приносили евхаристію для причащенія ихъ въ свои дома; и даже указываетъ на причащеніе общественное и торжественное.

Состоятельны ли эти доказательства?

Мы утверждаемъ, что они не состоятельны. Боссюэтъ заявляетъ, что больныхъ приобщали только подъ видомъ хлѣба. Въ доказательство онъ приводитъ исторію о старикѣ Серапіонѣ, исторію, повѣствуемую св. Діонисіемъ Александрійскимъ. Когда этотъ старецъ близокъ былъ къ смерти, то священникъ послалъ ему чрезъ мальчика кусочекъ евхаристіи, совѣтуя этому мальчику обмокнуть этотъ кусочекъ въ воду и вложить въ уста больного. По Боссюэту, это доказываетъ, что дѣло шло лишь о причащеніи подъ видомъ хлѣба.

Въ современной восточной церкви и теперь причащаютъ больныхъ способомъ, указаннымъ св. Діонисіемъ Александрійскимъ. Но преподаютъ ли поэтому причащеніе только подъ однимъ видомъ хлѣба? Нѣтъ, потому что освященный хлѣбъ, сохраняемый для больныхъ, бываетъ напоенъ священнымъ виномъ, которое засыхаетъ вмѣстѣ съ хлѣбомъ, и которое тамъ находится и принимается одновременно съ хлѣбомъ.

Безъ сомнѣнія, нельзя, какъ замѣчаетъ Боссюэтъ, отдѣльно сохранять видъ вина; но его прекрасно можно сохранять съ хлѣбомъ. Поэтому дѣло идетъ въ разузнаніи того, восходитъ ли современный обычай восточной церкви къ первымъ вѣкамъ, или же онъ установленъ впоследствии? Боссюэтъ долженъ былъ высказаться за это послѣднее мнѣніе: но на какомъ доказательствѣ онъ основывается?—Онъ утверждаетъ, что только съ VII вѣка или позже возымѣли идею соединенія освященнаго хлѣба съ освященнымъ виномъ. Онъ обѣщаетъ во многихъ мѣстахъ своего сочиненія доказать этотъ фактъ; онъ громоздитъ противъ грековъ, называемыхъ имъ схизматиками, выраженія самыя оскорбительныя и весьма недостойныя для человѣка столь выдающагося по своему генію. Гораздо предпочтительнѣе было бы представить совершенно простое доказательство, что восточные христіане не соединяли освященнаго вина съ освященнымъ хлѣбомъ для сохраненія евхаристіи, до VII столѣтія. Но этого доказательства Боссюэтъ не пред-

ставилъ и не могъ представить. Предположивши, что это случилось въ VII вѣкѣ, или, какъ онъ говорить въ другомъ мѣстѣ, лишь *послѣ схизмы* грековъ можно находить первое упоминаніе объ этомъ: надобно ли отсюда заключать, что именно въ эту эпоху былъ установленъ этотъ обычай? Если бы Боссюэтъ сказалъ это, тогда онъ заслуживалъ бы упрека, направленнаго имъ противъ протестантовъ, которые, говоритъ онъ ¹⁾, „полагаютъ происхожденіе предмета въ то время, когда предполагаютъ находить первое упоминаніе о немъ“.

Фактъ достовѣрный, что въ восточной церкви никогда не причащали подъ однимъ видомъ. Чтò бы ни говорилъ Боссюэтъ, но въ теченіи великаго поста совершаютъ преждеосвященную литургію лишь съ освященнымъ хлѣбомъ, напоеннымъ освященнымъ виномъ и приготовленнымъ въ воскресенье для седмицныхъ дней, когда эта литургія должна быть совершаема. Священникъ и вѣрующіе причащаются только этимъ освященнымъ и такъ приготовленнымъ хлѣбомъ. Дѣти не приобщаются подъ видомъ одного вина, какъ онъ тоже утверждаетъ это, но подъ видомъ вина, въ которомъ находятся частицы освященнаго хлѣба.

Восточный обычай установился, на западѣ, какъ мы показали это выше; и первые, рокомендовавшіе его, говорили, что этотъ способъ причащенія лучше соотвѣтствуетъ словамъ, произносимымъ священникомъ при сообщеніи причастія: *Да будетъ тѣло и кровь Господня* и пр.

Боссюэтъ разсуждаетъ совершенно иначе, чѣмъ эти древніе богословы. Онъ заявляетъ, что не причащаются подъ двумя видами, коль скоро освященное вино высыхаетъ въ освященномъ хлѣбѣ. Онъ хочетъ, чтобы дѣйствительно *ими* для реального причащенія подъ видомъ вина. Надобно признаться, что это мнѣніе совершенно недостойно столь выдающагося богослова; и слова, которыми онъ пользуется при многихъ повтореніяхъ, показываютъ до какой степени предразсудки и предвзятія мнѣнія могутъ иногда ослѣплять даже геніальнаго челоука.

1) Защита преданія о Причащеніи подъ однимъ видомъ. Гл. 36.

Всѣ западные богословы не раздѣляютъ этихъ воззрѣній Боссюэта. Ренодотъ, который гораздо лучше Боссюэта зналъ восточную церковь и ея литургіи, соглашается, что (въ ней) причащаются подъ двумя видами, когда принимаютъ освященный хлѣбъ, омоченный въ освященное вино. Этотъ обычай, принятый на всемъ востокѣ, безъ сомнѣнія, древнѣе собора Ефесскаго, говоритъ Ренодотъ ¹⁾; потому что несторіане, отдѣлившіеся тогда отъ церкви, сохраняютъ этотъ же обычай, равно какъ и всѣ восточные хрістіане, сирійцы, ефіопяне, армяне. На западѣ тоже полагали, что этотъ образъ пріобщенія нисколько не нарушаетъ заповѣди о пріобщеніи подъ двумя видами, какъ мы это видѣли. Поэтому мнѣніе Боссюэта не согласно ни съ ученіемъ восточной церкви, ни съ ученіемъ древней западной церкви.

Мы допускаемъ, что причащающіеся пріемлютъ всецѣло Іисуса Христа, когда причащаются подъ однимъ видомъ; но факты, приводимые въ пользу этого причащенія, не доказываютъ, будто это причащеніе было когда либо установлено, или будто освященный хлѣбъ не бывалъ омоченъ въ освященномъ винѣ, или будто частицы освященнаго тѣла не находились въ освященномъ винѣ. Такъ какъ эти два положенія не доказаны, то отсюда ничего нельзя заключать о пріобщеніи дѣтей, больныхъ домочадцевъ, или о нѣкоторыхъ фактахъ, когда торжественное причащеніе, по причинѣ необходимости, не было сообщаемо по всѣмъ обычнымъ правиламъ. Кромѣ того, когда приводятъ нѣкоторыя исключенія, то этимъ не доказываютъ, что римская церковь не преступила заповѣди Божіей, и не отмѣнила апостольскаго обыкновенія, сохранявшагося даже въ самой римской церкви до XII столѣтія. Не сказалъ ли Іисусъ Христосъ, говоря о Своей крови подъ видомъ вина: Пейте отъ ней всѣ? По какому же праву римская церковь говоритъ, что вѣрующіе не должны причащаться ею, и только одни священники, совершающіе литургію, должны причащаться ею? Можно ли устанавливать правило, болѣе противоположное прямой заповѣди Іисуса Христа?

¹⁾ *Perpétuité de la foi sur les sacraments*, liv. VIII.

Для оправданія дѣйствій римской церкви, ея богословы прибѣгаютъ къ помощи софизмовъ. Они говорятъ вмѣстѣ съ Боссюэтомъ, но менѣе хорошо, чѣмъ онъ. Приобщаясь тѣла, приобщаются и крови; древняя церковь въ извѣстныхъ случаяхъ допускала причащеніе отдѣльное. Но этими двумя утвержденіями они лишь переставляютъ вопросъ и не отвѣчаютъ на дѣйствительное возраженіе. Это возраженіе состоитъ въ слѣдующемъ: Иисусъ Христосъ для всѣхъ установилъ причащеніе подъ двумя видами; Онъ сдѣлалъ обязательнымъ это причащеніе для всѣхъ Своихъ учениковъ. Поэтому нельзя отмѣнять одного изъ этихъ видовъ, не нарушая божественную заповѣдь.

Оспаривать смыслъ этой заповѣди, это значитъ вдаваться въ фантастическія толкованія св. Писанія; это значитъ отвергать католическое правило апостольскаго и вселенскаго преданія; это значитъ перестать быть *католикомъ* въ истинномъ смыслѣ слова; это значитъ замѣнять святое ученіе своею теоріею.

Если Боссюэтъ, не смотря на свой гений, не могъ на самомъ дѣлѣ защитить римскую церковь, то кто можетъ взяться за это? Поэтому надобно признать, что эта церковь, отмѣнивши причащеніе подъ двумя видами, не повинуется божественной заповѣди; что она поставила человѣческую теорію на мѣсто католической истинны, которую она чтитъ въ теченіи одиннадцати вѣковъ.

Для восполненія сказаннаго нами о причащеніи подъ двумя видами, не будетъ бесполезно рассмотреть тезисы патера Перроне по этому предмету. Въ настоящее время въ Римской церкви смотрятъ на этого іезуита, какъ на великаго богослова, и, быть можетъ, какъ на самаго великаго въ этой церкви. Поэтому его произведенія имѣютъ весьма важное значеніе, если не сами по себѣ, то, по крайней мѣрѣ, какъ выраженіе ученія современной римской церкви.

Перроне прежде всего утверждаетъ ¹⁾, что „ни заповѣдь Божія, ни необходимость спасенія не требуютъ, чтобы всѣ и каждый изъ вѣрующихъ причащались вмѣстѣ подъ тѣмъ и другимъ видомъ святѣйшаго таинства евхаристіи“. Мы перевели

¹⁾ Перроне, тракт. евхаристіи. Ч. I, гл. 3, прел. 4.

его слова буквально. Онъ подтверждаетъ этотъ тезисъ авторитетомъ Тридентскаго собора, *анафематствующаго* тѣхъ, которые вѣруютъ иначе. Эта анафема ничего не доказываетъ и не устрашаетъ тѣхъ, которые не признаютъ Тридентскаго собора вселенскимъ. Доказательство хорошо только для римлянъ, которые не имѣютъ надобности въ немъ; потому что они не оспариваютъ ученія своей Церкви.

Нѣтъ никакой божественной заповѣди, говоритъ патеръ Перроне, по предмету пріобщенія подъ двумя видами. Доказательствомъ служитъ то, что церковь никогда не видѣла подобной заповѣди въ евангельскихъ текстахъ относительно евхаристіи.

Это послѣднее утвержденіе богословъ іезуитъ доказываетъ: 1) пріобщеніемъ дѣтей; 2) пріобщеніемъ больныхъ; 3) пріобщеніемъ домочадцевъ, практиковавшимся вѣрующими, которые приносили въ свои дома евхаристію, во времена преслѣдованія; 4) это доказываетъ онъ даже публичнымъ причащеніемъ, при извѣстныхъ случаяхъ.

Въ подтвержденіе cadaго изъ этихъ утвержденій, патеръ Перроне приводитъ нѣсколько фактовъ, уже приведенныхъ Боссюетомъ въ его *Трактатъ о причащеніи подъ двумя видами*.

Мы отвѣтили на эти факты прежде и повторяемъ, что освященное вино для причащенія всегда было соединяемо съ освященнымъ хлѣбомъ; и слѣдовательно, пріобщающійся всегда причащался подъ двумя видами. Нѣтъ необходимости пить изъ чаши, чтобы причаститься подъ видомъ вина. Римскіе богословы всегда предполагаютъ это для защиты своего дѣла. Такъ какъ они не могутъ доказать, что нынѣшнее обыкновеніе восточной церкви соединенія двухъ видовъ не существовало въ первые вѣка, то они ничего не доказываютъ въ пользу своего тезиса. Ренодотъ, какъ мы выше видѣли, соглашается, что это обыкновеніе существовало прежде Ефесскаго собора. Если оно было въ силѣ въ началѣ V вѣка и если нельзя указать его первоначальнаго происхожденія, то не можно ли думать, что оно восходитъ къ 1-му столѣтію, къ эпохѣ апостольской?

Чтобы уклониться отъ столь рѣшительныхъ словъ Иисуса Христа, произнесенныхъ Имъ при подаваніи чаши своимъ ученикамъ: *Пейте отъ нея вси*, Перроне полагаетъ, что эти слова относятся

лишь къ присутствующимъ, или только къ священнодѣйствующимъ священникамъ. Если слова Иисуса Христа, относительно вида вина, имѣютъ этотъ ограниченный смыслъ, то почему слова, относящіеся къ виду хлѣба: *Пріимите и ядите*, должны имѣть общій смыслъ? Очевидно, что Иисусъ Христосъ обращается къ тѣмъ же лицамъ и одинаковымъ образомъ; слова относительно вида вина содержатъ даже нѣчто болѣе рѣшительное и болѣе положительное: *Пійте изъ нея вси*. Если послѣднія слова не содержатъ въ себѣ заповѣди для всѣхъ христіанъ, то и первыя тѣмъ болѣе не содержатъ ея; и слѣдовательно, причащеніе не обязательно для вѣрующихъ.

Однако же римскіе богословы признаютъ заповѣдь причащенія. Поэтому они впадаютъ въ противорѣчіе съ самими собою. Даже болѣе того, они примѣняютъ къ словамъ св. Писанія методъ толкованія, допускаемый протестантами, хотя сами вполне осуждаютъ этотъ методъ.

Отсюда очевидно, до чего можетъ доводить защита ложнаго ученія; и это уже не схоластическая гимнастика, которой предается патеръ Перроне; его умствованія усиливаются поколебать наши убѣжденія и ученіе католической церкви, нами защищаемое.

Очевидно, что Иисусъ Христосъ обращается къ Своимъ апостоламъ; что именно имъ приказываетъ дѣлать то, что Самъ совершилъ; но въ лицѣ ихъ онъ обращается ко всей Своей церкви, которая должна посредствомъ своихъ священниковъ приносить безкровную жертву и посредствомъ ихъ получать освященные хлѣбъ и вино. Совершеніе евхаристіи есть общественное дѣло церкви, и самая римская литургія подтверждаетъ это; потому что дѣйствіе вѣрующихъ въ ней соединено съ дѣйствіемъ служащаго священника, при возношеніи жертвоприношенія.

Перроне не можетъ оспаривать того, чтобы всеобщая церковная практика не была благоприятна причащенію подъ двумя видами и чтобы отцы не учили о необходимости причащенія подъ видомъ вина; но онъ надѣется увернуться отъ всѣхъ текстовъ посредствомъ схоластическаго различенія: отцы, утверждаетъ онъ, говорили о божественной заповѣди причащенія подъ видомъ вина *въ широкомъ смыслѣ, а не въ строгомъ*; они не имѣли

въ виду заповѣди *въ собственномъ смыслѣ*. Надобно понимать ихъ выраженія только въ широкомъ смыслѣ (*late sumpto*), а не въ ограниченномъ смыслѣ. Когда св. Геласій Римскій епископъ опредѣляетъ, говоря противъ манихеевъ, что они должны причащаться подъ двумя видами или вовсе не причащаться: то это, говоритъ патеръ Перроне, относится лишь къ манихеямъ, которые отвращались отъ вина.

При помощи подобныхъ умствованій можно увернуться отъ всякаго ученія, отъ всякаго текста, отъ всякаго закона, отъ всякой исторіи. Отсюда богословъ—іезуитъ съ не меншею важностію заключаетъ, что такъ какъ божественной заповѣди причащенія подъ видомъ вина не существовало, то римская церковь непогрѣшима, отмѣнивши ее на справедливыхъ основаніяхъ¹⁾.

Соборъ Тридентскій поражаетъ анаеомою утверждающихъ, что она ошиблась и не имѣла правильнаго основанія поступить такъ, какъ поступила. Но такъ какъ справедливая анаеома должна поразить произнесшихъ ее, то мы позволяемъ себѣ изслѣдовать эти *правильныя* основанія, приводимыя патеромъ Перроне, согласно съ ученіемъ Тридентскаго собора, въ защиту отмѣненія чаши для вѣрующихъ и для священниковъ не совершающихъ жертвоприношенія. Съ самаго начала богословъ—іезуитъ прибѣгаетъ къ нѣкоторымъ предосторожностямъ и утверждаетъ, что *церковь* не открыла намъ (этихъ) основаній, и что мы обязаны повиноваться ей безъ разсужденій.---Мы отвѣчаемъ что *римская церковь* не есть (вселенская) *церковь*, но церковь частная, которая не можетъ присвоить себѣ непогрѣшимости и которая, слѣдовательно, не имѣетъ права на безусловное повиновеніе. Мы отвѣчаемъ еще, что епископы Тридентскаго собора не составляли даже *римской церкви*, но составляли общество митроносныхъ богослововъ, разсуждавшихъ какъ ни попало, и часто скандальнымъ образомъ, не занимаясь единственнымъ вопросомъ, рѣшеніе коего имъ было необходимо. чтобы быть эхомъ представляемыхъ ими церквей: *какова была въра всегда признаваемая, всегда передаваемая?* Отвѣчая на этотъ вопросъ *факта*, епископы отождествили бы себя со всею церковію и были бы ея истолкователями. Но предаваясь спорамъ,

¹⁾ Перроне, тракт. о евхар. ч. I., гл. 3, пред. 5.

они были только богословами, болѣе или менѣе учеными, и церковь не имѣетъ ничего общаго съ ихъ спорами и разномысліемъ.

Патеръ Перроне не имѣетъ даже идеи объ истинномъ устройствѣ церкви, ни о ея непогрѣшимости, ни о природѣ вселенскихъ преній.

Но переходимъ къ *правильнымъ* основаніямъ, послужившимъ мотивомъ къ отмѣнѣ причащенія подъ видомъ вина.

Первое основаніе—это опасеніе пролить освященное вино, особенно когда толпа причащающихся многочисленна.

Это опасеніе могло условливать видоизмѣненіе преподаванія освященнаго вина, но не отмѣну причащенія. Въ нѣкоторыхъ западныхъ церквахъ, какъ мы замѣтили это выше, допускали восточную практику, состоявшую въ совмѣстномъ приготовленіи освященнаго хлѣба и вина, съ цѣлію предупредить этимъ указанное неудобство. Это видоизмѣненіе могло быть законно допущено всею западною церковію. Такимъ образомъ, могли бы избѣжать неудобства, не нарушая божественной заповѣди.

Второе основаніе: непріятность или отвращеніе нѣкоторыхъ пить изъ одной и той же чаши послѣ другихъ, или пользоваться тою же трубочкою или инымъ какимъ либо средствомъ всасыванія.

Почему же не должны были отмѣнять причащеніе подъ видомъ хлѣба, такъ какъ священникъ, полагающій гостію на языкъ, можетъ имѣть грязные пальцы? ¹⁾ Въ римской церкви могли перемѣнить *способъ* преподаванія причащенія, если бы обычный способъ оказался неудобнымъ, вслѣдствіе перемѣны нравовъ и обычаевъ; но не могли, ради нѣкоторыхъ внѣшнихъ неудобствъ, отмѣнить его.

Третье основаніе: крайняя трудность сохраненія освященнаго вина, преимущественно въ теплыхъ странахъ.

¹⁾ Случай не вымышленный, такъ бываетъ! Мы знали одного начальника (supérieur) семинаріи, который слюнами мочилъ свои пальцы, чтобы съ большимъ удобствомъ брать изъ дароносицы гостію, которую онъ долженъ былъ полагать на языкъ причащающагося. Намъ очень не нравился этотъ пріемъ. Большое число римскихъ священниковъ нюхаютъ табакъ, до служенія литургіи, а нѣкоторые и во время служенія. Ихъ пальцы носятъ слѣды табака. Значительное число другихъ священниковъ грязны, по природѣ. Почему же въ римской церкви не отмѣняютъ причащенія подъ видомъ хлѣба, ради этого?

Восточная церковь не сохраняетъ евхаристіи подъ видомъ вина въ жидкомъ состояніи, что невозможно во всѣхъ странахъ; но она сохраняетъ ее, проливая на освященный хлѣбъ, который долженъ быть сохраненъ, нѣсколько капель освященного вина. Подобнымъ образомъ хлѣбъ и вино сохраняются очень долго. Справедливо, что этимъ средствомъ трудно пользоваться въ римской церкви, гдѣ самый освященный хлѣбъ можетъ сохраняться только въ теченіи очень ограниченного времени; но для этого прежде всего не слѣдовало перемѣнять хлѣбъ употребительный при причащеніи, и тогда можно было бы сохранять его, въ соединеніи съ освященнымъ виномъ, въ теченіи неопредѣленного времени.

Четвертое основаніе: затруднительность въ нѣкоторыхъ странахъ доставать вино.

Въ нѣкоторыхъ странахъ не легко добываютъ хлѣбъ, даже самыя хлѣбныя зерна для изготвленія римскихъ опрѣсноковъ. И если выше приведенное основаніе сильно въ отношеніи къ вину, то почему оно не сильно въ отношеніи къ хлѣбу? Въ теченіи двѣнадцати столѣтій могли доставать хлѣбъ и вино во всѣхъ странахъ для совершенія евхаристіи; почему же не могли доставать этого въ XIII столѣтіи столько же удобно, какъ прежде?

Въ наше время это основаніе, не будучи никогда сильнымъ, сдѣлалось весьма смѣшнымъ.

Пятое основаніе: природное устройство нѣкоторыхъ личностей отвращается отъ вина.

Съ XIII столѣтія перемѣнилась ли природа человѣческая? Надобно ли было для частнаго случая, быть можетъ, не повторяющагося въ теченіи столѣтія, отмѣнять божественную заповѣдь, апостольскую дисциплину?—Кому причащеніе невозможно, тотъ не обязанъ причащаться. Поелику причащеніе и подъ видомъ хлѣба бываетъ невозможно при извѣстныхъ обстоятельствахъ: то надобно ли было бы безусловно отмѣнить его?

Шестое основаніе: *добровольность*, съ которою вѣрующіе отказались отъ чаши во время отмѣненія, то есть, въ теченіе XII и XIII вѣка.

Эта добровольность была такого рода, что отмѣна причащенія подъ видомъ вина послужила поводомъ къ многочисленнымъ столкновеніямъ, къ кровавой борьбѣ, окончившейся отнятіемъ у

римской церкви половины ея послѣдователей, не смотря на поданную ей помощь государями посредствомъ созженія и убійства сопротивлявшихся.

Надобно ради предвзятаго взгляда отвергнуть всю исторію римской церкви съ XII по XVII столѣтіе, чтобы осмѣлиться говорить объ этой мнимой *добровольности*.

Седьмое основаніе: дерзость еретиковъ, которые осмѣлились обвинять церковь въ невѣдѣніи или презрѣніи законовъ Христа.

И такъ, поелику въ нѣдрахъ римской церкви появились люди, которые рѣшились защищать очень ясные тексты св. Писанія и практику первоначальной церкви: то именно въ этомъ церковь эта нашла побужденіе настаивать въ своихъ нововведеніяхъ, усвоить эпитетъ *еретиковъ* защитникамъ первобытной церкви, топтать ногами св. Писаніе и апостольскую дисциплину!

Надобно прочесть подобное утвержденіе у автора, какъ патеръ Перроне, чтобы повѣрить, что въ римской церкви могутъ быть высказываемы подобныя утвержденія.

Разобравши *семь мотивовъ*, приведенныхъ этимъ богословомъ въ подтвержденіе отмѣны причащенія подъ двумя видами, можетъ ли здравомыслящій человѣкъ допустить, чтобы римская церковь обладала даже тѣнью истиннаго основанія для оправданія этой отмѣны? При этомъ обстоятельствѣ, равно какъ и при многихъ другихъ, она дѣйствовала подъ вліяніемъ *духа нововведенія*, который возобладалъ и управляетъ ею, съ тѣхъ поръ, какъ она отдѣлилась отъ церкви первоначальной, католической и апостольской.

Мы изложили три ереси римской церкви относительно причащенія. Теперь намъ остается доказать, что она заблуждается, позволяя совершеніе миссы (литургіи) тайной и допуская въ литургійныхъ обрядахъ видоизмѣненія, искажающія ихъ духъ.

По поводу тайной миссы, одинъ римскій канонистъ ¹⁾ выражается слѣдующимъ образомъ: „Обычай совершать тихую миссу начался только съ IX вѣка. Въ каждомъ городѣ существовала только одна общественная или приходская церковь, гдѣ совершалась общественная мисса, названная въ послѣдствіи приходской“.

¹⁾ Guy du Rousseaud de Lacombe, *Recueil de Jurisprudence*, V^o Messe.

Достаточно бросить бѣглый взглядъ на всѣ безъ различія литургіи, чтобы быть убѣжденнымъ, что всѣ миссы должны быть общественными и должны быть произносимы громкимъ голосомъ; потому что совокупность всѣхъ этихъ литургій есть лишь, такъ сказать, разговоръ между совершающимъ литургію, діакономъ и присутствующими.

Св. Іустинъ, во второй своей апологіи, упоминаетъ только о воскресной литургіи, на которую собирались всѣ вѣрующіе. Но съ IV вѣка, св. Епифаній смотритъ, какъ на апостольскій обычай, совершать литургію три раза въ седмицу: въ воскресенье, среду и пятницу. Тертуллианъ, въ книгѣ своей *О молитвѣ*, равнымъ образомъ упоминаетъ эти три литургійные дни. Однако же въ нѣкоторыхъ церквахъ совершали литургію въ субботу и въ извѣстные дни мучениковъ, какъ свидѣтельству объ этомъ св. Василій (*Epist. 289 ad Coesar. Patric.*). Церкви александрійская и римская осуждали обычай совершать литургіи въ субботу и держались первоначальнаго обычая служенія литургій въ три дня седмицы ¹⁾. При этомъ, по свидѣтельству историка Сократа, александрійская церковь въ среду и пятницу допускала лишь собранія, во время которыхъ читали и толковали священные книги. Литургія совершалась только въ воскресенье. Св. Иннокентій, римскій епископъ (*Epist. ad Decent.*), осуждаетъ литургію въ субботу, а по мнѣнію нѣкоторыхъ толковниковъ, и литургію въ пятницу.

Справедливо, что въ служебникѣ св. Геласія и св. Григорія Великаго существуютъ миссы для субботы. Но эти сборники дошли до насъ, перейдя черезъ руки монаховъ переписчиковъ въ средніе вѣка. То есть, они подпали видоизмѣненіямъ, соотвѣтственно съ временемъ, когда были переписываемы. Съ этими служебниками произошло то же, что съ восточными лѣтописями, куда монахи переписчики вносили преданія западныхъ церквей или монастырей.

Вопреки всеобщему правилу совершенія литургіи въ три дня, въ нѣкоторыхъ церквахъ служили миссу каждый день, или въ извѣстные опредѣленные дни ²⁾.

Но вскорѣ на западѣ установился обычай совершенія ли-

¹⁾ Сократъ, *Церк. Истор.* кн. V. гл. 22, 34.

²⁾ D. Martène, *De antq. Eccl. Rit.* Lib. 1. c. 2. Art. 3.

тургiи каждыиъ священникомъ въ каждыиъ день. Этоиъ обычай ведетъ свое начало съ X вѣка. Вскорѣ стали не удовлетворяться одною миссою и такъ какъ каждыиъ священникъ совершалъ ихъ нѣсколько, какъ это было въ XI столѣтiи, то были вынуждены запретить совершениe литургiй болѣе трехъ разъ ¹⁾. Очевидно, что именно въ силу многочисленности миссъ долженъ былъ установиться обычай совершениа ихъ тихимъ голосомъ и сколько возможно скорѣе.

Таково первоначальное происхожденiе *тихихъ* или тайныхъ миссъ, находящихся въ употребленiи въ римской церкви.

Восточная церковь сохранила первоначальный обычай совершениа одной литургiи общественной съ пѣнiемъ въ воскресенье, въ среду и пятницу каждой седмицы. Равнымъ образомъ, она узаконяетъ литургiи въ извѣстные праздники, или, по особеннымъ причинамъ, въ другiе дни седмицы.

Такимъ образомъ, она остается вѣрна первоначальному духу; и у ней каждая литургiя совершается въ общенiи съ вѣрующими, и состоитъ изъ молитвъ, попеременно возглашаемыхъ священникомъ, діакономъ и вѣрующими, громкимъ голосомъ.

Напротивъ того, римская церковь, вслѣдствiе допущениа тихихъ или тайныхъ миссъ, утратила литургiйный духъ. Такимъ образомъ, мисса превратилась въ частную молитву. Папа Александръ II пытался возстановить древнюю дисциплину, опредѣливши ²⁾, чтобы каждыиъ священникъ *возглашалъ* (*chanterait*) лишь одну миссу въ день, но злоупотребленiе осталось; и по теперешнему обычаю каждыиъ священникъ можетъ совершить лишь одну *тихую миссу*, за исключениемъ праздника Рождества Христова, когда онъ можетъ совершать три ³⁾.

Этоиъ обычай ведетъ свое начало съ XIII столѣтiа. Достойно замѣчанiя, что въ эпоху, когда священникъ могъ совершать много миссъ, онъ обязанъ былъ перемѣнять алтарь для каждой миссы ⁴⁾.

Восточная церковь не позволяетъ совершать литургiю два раза въ день на одномъ и томъ же алтарѣ. Римская церковь

¹⁾ Тамъ-же.

²⁾ Ap. Gratian, *De Consecrat.* Dist. I.

³⁾ D. Martène, *тамъ-же*.

⁴⁾ D. Martène, *тамъ-же*.

сохраняла это древнее правило, даже послѣ отмѣны не менѣе древнихъ и достоуважаемыхъ правилъ. Но теперь она представляетъ свободу совершать столько литургій на одномъ и томъ-же алтарѣ, сколько угодно.

Можно ли сказать, что всѣ видоизмѣненія, совершенныя въ римской церкви, невинны; и что она не стала преступною, позволивши ихъ?

Не говоря уже о томъ, что тихая мисса не можетъ быть призвана въ дѣйствительности *литургіею* ¹⁾ или *общественнымъ служеніемъ*, ее нельзя совершать, не поставляя себя въ противорѣчіе съ духомъ первоначальной церкви и не подвергая священника опасности впасть въ нечестивую рутину. Нерѣдко можно видѣть священниковъ, произносящихъ литургійныя молитвы съ соблазнительною быстротою; безъ духа вѣры, и единственно для приобрѣтенія доходовъ, соединенныхъ съ произнесеніемъ молитвъ. Это постыдное злоупотребленіе необходимо вытекаетъ изъ обязанности священника совершать миссу каждый день, не стѣсняясь обрядами общественного богослуженія.

Нельзя равнымъ образомъ признать позволительными многочисленныя видоизмѣненія, допущенныя римскою церковію въ литургійныхъ обрядахъ. Древнія литургіи существуютъ еще и теперь; они извѣстны и сохраняются различными восточными церквами; надобно только сравнить съ ними современную римскую литургію, чтобы убѣдиться въ видоизмѣненіяхъ, коимъ подверглась римская литургія ²⁾ Нельзя изучать отцевъ западной церкви, чтобы не прійти къ убѣжденію, что въ ихъ времена западная литургія была почти такою же, какова литургія восточной церкви. Различія касались только частныхъ, которыя не видоизмѣняли общаго содержанія обрядовъ.

Теперь же, при видѣ совершенія восточной литургіи, оставшейся такою, какою она была въ первые вѣка, и при видѣ за

¹⁾ Названіе литургій было въ употребленіи въ началѣ четвертаго вѣка для обозначенія миссы (Евс. *О жизни Констант.*). Достаточно сказать, что оно восходитъ къ болѣе древнимъ временамъ. Патеръ Лебрюнъ (*Cérémonies de la messe* in.) ошибочно поэтому утверждаетъ, будто греки стали пользоваться этимъ названіемъ только въ четырнадцатомъ столѣтіи. Оно было *употребительно* до этой эпохи.

²⁾ Видоизмѣненія эти указаны, по крайней мѣрѣ частію, въ большомъ сочиненіи патера Мартена о древнихъ церковныхъ обрядахъ.

тѣмъ совершенія римской литургіи, невозможно найти между ними какое либо соотношеніе. Однако же, когда углубятся въ эту послѣднюю литургію и изучать ея обряды, то могутъ найти то, что она сохранила отъ первоначальныхъ временъ, и такимъ образомъ могутъ узнать многочисленныя видоизмѣненія, въ которыхъ она отступила отъ древнихъ обрядовъ.

Окончимъ нашъ предметъ, распространившись лишь о доказательствахъ, которыя мы могли бы привести въ подтвержденіе вышеприведенныхъ соображеній. Ни одинъ человѣкъ, какъ бы онъ ни былъ мало образованъ, не можетъ отвергать видоизмѣненій, указываемыхъ писателями литургистами самой римской церкви. Съ другой стороны, чтобы понять важность этихъ видоизмѣненій, достаточно сопоставить римскую миссу съ основною идеею литургіи. Идею этою было представленіе всей жизни и жертвоприношенія Спасителя. Но можно ли видѣть точную и выразительную картину этой жизни и этого жертвоприношенія въ современныхъ римскихъ обрядахъ? Въ древнихъ литургіяхъ всѣ подробности превосходно и вполнѣ помогали исполненію заповѣди, выраженной въ слѣдующихъ словахъ Иисуса Христа: *Сіе творите въ Мое воспоминаніе*. Поэтому первоначальная литургія была, какъ бы таинственною драмою, въ которой являлся Христосъ среди великихъ событій своей земной жизни, начиная отъ Своего рожденія до вознесенія и вѣчнаго царствованія одесную Своего Отца.

Римская же мисса, видоизмѣненная, сокращенная и передѣланная на тысячу ладовъ въ теченіи тысячелѣтія, выражаетъ ли основную идею истинной католической идеи? Достаточно видѣть совершеніе священникомъ тихой миссы въ присутствіи одного *клиросника*, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно.

Просматривая, даже по западнымъ литургистамъ, видоизмѣненія важнѣйшаго акта христіанскаго культа, нельзя не удивляться *страсти* къ нововведеніямъ, которою одержима римская церковь со времени отдѣленія ея отъ католической церкви. Читая этихъ литургистовъ, особенно поразительными представляются ихъ усилія оправдать извѣстныя церемоніи, которыхъ первоначальныхъ причинъ существованія они не знаютъ. Предлагаемыя ими объясненія принадлежать иногда къ самому выс-

пренному полету мистической фантазіи. Но если бы они больше углубились въ восточныя литургіи, то они поняли бы эти церемоніи, существующія въ нихъ и теперь, и получающія въ нихъ свое истинное значеніе; и если они не имѣютъ или почти не имѣютъ значенія въ римской церкви, то причиною этого служитъ неразумное уменьшеніе или видоизмѣненіе обрядовъ, которыми эти церемоніи должны бы выражаться и сопровождаться.

Въ отношеніи къ литургіи римская церковь осталась вѣрна только по предмету сохраненіи латинскаго языка. Но и въ этомъ отношеніи она тоже далека отъ духа первоначальной церкви. Такъ какъ вѣрующіе должны принимать широкое участіе въ литургійныхъ обрядахъ и молитвахъ, то отсюда слѣдуетъ, что литургія должна быть совершаема, если не на употребительномъ языкѣ, то по крайней мѣрѣ на языкѣ понятномъ. Такимъ образомъ, всякій народъ, говорившій на своемъ собственномъ языкѣ, всегда обладалъ и литургіею на этомъ языкѣ. Первоначально существовали два главные языка въ церкви: греческій и латинскій. Латиняне совершали богослуженіе на латинскомъ языкѣ, а греки—на греческомъ. Поэтому въ греческихъ колоніяхъ Южной Галіи литургія совершалась на греческомъ языкѣ даже въ VI столѣтіи. По мѣрѣ того, какъ *варвары* принимали христіанство, для нихъ переводили литургію и св. Писаніе. А такъ какъ на латинскомъ языкѣ теперь никто не говоритъ, то онъ долженъ прекратиться и въ литургіи. Но Римъ, вмѣсто подражанія первоначальной церкви, любитъ противорѣчить ей. Поэтому онъ рѣшилъ, что во всѣхъ западныхъ церквахъ должно совершать богослуженіе на латинскомъ языкѣ, хотя вѣрующіе не понимаютъ этого языка, и даже священники понимаютъ его мало.

Народъ такимъ образомъ разъединенъ съ священникомъ, и не можетъ принимать въ жертвоприношеніи надлежащаго участія.

Удивительное дѣло! римская церковь желаетъ безусловно сохранить древній предметъ, желаетъ оставить его безъ всякаго видоизмѣненія; но именно этимъ сохраненіемъ, равно какъ и своими нововведеніями, она удаляется отъ духа первоначальной церкви. Этого достаточно, чтобы сказать, что Духъ Божій оставилъ ее и что она не есть истинная церковь Христова.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1895.

Πίστει νοο ὕμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Іюня 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно.

(Окончаніе *).

Еще въ началѣ іюня 1870 г., на Ватиканскомъ соборѣ, въ средѣ большинства образовались двѣ отдѣльныя группы, несогласныя другъ съ другомъ въ нѣкоторыхъ частныхъ пунктахъ, касающихся тактики, какой слѣдуетъ держаться по отношенію къ меньшинству. Одна группа, главными представителями которой были *Маннини* и *Дешанз*, стояла за то, чтобы дѣйствовать противъ меньшинства какъ можно рѣшительнѣе. Другая же, болѣе умѣренная группа, въ числѣ членовъ которой находились *Фесслеръ*, *де-Лука* и нѣк. др., находили, что нельзя совершенно оставить безъ вниманія протестъ довольно значительнаго числа епископовъ составлявшихъ меньшинство, и что лучше поэтому не спѣшить провозглашеніемъ новаго догмата, но, если нужно, продолжить соборныя засѣданія на неопредѣленное время, пока всѣ члены собора не придутъ къ соглашенію относительно указаннаго вопроса. Впрочемъ, не слѣдуетъ представлять себѣ дѣло такъ, будто-бы образованіе указанныхъ двухъ группъ могло нарушить то единство въ общемъ, которое составляло, какъ мы уже сказали, главную силу ультрамонтанскаго лагеря: обѣ группы вполне сходились въ своей враждѣ противъ меньшинства и въ приверженности ученію о папской непогрѣшимости.

И среди оппозиціоннаго меньшинства замѣчаются за это время нѣкоторыя разногласія и колебанія, притомъ, къ сожалѣнію, такого характера, что и безъ того несильные своею кор-

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 10.

поративностию представители оппозиціи теперь, въ самое важное для нихъ время, когда отъ нихъ слѣдовало ожидать большей энергіи и большей твердости,—являются по отношенію къ большинству почти совсѣмъ безсильными. Такъ, одна часть представителей меньшинства, такъ или иначе, дѣлаетъ сторонникамъ папской непогрѣшимости нѣкоторыя уступки. Напр. *Ландрио* (Landriot), арх. реймскій, одинъ изъ самыхъ симпатичныхъ членовъ умѣренно-католическаго лагеря, въ своей рѣчи, которую онъ держалъ въ засѣданіи 23 іюня, не постыдился высказать предъ всѣми, что онъ заранѣе покоряется всему, что папѣ угодно будетъ опредѣлить относительно схемы *de Ecclesia* и слѣд., и по вопросу о непогрѣшимости; хотя въ первой половинѣ той же своей рѣчи онъ и сказалъ, что, по его мнѣнію, необходимо тщательно изслѣдовать преданіе церковное и, уже на основаніи такого изслѣдованія, дѣлать соборное опредѣленіе ¹⁾). Другой примѣръ подобнаго колебанія и невѣрности основнымъ принципамъ меньшинства представляетъ за это время извѣстный уже читателямъ нашимъ архіепископъ майнцскій *Кеттелеръ*. Когда мы выше дѣлали его характеристику, то указывали на то, какъ двучленъ былъ его образъ дѣйствія на соборѣ. Неудивительно поэтому, что и въ послѣдній мѣсяцъ соборныхъ засѣданій его поведеніе отличалось такимъ же точно характеромъ. Не даромъ папа, говорятъ, какъ-то выразился о немъ за это время такъ: „Я не понимаю, чего добивается этотъ Кеттелеръ; сегодня пишетъ онъ противъ меня и моей непогрѣшимости брошюры, а на другой день объявляетъ въ журнальныхъ статьяхъ, что онъ исполненъ благоговѣнія ко мнѣ и вѣритъ въ мою непогрѣшимость“. „Мнѣ кажется, что онъ не вполне въ здоровомъ умѣ“ ²⁾). И такъ отзывался о Кеттелерѣ тотъ, ради „непогрѣшимости“ котораго майнцскій прелатъ въ самомъ непродолжительномъ времени такъ постыдно порвалъ съ умѣренно-католическимъ лагеремъ (въ которомъ онъ, правда, всегда былъ весьма подозрительнымъ членомъ) и всецѣло сдѣлался защитникомъ ультрамонтанскихъ тенденцій! Впрочемъ, нельзя

¹⁾ *Römische Briefe vom Conzil von Quirinus*, s. 577.

²⁾ *Ibidem*, s. 569.

не сказать, что папа вполне вѣрно изобразилъ въ приведенныхъ нами словахъ Кеттелера, о которомъ среди меньшинства уже давно ходили слухи, что онъ находится подъ вліяніемъ іезуитовъ; а который, между-тѣмъ, еще въ засѣданіи 25 іюня въ своей рѣчи очень рѣзко нападалъ на папскую непогрѣшимость, выражая мысль, что это ученіе не имѣетъ за себя основаній ни въ св. Писаніи, ни въ Преданіи церковномъ ¹⁾. Невольно приходитъ на мысль, нельзя-ли объяснить такую его двуличность тѣмъ, что онъ слѣдовалъ совѣтамъ своихъ учителей—іезуитовъ, у которыхъ часто употребляется пріемъ такой кажущейся двуличности для достиженія цѣлей имъ однимъ извѣстныхъ. Странно только въ такомъ случаѣ то, какъ самъ папа не проникалъ въ истинное значеніе поступковъ майнцскаго архіепископа и подозрѣвалъ его даже въ ненормальности умственныхъ способностей...

Если, съ одной стороны, среди оппозиціоннаго меньшинства находились лица, подобныя *Ландріо* и *Кеттелеру*, то, съ другой стороны, среди того же меньшинства, за послѣдній мѣсяцъ соборныхъ засѣданій, можно отмѣтить и такихъ прелатовъ, которые очень смѣло и открыто выступали защитниками своего дѣла, чѣмъ немало смущали своихъ противниковъ—ультрамонтанъ. Къ такимъ замѣчательнымъ личностямъ слѣдуетъ отнести: *Марэ* (Maret), епископа in partibus; *Веро* (Verot), еп. Саванны въ Сѣв. Америкѣ; кардинала *Гвиди* (Guidi); *Крѣмента*, еп. эрмеландскаго; *Раушера*, кардинала и архіепископа вѣнскаго; *Кенрика*, архіепископа Санъ-Луи въ Сѣв. Америкѣ; *Кинюльи*, еп. галифаксскаго; *Жинюльяка* (Ginoulhiac), еп. ліонскаго; *Давида*, еп. сень-бріѣкскаго и нѣк. другихъ, не говоря уже о *Штрессмайерѣ*.

Остановимъ вниманіе нашихъ читателей на перечисленныхъ прелатахъ и постараемся, насколько можно, characterize и рельефнѣе изобразить ихъ взгляды на папскую непогрѣшимость, на основаніи ихъ рѣчей и заявленій, относящихся къ послѣднему мѣсяцу Ватиканскаго собора.

Марэ произнесъ въ засѣданіи 3 іюня очень смѣлую рѣчь,

¹⁾ *Quirinus*, s. 578.

въ которой обратилъ вниманіе членовъ собора на то внутреннее противорѣчіе, въ какое впадаетъ ультрамонтанское большинство, когда всѣми мѣрами старается возвести ученіе о папской непогрѣшимости на степень догмата вѣры. Выходить чрезъ это, по мнѣнію Марэ, такого рода дилемма: или соборъ Ватиканскій долженъ даровать папѣ непогрѣшимость, которой онъ еще не имѣетъ; въ такомъ случаѣ въ роли дающаго является соборъ, который, слѣдовательно, выше того, кому даетъ (т. е. выше папы), и притомъ выше въ силу Божественнаго права. Или же самъ папа можетъ дать самому себѣ свойство непогрѣшимости, котораго онъ раньше не имѣлъ; въ такомъ случаѣ онъ, слѣдовательно, имѣетъ власть по собственной инициативѣ примѣнять Богоучрежденный порядокъ въ Церкви. А если такъ, то къ чему тогда созваніе собора, и какое значеніе соборнаго опредѣленія ¹⁾? Въ этихъ словахъ Марэ настолько правдиво указывалъ на всю внутреннюю несостоятельность ученія о папской непогрѣшимости и на прямое его противорѣчіе древне-православному ученію о власти соборовъ, что, конечно, его рѣчь не могла понравиться большинству. Неудивительно поэтому, что предсѣдатель, кардиналъ Биліо, съ гнѣвомъ прервалъ его и не постыдился при всемъ соборѣ закричать ему такіа обидныя слова: *tu non nosti prima rudimenta fidei* (т. е. ты не знаешь основныхъ истинъ вѣры)! Такое замѣчаніе было тѣмъ обиднѣе по отношенію къ Марэ, что, вѣдь, онъ, какъ мы уже знаемъ, былъ извѣстенъ всему католическому міру многими своими учеными богословскими трактатами и особенно своимъ капитальнымъ сочиненіемъ „о вселенскомъ соборѣ“ (*du Concile général...*). Не смотря на страшный шумъ, какой подняло большинство, вслѣдъ за сигналомъ, даннымъ Биліо, Марэ не смутился, но съ большимъ самообладаніемъ и достоинствомъ спросилъ предсѣдателя: „можно-ли свободно продолжать рѣчь?“—и затѣмъ, дѣйствительно, сталъ говорить далѣе до конца ²⁾. Нѣсколько позднѣе, именно въ заведеніи 1 іюля, Марэ выступилъ на соборѣ съ другою рѣчью,

¹⁾ *Quirinus*, s. 515.

²⁾ *Ibidem*.

не менѣ замѣчательною, въ которой онъ очень откровенно высказалъ, что новый догматъ о папской непогрѣшимости приведетъ Церковь въ состояніе духовнаго рабства, причемъ епископы совершенно лишатся своей самостоятельности и сдѣлаются орудіями куріи ¹⁾.

Личность епископа *Веро* не менѣ симпатична, чѣмъ личность *Марэ*. И онъ, какъ и французскій его собратъ, очень смѣло высказался противъ ученія о папской непогрѣшимости въ присутствіи многочисленнаго собранія, въ засѣданіи 6 іюня. Его замѣчанія направлены были, собственно, противъ выраженія, употребленнаго въ предисловіи къ схемѣ *de Romani pontificis primatu*: „juxta communem et universalem doctrinam“, т. е. „согласно общему и вселенскому ученію“. Въ этомъ выраженіи утверждалось, будто папская непогрѣшимость была во всѣ времена общецерковнымъ ученіемъ. *Веро* категорически это отрицаетъ и прямо говорить, что названное ученіе есть не что иное, какъ доктрина извѣстной школы—ультрамонтанской ²⁾. Высказать такое положеніе было дѣломъ великаго мужества, такъ-какъ слушателями рѣчи *Веро* были, по большей части, именно ультрамонтане, за которыми стоялъ самъ папа.

Если мы съ невольнымъ уваженіемъ останавливаемся на именахъ тѣхъ представителей оппозиціи, которые такъ смѣло и безбоязненно выступали съ своими рѣчами противъ ультрамонтанъ; то тѣмъ болѣе должны мы воздать особенную дань живѣйшей симпатіи одному замѣчательному прелату, который, не смотря на свою принадлежность къ большинству, тѣмъ не менѣ заявилъ себя, и совершенно неожиданно, правдивѣйшимъ ораторомъ противъ ученія о папской непогрѣшимости. Это былъ кардиналъ *Гвиди* (*Guidi*). Курія и весь ультрамонтанскій лагерь никакъ не могли ожидать, что кардиналъ, притомъ римскій, выступитъ поборникомъ возрѣвнѣй меньшинства; по-этому, чѣмъ неожиданнѣе былъ ударъ, который нанесъ имъ *Гвиди*, тѣмъ онъ былъ для нихъ чувствительнѣе и рѣзче. Личность *Гвиди* замѣчательна во многихъ отношеніяхъ. Прежде

¹⁾ *Quirinus*, s. 594.

²⁾ *Ibidem*, s. 516.

всего это былъ одинъ изъ самыхъ ученыхъ богослововъ; одно время онъ слушалъ лекціи богословія въ Вѣнскомъ университетѣ и затѣмъ, по возвращеніи въ Италію, усердно продолжалъ заниматься богословскими науками. Принадлежность его къ ордену доминиканцевъ дѣлала его всегда нѣсколько подозрительнымъ въ глазахъ іезуитовъ, такъ-какъ извѣстно, что доминиканцы очень часто отличались самостоятельностью своихъ богословскихъ воззрѣній и своими независимыми взглядами по отношенію къ куріи. Впрочемъ, папа долгое время благоволилъ къ кардиналу Гвиди, считая его вполне благонадежнымъ ученымъ въ римскомъ (ультрамонтанскомъ) смыслѣ. Но очень скоро до Пія дошли слухи о „либеральныхъ“ взглядахъ его любимца и, вслѣдъ за симъ, онъ охладѣлъ къ послѣднему ¹⁾. И вотъ этотъ-то бывшій любимецъ папскій, а потомъ опальный кардиналъ, показалъ въ засѣданіи 8 іюня такое мужество, примѣры котораго рѣдко встрѣчались на Ватиканскомъ соборѣ даже въ средѣ представителей меньшинства. Онъ произнесъ рѣчь, которая навсегда будетъ памятна въ лѣтописяхъ западной церкви. Уже самое начало этой замѣчательной рѣчи должно было сильно раздражить все ультрамонтанское большинство: Гвиди прямо заявилъ, что ученіе о непогрѣшимости одного лишь папы (въ отдѣльности отъ епископа) есть ученіе позднѣйшее, получившее свое начало только въ 14-мъ столѣтіи: и что, слѣдовательно, вся христіанская древность его не знала.

Что касается, собственно, термина *непогрѣшимый* то онъ, по словамъ Гвиди, приложимъ только къ извѣстнымъ *актамъ*, а никакъ не къ личностямъ. А всякій непогрѣшимый актъ церковный исходитъ отъ лица вселенской церкви, и именно двоякимъ путемъ: или *per consilium Ecclesiae sparsae* (т. е. чрезъ совѣщаніе представителей церкви, находящейся въ разсѣяніи), или *per Consilium* (т. е. чрезъ вселенскій соборъ). Далѣе Гвиди доказывалъ мысль, что въ опредѣленіи догматовъ папы никогда не дѣйствовали единолично и никогда не осуждали ереси своею собственною властію, безъ участія церкви ²⁾.

¹⁾ Хотя, до своей знаменитой рѣчи, Гвиди считался на соборѣ членомъ большинства.

²⁾ „In definiendis dogmatibus Papas nunquam ex se solis egisse, nunquam haeresim per se solos condemnasse“.

Лишь только онъ высказалъ эту мысль, въ засѣданіи поднялся страшный шумъ, среди котораго нѣкоторые прелаты дозволили себѣ самыя неприличныя выходки. Такъ, они кричали по адресу смѣлаго оратора: „birbante“ (что значитъ по русски *негодяй*), „brigantino“ (т. е. *разбойникъ*). Но Гвиди не смутился, обличилъ своихъ фанатическихъ оппонентовъ въ нарушеніи правилъ, опредѣленныхъ самимъ папой для порядка соборнаго дѣлопроизводства, и спокойно продолжалъ, послѣ нѣкотораго перерыва, свою рѣчь. Возвратившись снова къ любимому своему тезису, что папа всегда все долженъ рѣшать сообща съ епископами, онъ предложилъ собору слѣдующія правила: 1) Si quis dixerit decreta seu constitutiones a Petri successore editas, continentibus quandam fidei vel morum veritatem Ecclesiae universae ab ipso pro suprema sua et apostolica auctoritate propositas non esse ex templo omnimodo venerandas et toto corde credendas vel posse reformari—*anathema sit*. 2) Si quis dixerit Pontificem, cum talia edit decreta, posse agere arbitrio et ex se solo, non autem ex consilio episcoporum traditionem Ecclesiarum exhibentium—*anathema sit* ¹⁾. Такимъ образомъ эти два правила представляли въ сжатомъ видѣ всю суть воззрѣній Гвиди на папскую власть и весьма напоминали собою тезисы Герсона во время Констанцскаго собора, тезисы, сдѣлавшіеся впослѣдствіи главными пунктами галликанскаго воззрѣнія на папскую власть.

Рѣчь Гвиди произвела сильное впечатлѣніе на всѣхъ членовъ собора, хотя каждая изъ двухъ сторонъ отнеслась при этомъ къ смѣлому оратору по своему, съ своей точки зрѣнія:

¹⁾ 1. Если кто станетъ утверждать, что декреты и постановленія, исходящія отъ лица преемника Ап. Петра, содержащія въ себѣ какую-нибудь догматическую или нравственную истину и предложенныя всей церкви самимъ папой, въ силу его и апостольскаго авторитета,—не слѣдуетъ тотчасъ же и всецѣло почитать и вѣрить сердцемъ съ вѣрою воспринимать, или же что ихъ можно измѣнять;—такой человѣкъ да будетъ отлученъ.

2. Если кто станетъ утверждать, что папа, когда онъ издаетъ таковыя декреты, можетъ дѣйствовать произвольно и вполнѣ единолично, а не на основаніи совѣщанія съ епископами, которые являются представителями преданія церковнаго; такой человѣкъ да будетъ отлученъ.

Эти тезисы очень напоминаютъ собою также теорію епископа *Марэ* въ его сочиненіи: „Du Concil general“...

ультрамонтане крайне на него озлобились, а оппозиція, напротивъ, наградила его самыми искренними выраженіями одобренія ¹⁾. Интереснѣ всего, какъ показалъ себя по отношенію къ Гвиди самъ папа. Вотъ какой разговоръ имѣлъ онъ съ „либеральнымъ“ кардиналомъ ²⁾. „Вы мой врагъ“, съ такими словами встрѣтилъ онъ провинившагося противъ него оратора: „вы глава моихъ противниковъ, вы не благодарны по отношенію ко мнѣ; вы изложили въ своей рѣчи еретическое ученіе“. На это Гвиди спокойно и почтительно отвѣтилъ: „моя рѣчь находится въ рукахъ президентовъ; пусть Ваше Святѣйшество изволить прочесть ее и указать въ ней то, что является ересію“..... Папа возразилъ: „Вы очень соблазнили соборное большинство; всѣ пять президентовъ вооружены противъ васъ и не довольны“. „Быть—можетъ“, отвѣчалъ опальный кардиналъ, „въ моей рѣчи и есть какое-либо заблужденіе чисто матеріальнаго характера, но никакъ не формальнаго. Я, вѣдь, только изъяснилъ ученіе, основанное на преданіи и на словахъ св. Оомы Аквината“. Тутъ Пій IX неожиданно произнесъ слова, которыя навсегда стали знаменитыми въ исторіи не только Вытиканскаго собора, но и вообще папства. „*La tradizione son io*“, т. е. „преданіе—это я“. Какъ ни лаконично это выраженіе, однако оно удивительно вѣрно и мѣтко характеризуетъ собою всю систему папства, идеалъ котораго, начиная, можно сказать, еще съ Григорія VII, заключался именно въ томъ, чтобы поставить себя не только выше церковнаго преданія, но даже и совершенно отождествить себя съ этимъ послѣднимъ. Уже въ средніе вѣка папы дерзнули совершить первый изъ этихъ двухъ антицерковныхъ актовъ,—подчинили себѣ почти всецѣло церковное преданіе, хотя и встрѣчали не мало сопротивленія со стороны не только многихъ отдѣльных лицъ, но и цѣлыхъ соборовъ. На Ватиканскомъ соборѣ долженъ былъ совершиться второй антицерковный актъ,—совершенное отождествленіе папской власти съ церковнымъ преданіемъ, что было вполне равносильно смертному приговору надъ властію соборовъ и епископовъ.

¹⁾ *Quirinus*, s. 525. 527.

²⁾ *Ibidem*, 555.

Къ сожалѣнію, Гвиди не устоялъ до конца въ своей твердости и вѣрности дѣлу оппозиціи: въ засѣданіи 11 іюля онъ совершенно перешелъ на сторону ультрамонтанъ,—подавъ свой голосъ въ пользу третьей главы схемы о папствѣ (—главы, въ которой находилось, между прочимъ, правило съ теоріей о вселенскомъ епископствѣ папы) ¹⁾.

Кременцъ эрмеландскій уже знакомъ нашимъ читателямъ изъ той характеристики, которую мы сдѣлали раньше въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь упомянемъ объ одной его замѣчательной рѣчи, въ которой онъ высказалъ совершенно православный взглядъ на ученіе объ основаніи Церкви. Если строго слѣдовать Св. Писанію, то по его словамъ, не только нельзя считать папу таковымъ основаніемъ, но даже и самыхъ Апостоловъ и Пророковъ слѣдуетъ именовать лишь второстепенными основаніями Церкви („наздани суще на основаніи Апостолъ и Пророкъ, сущу краеугольну Самому Іисусу Христу“—Ефес. 2, 20), у которой главное основаніе одно,—Самъ Господь Іисусъ Христосъ. Какъ католикъ, *Кременцъ*, только ту допускаетъ неправославную мысль, что считаетъ и самого папу какъ-бы нѣкоторымъ камнемъ въ основаніи церковномъ, хотя менѣе, чѣмъ второстепеннымъ, такъ—какъ онъ только преемникъ Ап. Петра. Рѣчь эту *Кременцъ* произнесъ въ засѣданіи 14 іюня ²⁾.

Весьма достойна вниманія всякаго православнаго богослова и та рѣчь, которую держалъ кардиналъ *Раушеръ* въ томъ же засѣданіи по поводу вопроса о личной папской непогрѣшимости. Ученый ораторъ сталъ при этомъ на почву церковно-историческую, которая была въ данномъ вопросѣ самымъ вѣрнымъ пробнымъ камнемъ для отвѣта на то, православно-ли ученіе о папской непогрѣшимости или нѣтъ ³⁾. Привелъ онъ изъ исторіи папства краснорѣчивые примѣры двоедушія Вигилія (во время спора о трехъ главахъ), ереси Гонорія, конфликта между папами Николаемъ III и Іоанномъ XXII и вывелъ изъ всего этого ту мысль, что во всѣ времена сами папы своими поступками и распоряженіями въ области догматической и канониче-

¹⁾ *Quirinus*, s. 618.

²⁾ *Quirinus*, s. 531.

³⁾ *Ibidem*, s. 532—533.

ской, какъ нельзя болѣе ясно обнаруживали отсутствіе у нихъ свойства непогрѣшимости. Вооружаясь противъ ученія инфалибилистовъ, маститый кардиналъ предложилъ для соглашенія между членами собора слѣдующую формулу *Антонина Флорентійскаго*: что папа лишь тогда непогрѣшимъ, когда онъ внимаетъ рѣшенію вселенской Церкви (*utens consilio' universalis Ecclesiae*) ¹⁾. Предложить эту формулу было со стороны Раушера актомъ большой смѣлости, такъ-какъ указанный флорентійскій прелатъ, авторъ названной формулы, былъ однимъ изъ отцовъ того ненавистнаго для ультрамонтанъ направленія, которое извѣстно подъ именемъ галликанства.

Среди представителей меньшинства звѣздою первой величины можетъ быть названъ и архіепископъ Сень-Луи въ Сѣв. Америкѣ,—*Кенрикъ*, которому также принадлежать за послѣдній мѣсяцъ Ватиканскаго собора очень замѣчательныя заявленія. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій, написанныхъ по поводу собора, которое ходило по рукамъ засѣдавшихъ здѣсь прелатовъ,—*Кенрикъ*, между-прочимъ, высказываетъ такіа замѣчательныя мысли. „Епископы“, говоритъ онъ „всегда имѣли значеніе судей по дѣламъ вѣры. Если же признать, что папа самъ по себѣ непогрѣшимъ, то тогда епископы будутъ имѣть возможность подтверждать его рѣшеніе, но на дѣлѣ не будутъ вовсе являться судьями въ вопросахъ, касающихся вѣры, и слѣдовательно не будутъ пользоваться тѣмъ правомъ, которое неотъемлемо отъ ихъ епископскаго званія. А лишиться этого права, хотя бы они и очень этого желали, епископы не въ состояніи, потому—что Самъ Господь сдѣлалъ его непремѣнною принадлежностію епископскаго сана“. А вотъ, что замѣчаетъ американскій прелатъ по поводу самого ученія о папской непогрѣшимости. „Ссылаются обыкновенно, въ подтвержденіе этого ученія на множество богослововъ, которые въ разные вѣка высказывались въ его пользу. Но, чрезъ это, названное ученіе все таки не становится догматомъ вѣры. Боже-

¹⁾ *Антонинъ, Флорентійскій архіепископъ*, скончался въ 1459 году. Присутствовалъ на Флорентійскомъ соборѣ, когда еще онъ былъ доминиканскимъ монахомъ. Ему принадлежатъ, между прочими твореніями, *Summa theologica*, откуда и взята приведенная формула.

ственное Провидѣніе не допускаетъ, чтобы подобныя мнѣнія, когда они лишены истиннаго основанія или противорѣчатъ основнымъ истинамъ вѣры, получали силу и значеніе догматовъ вѣры...“ Нельзя православному не восхититься при чтеніи и слѣдующаго заявленія того же архіепископа: „...Нѣкоторые мужи, память о которыхъ всегда будетъ сохраняться съ благоговѣніемъ, поднимали свой голосъ въ защиту той мысли, что *въ вопросахъ, касающихся вѣры, не можетъ быть допущено никакого новшества* ¹⁾; что папская непогрѣшимость, взятая отдѣльно отъ непогрѣшимости Церкви, не имѣетъ за себя свидѣтельствъ ни изъ Писанія, ни изъ Преданія; что соборы имѣютъ своимъ назначеніемъ не простое подтвержденіе папскихъ рѣшеній, но изслѣдованіе ученія на основаніи Писанія и Преданія“ ²⁾. Всѣ приведенныя нами мысли архіепископа Кенрика настолько вѣрны и весьма во многомъ согласны со взглядами православныхъ богослововъ, что нельзя не отнестись къ нимъ съ самою искреннею и полною симпатіею. Невольно думается при чтеніи ихъ, что будь побольше такихъ членовъ оппозиціоннаго меньшинства, какимъ былъ Кенрикъ, то, по всей вѣроятности, дѣло оппозиціи ни какъ не было бы потеряно...

Вполнѣ сроднымъ по духу съ архіепископомъ Кенрикомъ оказался еще другой американскій прелатъ, *Конолли* (Connolly), епископъ галифакскій (изъ Новой Шотландіи). Его смѣлая и энергичная рѣчь навсегда будетъ однимъ изъ немногихъ славныхъ памятниковъ стойкости нѣкоторыхъ (увы, весьма немногочисленныхъ) членовъ умѣренно-католической партіи на Ватиканскомъ соборѣ; и эту рѣчь вполнѣ достойно поставить рядомъ съ знаменитой рѣчью еп. Штроссмайера, о которой мы уже говорили въ своемъ мѣстѣ. „Три раза“ сказалъ Конолли, „я уже настоятельно просилъ, чтобы мнѣ доказали, на основаніи правильнаго истолкованія библейскихъ мѣстъ, а также и свидѣтельствъ изъ области Преданія и изъ дѣяній соборовъ, что епископы католической церкви не имѣютъ права принимать участія въ опредѣленіи догматовъ вѣры. Но моя просьба не уважена, и поэтому я прошу васъ теперь, какъ іерихон-

¹⁾ *Quirinus*, s. 548. 550. Курсивъ нашъ.

²⁾ *Ibidem*, s. 550.

скій слѣпецъ (Лук. 18, 35), сдѣлайте насъ зрячими, и вѣрующими. Вѣдь, въ прежнія времена всегда держался тотъ порядокъ, чтобы папы сначала узнавали мнѣніе Церкви чрезъ созваніе соборовъ и чрезъ энциклики. До сихъ поръ мы находили самое сильное побужденіе для признанія извѣстнаго ученія за истинно вселенское въ томъ, что вся церковь, въ лицѣ совокупности всѣхъ епископовъ своихъ, соглашалась относительно этого ученія. И этотъ щитъ мы всегда противопоставляли всѣмъ врагамъ Церкви, и въ то же время привлекали имъ, какъ магнитомъ, въ лоно Церкви великое множество людей. И теперь это чудное, несокрушимое наше орудіе должно быть сломано и брошено къ нашимъ ногамъ! Тысячеголовый епископъ вмѣстѣ съ милліонами вѣрующихъ, съ нимъ нераздѣльныхъ, долженъ отселѣ выразиться въ голосъ, въ свидѣтельство одного человѣка! Пусть соборная депутація намъ докажетъ, что, дѣйствительно, и прежде, и во всѣ времена въ Церкви была та практика, въ силу которой папа былъ *все*, а епископы—*ничто*. На соборѣ Іерусалимскомъ принята была формула не Ап. Петра, но говорившаго послѣ него Ап. Іакова. И въ символѣ Апостольскомъ не написано: „Вѣрую въ Ап. Петра и въ его преемниковъ (Credo in Petrum et successores)“, но сказано такъ: *вѣрую во единую Церковь католическую* (Credo in unam Ecclesiam catholicam)“. Мы, епископы, не имѣемъ права отказаться для себя и для своихъ преемниковъ отъ древнихъ преимуществъ епископскаго званія и оставлять безъ вниманія обѣтованіе Христово: „Азъ есмь съ вами во вся дни до скончанія вѣка“. А теперь насъ хотятъ превратить въ ничто, намѣреваются выломать изъ первосвященническаго нагрудника епископовъ самый драгоценный камень, отнять изъ ихъ правъ самую почетную прерогативу; такъ что вся Церковь и епископы вмѣстѣ съ нею должны быть, вслѣдствіе сего, превращены въ толпу слѣпцовъ, среди которыхъ находится будетъ одинъ зрячій; что онъ имъ скажетъ, тому они и вѣрить должны...“ ¹⁾. Такова наиболѣе характерная выдержка изъ рѣчи еп. Конолли. Думаемъ, что она на-

1) *Quirinus*, s. 564—565.

столько краснорѣчиво обличаетъ всю незаконность ультрамонтанскихъ стремленій возвести ученіе о папской непогрѣшимости на степень догмата вѣры,—что въ особенныхъ комментаріяхъ съ нашей стороны не нуждается.

Въ засѣданіи 28 іюня держалъ, между прочими ораторами, рѣчь *Жинульякъ*, епископъ ліонскій, очень ученый и умный представитель французской церкви. Онъ сослался на примѣры нѣкоторыхъ прежнихъ папъ (напр. на Целестина I, жившаго во время появленія Несторіевой ереси), которые, по его словамъ, никогда не считали себя господами или владыками въ вопросахъ вѣры, но только охранителями откровеннаго ученія, и притомъ не въ отдѣльности отъ всѣхъ другихъ помѣстныхъ церквей и ихъ епископовъ. Самъ папа Пій VI, по словамъ Жинульяка, не смотря на сильный гнетъ, который проявлялъ по отношенію къ нему Наполеонъ I, не скоро согласился обнародовать свой декретъ противъ *гражданской конституціи французскаго духовенства* (*Constitution civile du clergé*), но послѣ долгаго обдумыванія того обстоятельства, какъ примутъ этотъ декретъ всѣ члены французской церкви ¹⁾).

Еще замѣчательнѣе была рѣчь другаго французскаго же прелата, епископа сентъ-бріакскаго *Давида*, въ засѣданіи 1 іюня. По его словамъ, ученіе о папской непогрѣшимости появилось не ранѣе 15-го вѣка. Если бы оно, дѣйствительно, было всегдашнимъ, слѣд. древне-церковнымъ ученіемъ, то можно было бы найти и ранѣе 15-го вѣка ясную его формулировку. Далѣе Давидъ не убоился выступить въ защиту галликанства и очень убѣдительно доказывалъ, что прежде многіе папы относились къ нему весьма благосклонно ²⁾).

Таковы были наиболѣе выдающіеся защитники умѣренно-католическихъ воззрѣній въ послѣдній періодъ Ватиканскаго собора. Многое, очень многое могли бы они сдѣлать, если бы въ ихъ лагерѣ было болѣе единства, и если бы они всѣ одинаково ясно сознавали, какой именно тактики необходимо имъ было держаться по отношенію къ противному имъ лагерю. Но, какъ мы уже сказали, именно этого-то у нихъ и не до-

¹⁾ *Quirinus*, s. 581.

²⁾ *Ibidem*, s. 594.

ставало. Кромѣ того, многіе изъ нихъ, даже самые энергичные борцы противъ ультрамонтанскихъ стремленій, во все время собора едва-ли думали о томъ, какъ должны они поступить въ томъ случаѣ, если на соборѣ, наконецъ, восторжествуетъ большинство, и пресловутое ученіе о непогрѣшимости папы будетъ возведено на степень догмата. На нихъ напало относительно этого вопроса удивительное ослѣпленіе, которое можно объяснить только тѣмъ; что они долго не могли вполне проникнуть во всѣ тонкости іезуитско-ультрамонтанской тактики. Важнымъ основаніемъ для нерѣшительности меньшинства, можетъ—быть, было и то, что почти всѣ его представители боялись, какъ огня, раскола: мысль, что, въ случаѣ побѣды большинства, ихъ собственный протестъ противъ новаго догмата можетъ подвергнуть ихъ самихъ папскому отлученію,—пугала ихъ въ высшей степени и парализовала всѣ ихъ попытки такъ или иначе проявить свою самостоятельность. Даже такой энергичный борецъ за дѣло меньшинства, какъ кардиналъ Раушеръ, однажды такъ отвѣтилъ на вопросъ профессора Фридриха, что онъ намѣренъ дѣлать въ случаѣ, если бы провозглашенъ былъ новый ультрамонтанскій догматъ: „Да я и самъ, право, не знаю. Одно могу только сказать,—*что я лично никогда не произведу раскола*“ ¹⁾. Очень вѣрно и мѣтко замѣчаетъ по этому поводу Фридрихъ, что эта фраза ясно обнаруживала слабое мѣсто меньшинства, и что въ этомъ „нежеланіи раскола“ лежала главная причина его будущаго скорого пораженія ²⁾. А это пораженіе не заставило себя долго ждать: извѣстно, какъ печально для меньшинства окончилось засѣданіе 18 іюня. Незадолго до этого памятнаго дня, именно 13 іюня, умѣренно-католическая оппозиція сдѣлала, можно сказать, послѣднюю отчаянную попытку соединить свои разрозненныя силы противъ общаго врага,—ультрамонтанскаго большинства; такъ, рѣшительно не одобрило папской схемы 85 человекъ, въ томъ числѣ такія крупныя личности, какъ кардиналы Шварценбергъ и Раушеръ, архіепископы Симоръ, Жинульякъ, Гайнольдъ, Дарбуа, Марэ, Штроссмайеръ и мн. др.

¹⁾ *Tagebuch...* von Friedrich, s. 233.

²⁾ *Ibidem.*

Всѣ они прямо подписались въ смыслѣ: *non placet*. Не вполне рѣшительный отзывъ (*placet juxta modum*, т. е. „согласны, но съ условіемъ“) принадлежитъ 61 лицу. Кромѣ того, 90 или около этого мы находимъ совершенно не подписавшимися подъ схемой, за отсутствіемъ или по болѣзни (хотя бы и фиктивной), или по другимъ причинамъ. Казалось, что, послѣ этого, у меньшинства могла еще блеснуть надежда на успѣхъ своего дѣла. Но на самомъ дѣлѣ вышло совершенно противное, какъ сейчасъ увидимъ.

За три дня до роковаго 18-го числа іюля, именно 15-го вечеромъ, къ папѣ явилась депутація отъ меньшинства, въ составъ которой вошли слѣдующія лица: примасъ Венгріи—Симоръ, ліонскій архіепископъ Жинульакъ, парижскій—Дарбуа, мюнхенскій—Шерръ, майнцскій—Кеттелеръ и Ривэ (Rivet), епископъ дижонскій. Они просили папу, чтобы онъ согласился на вставку въ схему о его непогрѣшимости слѣдующихъ словъ: „*innoxius testimonio ecclesiarum*“. Это означало, что только тѣ опредѣленія папы непогрѣшимы, которыя онъ дѣлаетъ, *опираясь на свидѣтельство церквей*. Папа сначала какъ-будто обнадежилъ просителей, сказавъ, что онъ постарается, чѣмъ можетъ, удовлетворить ихъ желаніе; но затѣмъ при нихъ же замѣтилъ, что, вѣдь, вся Церковь во всѣ времена учила о его непогрѣшимости (!). Вдругъ изъ депутаціи выступилъ Кеттелеръ и палъ на колѣна передъ папой, умоляя его не настаивать на провозглашеніи своей непогрѣшимости и чрезъ то сохранить единство католической церкви въ томъ видѣ, въ какомъ оно было до начала собора. Странно и даже какъ-то дико было, вѣроятно, видѣть гордаго майнцскаго прелата, отрасль древняго рыцарскаго рода, у ногъ того, кого вскорѣ онъ же самъ признавалъ „непогрѣшимымъ“,—особенно если принять во вниманіе цѣль этого необычнаго колѣнопреклоненія... Какъ бы то ни было, но Пій IX сначала какъ-будто былъ озадаченъ этимъ неожиданнымъ событіемъ, и поэтому, когда отпускалъ депутацію, то, казалось, былъ не далекъ отъ того, чтобы уступить ея просьбѣ. Но большинство не дремало. Немедленно явились къ папѣ два представители его, Маннини (кардиналъ—архіепископъ кантерберійскій) и Сенестрей (архіепископъ ре-

генсбургскій), и уговорили колеблющагося Пія ни за что не уступать меньшинству ¹⁾).

Такъ и совершилась прелюдія событія 18 іюля... Наступило, наконецъ, и это роковое число. И вотъ, оказалось, что на засѣданіи этого дня почти всѣ представители оппозиціи отсутствовали (очевидно, потерявъ надежду побѣдить большинство)! Что же удивительнаго, если въ результатѣ голосованія 18 іюля *только два голоса* оказались съ рѣшительнымъ отрицаніемъ новаго догмата (конечно, рѣшительнымъ лишь въ данную минуту)? Исторія обязана навсегда сдѣлать ихъ имена памятными: это были—епископъ г. Кайаццо—*Purrio* (Riccio) и американскій епископъ (г. Little Rock)—*Фитз-Джеральдъ* (Fitz-Gerald). Если бы они, подобно Деллингеру и старокатоликамъ, остались вѣрными своему протесту, то ихъ имена сдѣлались бы, конечно, болѣе, чѣмъ памятными,—пожалуй, безсмертными, но увы! подвигъ исповѣдничества былъ не по ихъ силамъ, какъ, это вскорѣ оказалось, и они преспокойно признали, вмѣстѣ съ другими, новый догматъ. По такому же позорному пути пошли и всѣ оппозиціонные прелаты, которые не присутствовали на засѣданіи 18 іюля: одни изъ нихъ раньше, другіе позднѣе (къ послѣднимъ принадлежали даже Гефеле и Штроссмайеръ!) покорились безпрекословно опредѣленію 18 іюля 1870 года, которымъ подписанъ былъ, поистинѣ, смертный приговоръ церкви на западѣ!...

Заключеніе.

Итакъ, великая, вопіющая къ небу неправда совершилась 18 іюля 1870 года! Вѣковая гордость римскихъ первосвященниковъ привела, наконецъ, къ апогею своего безумія: папа объявилъ себя обладателемъ того Божественнаго свойства, которое, по непреложному обѣтованію Спасителя, принадлежитъ Его святой Церкви, и въ силу котораго она до скончанія вѣка должна пребыть неодолимою вратами адовыми (Мат. 16, 18). Иными словами: папа не только поставилъ самаго себя какъ-бы на мѣсто единой Главы церковной, Христа, но и впол-

¹⁾ *Quirinus*, s. 624—627.

нѣ отождествилъ себя и съ Его духовнымъ тѣломъ, Церковію. Однимъ словомъ, съ Ватиканскаго опредѣленія нѣтъ уже, строго говоря, на западѣ даже того остатка истинной Церкви, который такъ или иначе напоминалъ намъ, православнымъ, что между нашею истинно-древнею православною Церковію и западною „римско-католическою“ еще есть многое общее... Съ 1870 года между православіемъ и латинствомъ „пропасть велика утвердися“, которая не иначе можетъ уничтожиться, какъ если папа торжественно признаетъ себя снова (конечно, не на словахъ только, но и на дѣлѣ) тѣмъ, чѣмъ признавалъ себя великій римскій святитель, св. Григорій Великій (Двоесловъ), именно: „рабомъ рабовъ Божіихъ (servus servorum Dei)“, составляющимъ только одно изъ орудій, чрезъ которыя благодать Божія дѣйствуетъ на вѣрующихъ, но никакъ не замѣстителемъ Христа на землѣ ¹⁾. Замѣстительство Христа—это хула, которая справедливо всегда ужасала, ужасаетъ и будетъ ужасать нашу св. православную Церковь. Вотъ почему до тѣхъ поръ, пока римскій епископъ не покается въ своемъ великомъ грѣхѣ противъ Господа и Спасителя нашего единого истиннаго Главы Своей Церкви, и не возвратится къ духу смиренія и любви, какимъ всегда отличалась истинная Христова Церковь, наша Церковь не можетъ и думать объ общеніи съ Римомъ. Такое общеніе уже по той причинѣ было бы совершенно немыслимымъ, что это означало бы для нашей Церкви отречься отъ того великаго сокровища, которое хранится въ ея нѣдрахъ,—отъ святаго Богопреданнаго ей ученія вѣры, которое она приняла отъ Самого Спасителя, чрезъ Его святыхъ Апостоловъ. Тогда она лишилась бы наименованія *Апостольской* и сдѣлалась бы, подобно Церкви западной, не болѣе, какъ церковію *римскою*, *ультрамонтанскою*. Напрасно, слѣдовательно нынѣшній папа Левъ XIII усиленно старается привлечь къ себѣ восточныхъ христіанъ, повторяя имъ въ разныхъ видахъ одну и ту же мысль,—будто-бы лишь при условіи единенія съ римскимъ престоломъ возможно осуществленіе

¹⁾ Известно, что и до сихъ поръ папа именуетъ себя „Servus servorum Dei“, но теперь это не болѣе, какъ простой титулъ, лишенный внутренняго смысла и значенія.

словъ Спасителя: *и будетъ едино стадо и единъ Пастырь* (Іоан. 10, 16). Нѣтъ, глубоко ошибается „непогрѣшимый“ римскій владыка: не онъ есть тотъ Пастырь, о которомъ говоритъ здѣсь Христосъ, но сей Пастырь есть Самъ Говорящій, Который неотступно пребываетъ съ Своею Церковію и никому не уступаетъ Своего главенства надъ ней. Помолимся Ему, чтобы Онъ, *ими же вѣсть судьбами*, и когда Ему угодно, совершилъ сіе единеніе между вѣрующими во имя Его, *да вси едино будутъ* (Іоан. 17, 21) и дабы *едиными усты и единымъ сердцемъ славилось и востъвалось* по всей вселенной пречестное и великолѣпное имя Божіе, Отца и Сына и Святаго Духа, *нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь.*

Священникъ І. Арсеньевъ.

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году.

(Продолженіе *).

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Управленіе харьковскаго коллегіума. Начальники, наставники и питомцы его.

По примѣру другихъ духовныхъ училищъ того времени харьковскій коллегіумъ во все почти время своего существованія находился въ епархіальномъ вѣдомствѣ, изъ котораго не выходили тогда даже академіи,—заведенія, по кругу своего просвѣтительнаго вліянія имѣвшія уже вовсе не епархіальное значеніе. Вся административная дѣятельность св. Синода въ отношеніи къ коллегіуму ограничивалась только тѣмъ, что онъ требовалъ отъ пресвящ. архіереевъ ежегодныхъ вѣдомостей о числѣ учащихся и учащихся въ немъ. Какъ епархіальное учрежденіе, коллегіумъ всецѣло зависѣлъ отъ мѣстнаго преосвященнаго, безъ вѣдома и дозволенія котораго коллегіумское начальство не могло сдѣлать ни одного самаго мелочнаго распоряженія. Посредницей въ сношеніяхъ между архіереемъ и коллегіумомъ была консисторія, до 1744 года называвшаяся „казеннымъ приказомъ“ или „келейной конторой“ его преосвященства. Въ консисторію коллегіумъ подавалъ всѣ свои вѣдомости о предметахъ преподаванія, объ успѣхахъ учениковъ и др.; чрезъ консисторію же шли всѣ распоряженія по учебнымъ и экономическимъ дѣламъ отъ архіерея; тѣмъ же порядкомъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 11.

шло опредѣленіе учителей на службу и увольненіе ихъ. Консисторія выдавала средства на содержаніе коллегіума, контролировала приходо-расходныя книги, принимала прошенія учениковъ о снабженіи ихъ казеннымъ содержаніемъ; она даже назначала наказанія за болѣе важныя проступки учениковъ и т. д. Внутреннее управленіе въ коллегіумѣ ввѣрено было существовавшей при немъ конторѣ, въ которой присутствовали ректоръ, префектъ и нѣкоторые изъ преподавателей. Въ 1798 году, по примѣру другихъ тогдашнихъ духовныхъ училищъ ¹⁾. контора при коллегіумѣ была преобразована въ правленіе ²⁾. Но это преобразование мало содѣйствовало освобожденію коллегіума отъ подчиненія консисторіи: правленіе съ обычнымъ его дѣлопроизводствомъ присутственныхъ мѣстъ, какъ и контора, состояло въ вѣдѣніи консисторіи, получало отъ послѣдней указы и предписанія и относилось къ ней рапортами и донесеніями. Выдѣленіе коллегіума изъ консисторскаго вѣдѣнія началось уже съ 1808 года, когда создана была цѣлая система особаго и самостоятельнаго духовно-учебнаго управленія, сосредоточеннаго при св. Синодѣ въ такъ—называемой „комиссіи духовныхъ училищъ“. За епархіальными преосвященными, хотя и были оставлены права главныхъ попечителей находившихся въ ихъ епархіяхъ духовныхъ училищъ, но консисторія устранялась уже отъ участія въ училищныхъ дѣлахъ.

Во главѣ внутренняго управленія коллегіума стоялъ ректоръ, онъ же и настоятель харьковскаго Покровскаго училищнаго монастыря, имѣвшій сперва санъ игумена, потомъ архимандрита. Въ своемъ донесеніи св. Синоду, отъ 18 янв. 1729 года, преосвящ. Епифаній, между прочимъ, писалъ: „Въ славяно-латинскихъ харьковскихъ школахъ имѣются учителя, а именно: фарисскій, инфимическій, синтаксическій, діитическій, риторическій, философскій, а богословскій вскорѣ будетъ, токмо отъ св. Синода на то просимъ милостивѣйшаго при благословеніи позволенія, изъ которыхъ, для лучшаго во ученіи порядка, опредѣленъ префектъ, по обыкновенію, да сверхъ того, рек-

¹⁾ Духовныя школы въ Россіи до реформы 1808 г., проф. Знаменскаго, стр. 547.

²⁾ Съ 1817 г. коллегіумское правленіе состояло изъ трехъ членовъ: ректора, инспектора и эконома (обыкновенно избиравагося изъ преподавателей коллегіума).

торъ, котораго, по моему мнѣнію, надлежитъ *устроить архимандритомъ*, потому что онъ ректоръ, когда будетъ пожалованъ таковымъ чиномъ, то больше о себѣ, для произведенія въ иные чины, старанія прилагать не будетъ, понеже уже то, чего бы желалъ, получить, и будетъ фундаментальный того мѣста (т. е. харьковскихъ школъ) домостроитель и лучше отъ него съ охотою и тщаніемъ произведется плодъ въ добромъ порядкѣ и содержаніи какъ домостроительства, такъ учителей и учениковъ, чтобъ одни прилежнѣе учили, а другіе учились, отъ чего скорѣе можно ожидать съ доброю надеждою пользу не только священству, но и отечеству. А обрѣтается не въ дальнемъ разстояніи отъ Харькова называемый Харьковскій Преображенскій монастырь, въ которомъ имѣется архимандрія, и чтобъ милостивѣйшимъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода указомъ повелѣно и утверждено было или въ томъ Харьковскомъ монастырѣ ректора устроить архимандритомъ, который бы вѣдалъ монастыремъ и школами и въ будущія времена чтобы былъ ректоромъ, или оную архимандрію перенести въ училища во вся, потомужъ, чтобъ и впредь было то прочно и фундаментально“. Во исполненіе этой просьбы Епифанія 5 мая того же года св. Синодомъ было подписано: „о произведеніи ректора въ харьковскій Преображенскій монастырь во архимандрита учинить его преосвященству по своему разсмотрѣнію“ ¹⁾. На основаніи этого синодскаго предписанія настоятель Покровскаго училищнаго монастыря впоследствии произведенъ былъ въ архимандрита харьковского Преображенскаго (курязскаго) монастыря съ тѣмъ, чтобы онъ, какъ ректоръ училища, имѣлъ пребываніе въ Покровскомъ монастырѣ, но управлялъ обоими монастырями ²⁾. Въ 1742 году была учреждена особая архимандрія въ Покровскомъ училищномъ монастырѣ, и іеромонахъ Аѳанасій Топольскій, по вступленіи своемъ на должность ректора коллегиума, былъ первый произведенъ въ архимандрита этого монастыря. Въ указѣ св. Синода, отъ 26 окт. 1742 года, на имя этого перваго архимандрита Покровскаго монастыря, гово-

¹⁾ Полн. собран. постанов. и распор. по вѣд. прав. исповѣд., т. VI, 1889 г., № 2217.

²⁾ Истор. статист. опис. харьк. епар., Филарета, отд. I, 1852 г., стр. 39.

рится: „Святѣйшій Синодъ приказали вамъ, архимандриту и ректору, мантию съ скрыжалями, такожь и крестъ, по примѣру, какъ то дано въ Москвѣ Спасскаго училищнаго монастыря архимандриту и московской академіи ректору; такожь и впредь харьковскаго коллегіума ректорамъ носить велѣно“. Синодскимъ же указомъ 7 іюня 1744 года, вслѣдствіе Высочайшаго повелѣнія Императрицы Елизаветы, отъ 3 мая того же года было дозволено архимандритамъ харьковскаго училищнаго монастыря носить панагію, которая тогда же прислана была изъ Троице-Сергіевской лавры, при слѣдующемъ отношеніи архимандрита лавры, Арсенія Могилянскаго на имя ректора харьковскаго коллегіума, Гедена Антоновскаго: „Мая 3 (1744 г.) Ея Императорское Величество имянымъ своимъ указомъ соизволила указать имѣвшуюся при немъ Троицкаго монастыря панагію финифтовую съ алмазами, съ изображеніемъ на ней Распятія Господня, да Знаменія Пресвятой Богородицы, съ чудотворцами Сергіемъ и Никономъ, отдать вкладомъ въ харьковскій Покровскій училищный монастырь. И Святѣйшій Синодъ приказалъ: оную панагію вамъ, архимандриту Гедону, и по васъ будущимъ въ томъ монастырѣ архимандритамъ, носить и записать въ ризничныя книги“¹⁾. Наконецъ, по благословенію преосвящ. Іоасафа Горленка, 29 марта 1751 года ректоръ коллегіума началъ употреблять при богослуженіи еще и рипиды „въ большую“,—какъ сказано въ указѣ святителя,—„честь училищнаго монастыря“.

Должность ректора харьковскаго коллегіума въ прошломъ столѣтіи исключительно принадлежала лицамъ монашествующимъ, такъ-что для ученыхъ лицъ изъ блага духовенства префектура была уже послѣднею ступенью служебной карьеры, да и то только въ очень рѣдкихъ случаяхъ; въ началѣ же настоящаго вѣка стали являться ректоры и изъ мѣстныхъ протоіереевъ, каковъ былъ ректоръ Андрей Прокоповичъ. Комитетъ 1808 года общимъ правиломъ для всѣхъ духовныхъ семинарій, положилъ назначать на ректорскія должности какъ изъ чернаго, такъ и изъ блага духовенства, одинаково.

¹⁾ Истор. статвс. опис. харьк. епарх., отд. I, стр. 40.

Ректоръ коллегіума, какъ лицо почетное, довѣренное при самомъ архіереѣ, пользовался во внутреннемъ управленіи училища большою властію. Ему принадлежало наблюденіе за подчиненными ему преподавателями, не исключая даже префекта, на тѣхъ же почти основаніяхъ, какъ и за учениками; напр. наравнѣ съ послѣдними преподаватели не смѣли безъ дозволенія ректора отлучаться изъ коллегіума. Однажды ректоръ, протоіерей А. Прокоповичъ, донесъ преосвящ. Христофору, что префектъ коллегіума Ольховскій уѣхалъ на пасхальные праздники безъ его вѣдома и возвратился въ училище, просрочивъ нѣсколько учебныхъ дней. „Такъ-какъ префектъ Ольховскій“,—писалъ преосвященный въ своей резолюціи отъ 28 іюля 1806 г.,—*„безъ всякаго позволенія отлучился отъ должности и тѣмъ обнаружилъ своему начальству неповиновеніе, да и прежде чинилъ просрочки, то, призвавъ его въ правленіе, задержать его здѣсь цѣлый день и потомъ обязать строжайшей подпиской, чтобы впредь никуда отъ должности самоуправно не отлучался и всегда сохранялъ бы къ начальству и къ ректору должное послушаніе и уваженіе“*¹⁾.

Отъ основанія коллегіума до преобразования его въ 1817 году ректоры слѣдовали въ такомъ порядкѣ:

1) *Платонъ Малиновскій*, изъ воспитанниковъ кіевской академіи и префектовъ московской, съ 1726 по 1729 годъ, потомъ архимандритъ Старохарьковскаго (куряжскаго) монастыря; въ 1730 году переведенъ былъ на архимандрію Кіево-Печерской лавры; въ концѣ 1732 года за то, что былъ на сторонѣ книги Стефана Яворскаго „Камень вѣры“, преданъ суду, а въ декабрѣ 1732 года вмѣстѣ съ Оеофилактомъ Лопатинскимъ невиновно лишенъ архимандричьего сана, священства и монашества и съ мірскимъ именемъ Павла сосланъ въ Камчатку. Манифестъ правительницы Анны Леопольдовны даровалъ ему свободу. Въ царствованіе Елизаветы, по ходатайству преосвящ. Иннокентія, опредѣленъ учителемъ иркутской семинаріи, которая обильно воспользовалась его преподавательскими услугами, а потомъ былъ возвращенъ ему санъ іеромонаха, съ назначе-

¹⁾ Архивъ Харьковской дух. консисторіи 1806 г.

ніемъ въ настоятеля какой-либо московской обители; самъ же онъ просилъ св. Синодъ уволить его на покой въ Печерскую лавру для уединенія и молитвы, но тогда же (въ 1742 г.) посвященъ во епископа крутицкаго; 1748 г. былъ архіепископомъ московскимъ, скончался въ 1754 г. въ Москвѣ ¹⁾.

2) *Митрофанъ Слотвинскій*, изъ префектовъ коллегіума, съ 1730 по 1737 г.; потомъ ректоръ московской академіи; въ 1742 г. посвященъ епископомъ тверскимъ.

3) *Варлаамъ Тещинскій*, съ 1737 по 1741 г.; 15 іюля 1742 г. произведенъ во архимандрита Старохарьковского монастыря, съ оставленіемъ за нимъ первымъ изъ куряжскихъ архимандритовъ ректорской должности ²⁾.

4) *Аванасій Топольскій*, изъ коллегіумскихъ префектовъ, съ 1741 по 1744 г., онъ первый изъ ректоровъ коллегіума былъ въ то же время и архимандритомъ харьковского Покровскаго училищнаго монастыря. Извѣстны два его слова: въ недѣлю 7 по пасхѣ, Москва 1742 г., и на перенесеніе мощей св. благовѣрнаго князя Александра Невскаго, М. 1742 г. Въ послѣднемъ говорится о заслугахъ Петра Великаго и о перемѣнахъ, послѣдовавшихъ съ воцареніемъ Елизаветы, удалившей отъ престола „чуждыхъ доилицъ, которыя самую Россію съ кровію выщѣдили“ ³⁾.

5) *Гедеоны Антонскій*, съ 1744 по 1753 г., сынъ козака королевецкой сотни, изъ воспитанниковъ коллегіума и учителей московской академіи (съ 1738 г.); ему и его преемникамъ по ректурѣ дозволено носить панагію. Извѣстенъ по двумъ своимъ словамъ: въ недѣлю 21 по пятидесятницѣ (окт. 31), М. 1742 г., и на срѣтеніе Владимірской иконы Богоматери (мая 21), М. 1744 г. ⁴⁾.

6) *Іафимъ Мокренскій*, съ 1753 года, уроженецъ Слободской Украйны, изъ воспитанниковъ и префектовъ коллегіума;

¹⁾ Православное Обзоріе 1860 г., кн. II; 1862 г. кн. II ср. Иркутскія Епар. Вѣдом. 1870 г., стр. 587 и д.

²⁾ Въ Исторіи іерархіи, ч. I, стр. 641, а за нею и въ Истор. статист. опис. Харьк. еп., отд. I, стр. 39. Послѣдніе два ректора ошибочно поставлены одинъ на мѣсто другого.

³⁾ Обзоръ русской дух. литературы, Филарета, кн. II, стр. 43.

⁴⁾ Ibid., стр. 60.

съ іюня 1758 года архимандритъ Святогорскаго монастыря, гдѣ и скончался 10 февр. 1765 г. Народъ чтитъ его какъ строгаго подвижника благочестія.

7) *Константинъ Бродскій*, изъ архимандритовъ Старо-Харьскаго монастыря (до 1752 г.) и префектовъ московской академіи, много сдѣлавшій для экономіи коллегіума, котораго онъ былъ воспитанникомъ; въ 1763 г. умеръ и погребенъ въ Харьковскомъ Покровскомъ монастырѣ ¹⁾.

8) *Іовъ Базилевичъ*, съ 1763 по 1770 г., уроженецъ с. Бомли (Харьковской губ.), воспитанникъ коллегіума; впоследствии переведенъ настоятелемъ въ Курскій Знаменскій монастырь, а оттуда посвященъ въ епископа переяславскаго (Полтавской губ.); скончался въ 1776 году.

9) *Лаврентій Кордетъ*, съ 1770 по 1775 г., потомъ назначенъ архимандритомъ курскаго Знаменскаго монастыря, гдѣ и умеръ.

10) *Варлаамъ Миславскій*, съ 1777 по 1779 г.; потомъ переведенъ въ Кіево-Златоверхо-Михайловскій монастырь и 1784 г. опредѣленъ ректоромъ кіевской академіи; скончался въ 1791 г.

11) *Василій Базилевичъ*, съ 1779 по 1798 годъ, въ которомъ умеръ и погребенъ въ Старохарьковскомъ монастырѣ. При немъ имѣнія Покровскаго училищнаго монастыря были отобраны въ казну.

12) *Досигей*, съ 1799 по 1800 годъ, въ которомъ, за учрежденіемъ слободско-украинской епархіи и за обращеніемъ Покровскаго монастыря въ кафедральный соборъ, былъ переведенъ въ Лубенскій монастырь (Полтавской губ.), а оттуда въ Георгіевскій монастырь (Екатеринославской епархіи), гдѣ и скончался ²⁾.

и 13) *Андрей Прокоповичъ*, протоіерей харьковскаго кафедральнаго Покровскаго собора, учитель богословія и кавалеръ, съ 1801 по 1822 г.

Изъ перечисленныхъ ректоровъ коллегіума, безспорно, выдаются изъ ряда другихъ архимандритъ Лаврентій Кордетъ и

¹⁾ Изъ приходс-раскол. книги коллегіума за 1763 г. видно, что „на гробъ ректора К. Бродскаго“ издержано 12 р. 78¹/₂ к.

²⁾ Молодикъ на 1843 г., стр. 30. Въ Ист. іерархіи, ч. I, стр. 643. Ректоръ Досигей пропущенъ.

особенно протоіерей Андрей Прокоповичъ, а потому считаемъ не лишнимъ остановиться на этихъ замѣчательныхъ, по своему времени, ученыхъ лицахъ.

Архимандритъ Лаврентій Кордетъ родился въ 1720 году и происходилъ изъ военнаго званія. По окончаніи курса въ кievской академіи, онъ, какъ лучшій студентъ, назначенъ былъ преподавателемъ въ Харьковскій коллегіумъ, гдѣ преподавалъ пѣтику и риторику, а затѣмъ занялъ должность префекта, и въ этой должности читалъ философію. Въ 1756 году о. Лаврентій принялъ монашество и началъ объяснять въ старшихъ классахъ коллегіума свящ. Писаніе. Кроме того, какъ выдающійся проповѣдникъ, нѣкоторое время онъ велъ катихизацію въ Покровскомъ училищномъ монастырѣ. О преподавательской дѣятельности іеромонаха Лаврентія преосвящ. Самуилъ отзывался такъ: „къ ученію богословія и другихъ наукъ отличную имѣть способность, ревность и прилежаніе“. Въ 1759 году о. Лаврентій произведенъ былъ въ санъ игумена и опредѣленъ на должность настоятеля бѣлгородскаго Николаевскаго монастыря. По истеченіи года онъ опять воротился въ Харьковъ на префектуру. Въ мартѣ 1765 г., преосвящ. Порфирій, бывшій тогда членомъ св. Синода, писалъ изъ Петербурга: „Разсуждая мы о Святогорскомъ монастырѣ, въ которомъ сего года февраля 10 дня архимандритъ Рафаилъ Мокренскій преставился и въ ономъ монастырѣ настоятеля не находится, приказали: въ Святогорскій Успенскій монастырь довольно потрудившагося въ харьковскихъ училищахъ префекта, игумена Лаврентія Кордета опредѣлить и быть ему игуменомъ; до будущей вакансіи ему въ коллегіумѣ преподавать философію, а на мѣсто его префектомъ быть Судженской Предтеченской пустыни игумену Филарету Финевскому, которому преподавать школу философіи по прошествіи ваканціи съ сентября мѣсяца“¹⁾. Въ 1770 году Лаврентій Кордетъ назначенъ былъ на должность ректора харьковскаго коллегіума и профессора богословія, съ возведеніемъ въ санъ архимандрита Покровскаго монастыря. Ко времени ректорства Лаврентія относится участіе его въ составленіи Им-

¹⁾ Истор. статист. опис. харьк. еп., отд. I, стр. 129.

ператорскимъ Вольнымъ Экономическимъ обществомъ при московскомъ университетѣ *Географическаго Словаря*, за что онъ удостоился избранія въ члены этого общества. Предсѣдатель общества кураторъ Мелиссино, по поводу изданія этого словаря, обратился, между прочимъ, и къ тогдашнему преосвященному бѣлгородскому съ просьбой, чтобы тотъ „приказалъ кому нибудь изъ подчиненныхъ просмотрѣть съ тщаніемъ статьи изъ словаря, принадлежащія до порученныхъ высокому управленію его преосвященства мѣстъ, и все, что найтися можетъ къ дополненію, сколько можно, оное прислать въ Вольное Россійское собраніе“¹⁾. По порученію преосвященнаго ректоръ Лаврентій исполнилъ эту просьбу съ успѣхомъ. Въ октябрѣ 1775 г. архимандритъ Лаврентій былъ переведенъ настоятелемъ курскаго Знаменскаго монастыря, въ которомъ оставался до конца своей жизни.

Какъ мужъ науки, ректоръ Лаврентій любилъ сохранять разныя бумаги, и послѣ его смерти осталось нѣсколько томовъ рукописныхъ сборниковъ. Въ этихъ сборникахъ заключаются, между прочимъ, проповѣди, письма и др. бумаги, относящіяся къ харьковскому коллегіуму. Изъ проповѣдей можно указать на два тома словъ и поученій, составленныхъ лучшими воспитанниками коллегіума, въ ректорство Лаврентія, и произнесенныхъ ими въ Покровскомъ училищномъ монастырѣ. Ректоръ Лаврентій имѣлъ обыкновеніе собирать эти проповѣди и хранилъ ихъ какъ память о времени управленія коллегіумомъ. Кромѣ того, сохранилось нѣсколько томовъ словъ и рѣчей самого Лаврентія, представляющихъ образчикъ мѣстнаго церковнаго краснорѣчія прошлаго столѣтія. Большая часть писемъ, дошедшихъ до насъ отъ архимандрита Лаврентія, принадлежитъ кіевскому митрополиту Самуилу (бывшему епископу бѣлгородскому). Есть письма бѣлгородскихъ епископовъ, Іоасафа II Миткевича (26 апр. 1758—9 іюня 1763 г.), Аггея Колосовскаго (9 февраля 1774—28 нояб. 1786 г.) и др. лицъ. Изъ документовъ, сохранившихся въ бумагахъ покойнаго архимандрита, самое большее значеніе имѣютъ для насъ: „Инструкція харьковскаго учи-

¹⁾ Курск. Епарх. Вѣд., 1891 г., стр. 363 и д.

лишняго коллегіума ректору и богословія учителю Іову да префекту и философіи учителю харьковскому протоіерею Михаилу Иванскому съ учителями о томъ, какъ и чему именно въ ономъ коллегіумѣ учить“, данная преосвящ. Самуиломъ въ 1769 году, и письмо сего послѣдняго къ попечителю коллегіума харьковскому губернатору Щербинину, отъ 25 мая 1771 года.

Еще большею ученою извѣстностію пользовался протоіерей Андрей Прокоповичъ, болѣе 20 лѣтъ съ честью проходившій должность ректора коллегіума. Андрей Семеновичъ Прокоповичъ родился 28 ноября 1756 года, по происхожденію—„малороссійской природы“, изъ полтавскихъ дворянъ; первоначально онъ учился въ Кіевѣ, потомъ съ 1770 г. въ Харьковскомъ коллегіумѣ. 22 февр. 1780 г., по окончаніи курса въ коллегіумѣ, Прокоповичъ былъ рукоположенъ во священника къ харьковской Николаевской церкви и въ то же время опредѣленъ въ низшій классъ коллегіума учителемъ грамматики, которую онъ читалъ болѣе двухъ лѣтъ вмѣстѣ съ публичнымъ преподаваніемъ катихизиса по воскреснымъ днямъ. Съ 1783 по 1788 годъ онъ преподавалъ синтаксисъ, исторію и географію, за каковыя труды въ этомъ послѣднемъ году былъ произведенъ въ санъ протоіерея; въ 1789 году ему поручено было еще преподаваніе поэзіи; въ 1790 г. онъ былъ назначенъ учителемъ риторики, съ порученіемъ ему публичнаго изъясненія Евангелій по воскреснымъ днямъ. Въ 1791 г. прот. Прокоповичъ былъ опредѣленъ уже преподавателемъ философіи, а въ 1794 г. утвержденъ въ должности префекта и вмѣстѣ учителя богословія. Въ 1796 г. онъ былъ переведенъ на мѣсто настоятеля Успенскаго собора, а 29 марта 1801 г. назначенъ ректоромъ коллегіума, съ оставленіемъ въ должности профессора богословія; въ этихъ должностяхъ Прокоповичъ былъ утвержденъ комиссіей духовныхъ училищъ и по преобразованіи коллегіума въ 1817 г. ¹⁾ и оставался въ нихъ до 1822 г., когда вслѣдствіе нерасположенія къ нему преосвящ. Павла Саббатовскаго, онъ долженъ былъ оставить ихъ ²⁾. Съ 1800 по 1807 г. одно-

¹⁾ Очеркъ исторіи харьк. коллегіума Солнцева, стр. 31.

²⁾ Историко-статистич. опис. харьковск. каѳедральн. собора, 1894 г., стр. 168—175.

временно съ настоятельствомъ въ Успенскомъ соборѣ Прокоповичъ несъ обязанности кафедральнаго протоіерея въ Покровскомъ соборѣ.

Свободное отъ разнообразныхъ служебныхъ занятій время онъ любилъ посвящать ученымъ трудамъ. Изъ сочиненій его были напечатаны: 1) Слово въ день коронаціи Государыни Императрицы Екатерины II, произнесенное въ городскомъ соборѣ въ 1795 году и напечатанное тогда же по высочайшему повелѣнію. 2) Слова и рѣчи на праздники, М. 1803 г. 3) Рѣчь, сказанная въ день открытія харьковскаго университета (17 янв. 1805 г.) и тогда же напечатанная въ прибавленіи къ Петербургскимъ Вѣдомостямъ, стр. 128—130. Вотъ эта хотя краткая, но въ высшей степени живая и воодушевленная рѣчь: „Почтенное собраніе! Итакъ насталъ свѣтлый день желаннаго благополучія счастливыя Украины! Благотворительнѣйшій Монархъ, Августѣйшій Александръ рекъ и сему краю владычествія своего: „да будетъ свѣтъ! и бысть“. Симъ всесильнымъ глаголомъ Его уже изведены достойные дѣлатели на жатву свою, уже перенесены плодovitыя маслины изъ рассадниковъ училищъ въ сей новоучрежденный вертоградъ просвѣщенія, да, умноживъ здѣсь свои познанія, „довольны будутъ и иныхъ научити“, и да принесутъ отечеству въ свое время, плоды на „тридцать, на шестьдесятъ и на сто“. Блаженна страна сія! Блаженъ градъ сей! Нѣкогда Духъ Божій о блаженномъ жребіи града Виеліема предвозвѣстилъ тако: „И ты, Виеліеме, земле Іудова, ничимъ же меньше еси во владыкахъ Іудовыхъ: изъ тебе бо изыдетъ вождь, иже упасетъ люди моя, израиля“. То самое во гласъ радованія обязаны и мы исповѣдать о странѣ сей и семъ градѣ: ничимъ же меньше еси во владыкахъ російскихъ, изъ тебя бо изыдутъ „мужи мудры и умѣтельны и смысленны“, могущее приносить всежеланную отечеству пользу, къ умноженію общаго и частнаго блага. Боже преблагій! Да будутъ очи Твои милостиво отверзсты день и ночь на Россію, на градъ сей и на священное мѣсто сіе“. 4) Харьковскій календарь 1809 г.; въ немъ, кро-

мѣсто его занялъ архимандритъ Тимофей, переведенный изъ Смоленска, гдѣ онъ былъ инспекторомъ семинаріи.

мѣ обычныхъ извѣстій о перемѣнахъ погоды, помѣщено описаніе слободско-украинской губерніи, г. Харькова и его коллегіума, 5) *Latina Chrestomatia pro discentibus Poësin in Seminariis*, 1810 an. 6) *Lexicon manuale Ecclesiasticorum Scriptorum, ex variis probatissimis historiis, Charkowiae*, 1813 an. 7) *Latina Chrestomatia pro discentibus Rehetoricam in Seminariis*, 1817 an. 8) *Lexicon Eccles. Scriptorum, nec non haeticorum adecto cyclo paschali, Charkowiae*, 1818 an. ¹⁾. 9) Мысли при чтеніи писаній Ап. Павла, посвященные всѣмъ любящимъ Божественное слово Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, 4 ч., Спб., къ Солунянамъ 1819 г., къ Галатамъ 1820 г., къ Колосаямъ 1820 г. и къ Ефесеямъ 1821 г.

На кафедрѣ богословія Прокоповичъ соединялъ въ себѣ всѣ существенныя свойства талантливаго профессора. Обладая свободнымъ даромъ слова, онъ умѣлъ самыя высокія истины сообщать ясно, просто и отчетливо. Многіе питомцы коллегіума, бывшіе ученики Прокоповича, съ глубокимъ уваженіемъ вспоминали о незабвенномъ своемъ наставникѣ. „Когда отецъ мой“,—пишетъ Гр. Пѣхотинскій, одинъ изъ его учениковъ,—представилъ меня прот. А. Прокоповичу, то онъ показался мнѣ похожимъ на Мелхиседека, котораго я видѣлъ изображеннымъ на церковныхъ дверяхъ. Прекрасной шелковой матеріи ярко-зеленаго цвѣта одежда, серебряный съ золотомъ широкій поясъ на подрясникѣ и орденъ св. Анны на шеѣ, котораго лента своимъ краснымъ цвѣтомъ придавала ему особенно пріятный видъ, выказываясь изъ подъ густой бѣлой бороды. Я стоялъ полный страха и благоговѣнія. При первомъ вопросѣ, которымъ ректоръ меня удостоилъ, я перекрестился, собственно въ честь его особы и поклонился съ такимъ забавнымъ благочестіемъ, что онъ, при всей своей серьезности, захохоталъ и спросилъ, какъ моя фамилія. Я покраснѣлъ, какъ вареный ракъ и, по ребячески, обсудилъ, что отвѣтъ мой долженъ быть, какъ можно подлиннѣе; чтобы поправить свою ошибку и показаться ученымъ, произнесъ смѣло, звонкимъ голосомъ: меня зовутъ Гришей, а матушку—Евдокіей Ивановной. Она меня учила читать и пи-

¹⁾ Обзоръ русск. дух. литер., кн. II, стр. 214.

сать, а я самъ выучился по латыни (тутъ я залепеталъ *Pater poster, qui...*), общій смѣхъ заглушилъ продолженіе моей біографіи и моей учености. „Чей онъ“? Отецъ мой поклонился.— „Зачѣмъ такого маленькаго привозить“? Не помню, что отвѣчалъ отецъ, ибо голова у меня закружилась и мнѣ сдѣлалось жарко; крупныя слезы, покотившіяся на мою грудь, закрыли всю сцену, на которой я такъ не впопадъ дѣйствовалъ. Меня успокоили. Ректоръ сказалъ, что я мальчикъ съ дарованіями и что я могу быть хорошимъ ученикомъ. Меня помѣстили въ первый классъ, который назывался тогда *infima*¹⁾. При своей осанистой наружности, добродушіи, пріятливости и др. прекрасныхъ качествахъ, Прокоповичъ, по словамъ харьковского старожилы Е. Н. Топчія, „въ общежитіи былъ ловкій, находчивый, пріятный собесѣдникъ, большой анекдотистъ, умѣвшій кстати втянуть въ разговоръ латинскую пословицу, привести въ доказательство текстъ изъ священнаго писанія, и при этомъ большой хлѣбосоль²⁾. Если къ этому прибавить еще его солидную ученость и образцовое краснорѣчіе съ церковной каеодры, то не удивительно, что всѣ эти достоинства пріобрѣли ему всеобщее уваженіе и довѣріе многихъ знатныхъ особъ. Графъ Платовъ, извѣстный атаманъ войска донскаго, поручилъ ему воспитаніе своихъ двухъ сыновей. Съ высшими духовными лицами, архіереями, ректорами академіи и семинарій Прокоповичъ велъ обширную переписку. За свои сочиненія въ 1806 г. онъ былъ удостоенъ избранія въ почетные члены медико-физическаго общества при московскомъ университетѣ и ученаго общества при Харьковскомъ.

Заслуги прот. Прокоповича цѣнились высоко. Онъ неоднократно получалъ награды, по тому времени, весьма рѣдкія среди духовенства. Такъ, за упомянутое слово на день коронаціи Екатерины II, по Высочайшему повелѣнію, былъ награжденъ 300 руб.; въ 1798 г. первый изъ духовныхъ лицъ бѣлгородской епархіи получилъ золотой наперсный крестъ. За книгу своихъ проповѣдей, поднесенную императору Александру I, награжденъ золотыми часами, съ цѣпью, осыпанною брилліан-

1) Духовный Вѣстникъ 1865 г., т. XI, стр. 418. 419.

2) Южный Край, изд. въ Харьковѣ, 1883 г., № 881.

тами. 4 іюня 1803 г. онъ единственный изъ всего харьковскаго духовенства, кромѣ преосвящ. Христофора, удостоился получить орденъ св. Анны 2 степени и при томъ при милостивомъ на его имя рескриптѣ ¹⁾. 1804 г. прот. Прокоповичъ удостоенъ Высочайшей награды въ 1000 р. за слово, произнесенное въ день восшествія на престолъ Императора Александра I. 13 августа 1811 году пожалованъ ему алмазный знакъ ордена св. Анны 2 степени и опять при высочайшемъ рескриптѣ ²⁾. Наконецъ 2 августа 1814 г. онъ былъ награжденъ камилавкою.

Прокоповичъ трудился при коллегіумѣ 44 года, умеръ 29 января 1826 г., на 70 году своей жизни; погребенъ на городскомъ кладбищѣ, гдѣ нынѣ Крестовоздвиженская церковь. Изъ сохранившихся домашнихъ его записокъ видно, что число студентовъ богословія, слушавшихъ его въ продолженіи 21 года, было 570 человекъ.

Помощникомъ ректора коллегіума въ учебно-воспитательномъ отношеніи былъ префектъ, переименованный въ 1817 году въ

¹⁾ Вотъ текстъ его: „Господинъ протоіерей харьковскій Прокоповичъ! Отличное усердіе и труды, подъемлемые вами, какъ по дѣламъ епархіи, такъ и наипаче по тамошнему училищу, въ коемъ вы, нося достойно званіе ректора, подвизаетесь ревностно на пользу церкви, въ просвѣщеніи юношества и проповѣданіи слова Божія, приобрѣли право особеннаго Моего къ вамъ вниманія, въ знакъ котораго Я пожаловалъ васъ кавалеромъ ордена Святѣйш. Анны 2 класса, знака коего для возложенія на васъ при семъ препровождалъ Александръ“. Г. П. Данилевскій утверждаетъ, что этотъ орденъ исходатайствовалъ Прокоповичу В. Н. Каразинъ (Русская Старина 1866 г., стр. 115). Но это не совсѣмъ вѣрно; Прокоповичъ получилъ свой орденъ скорѣе по ходатайству преосвящ. Христофора, чѣмъ Каразина, какъ это слѣдуетъ изъ письма графа Трошинскаго къ Христофору, отъ 19 іюня 1803 года. „Получивъ письмо *Вашею Преосвященства*“,—пишетъ Трошинскій,—*объ отличныхъ трудахъ* харьковскаго градскаго собора протоіерей и тамошняго коллегіума ректора, Прокоповича, въ воспитаніи и приуготовленіи юношества на службу церкви и отечества, я имѣлъ честь докладывать о томъ Государю Императору. Его Императорское Величество, принявъ во уваженіе *ваше свидѣтельство о трудахъ протоіерей*, всемилостивѣйше пожаловать его изволилъ кавалеромъ ордена св. Анны 2 класса, коего знаки, при особомъ къ нему рескриптѣ, при семъ для врученія и препровождаю“.

²⁾ Вотъ онъ: „Отецъ Андрей, харьковскаго Успенскаго собора, протоіерей и духовнаго коллегіума ректоръ! Долговременное и отличное служеніе ваше церкви, равно и неусыпные труды ваши, подъемлемые при образованіи духовнаго юношества, обращаютъ на васъ Мое вниманіе, въ ознаменованіе коего, Всемилоствѣйше жалуя вамъ алмазный знакъ ордена св. Анны II класса, при семъ препровождаемый. Александръ“.

инспектора. Префекту главнымъ образомъ поручалось ближайшее наблюденіе за поведеніемъ учениковъ какъ своекоштныхъ, такъ и квартирныхъ; въ воспитательномъ надзорѣ за ними префекту помогали такъ называемые *инспекторы*, т. е. старшіе изъ воспитанниковъ коллегіума, которые должны были представлять префекту рапорты о нравственномъ состояніи вѣренныхъ ихъ руководству учениковъ ¹⁾. Такъ-какъ сожительство квартирныхъ учениковъ съ разными дурными людьми, каковыми часто бывали сами хозяева учениковъ, не могло не отзывать вредно на нравственности послѣднихъ, то префектъ, между прочимъ, имѣлъ право, по своему усмотрѣнію, выбирать ученическія квартиры и перемѣнять почему-либо неподходящую квартиру на другую.

Префектура не всегда удерживалась въ рукахъ монашествующихъ преподавателей, будучи нерѣдко предоставляема ученымъ лицамъ изъ бѣлаго духовенства и даже преподавателямъ свѣтскимъ. Вотъ въ хронологическомъ порядкѣ списокъ префектовъ коллегіума:

1) *Иларіонъ Григоровичъ* съ 1726 г., изъ воспитанниковъ кievской академіи, въ которую онъ впослѣдствіи пожертвовалъ свою богатую бібліотеку ²⁾; потомъ архимандритъ Святогорскаго монастыря, а съ 1748 г. епископъ Крутицкій, стяжавшій въ Москвѣ славу святителя праведной жизни ³⁾, умеръ въ 1760 году. Изъ ученыхъ трудовъ его можно указать на дѣятельное участіе его въ исправленіи славянской бібліи ⁴⁾; кромѣ того, ему принадлежитъ три слова: въ недѣлю 6 по пасхѣ, М. 1742 г., на новый годъ, М. 1747 г. и на тезоименитство Имп. Елисаветы, М. 1748 г. ⁵⁾.

2) *Митрофанъ Сютвинскій*, по 1730 г.; потомъ ректоръ.

3) *Кириллъ Флоринскій* (Лаличъ),—уроженецъ с. Ворожбы (Харьковской губ.), изъ воспитанниковъ кievской академіи, по 1736 г.; потомъ префектъ и ректоръ московской академіи; съ

¹⁾ О нихъ рѣчь ниже.

²⁾ Исторія кievской академіи Макарія, стр. 133.

³⁾ Русская Старина, т. I, 1848 г., стр. 61. 62.

⁴⁾ Словарь М. Евгенія, т. II, стр. 229.

⁵⁾ Обзоръ русск. дух. литер., кн. II, стр. 62.

1742 г. архимандритъ Троице-Сергіевой лавры, при которой открылъ семинарію съ 1768 по 1772 г. епископъ сѣвскій, скончался на покой въ 1795 году. Извѣстна его *Theologia dogmatica*.

4) *Аванасій Топольскій*, по 1741 г.; потомъ ректоръ.

5) *Стефанъ Витыньскій*.

6) *Гавріилъ Зарудинскій*, по 1742 г.

7) *Амвросій Попель*, по 1743 г.

8) *Рафаилъ Мокренскій*; потомъ ректоръ.

9) *Епифаній Бѣлогородскій*, по 1751 годъ.

10) *Іакинѣъ Карпинскій*, сынъ протоіерея г. Краснокутска (Харьковской губ.), воспитанникъ коллегіума и постриженникъ Покровскаго монастыря, отправлявшійся для изученія греческаго и еврейскаго языковъ въ кіевскую академію; первый преподаватель богословія въ коломенской семинаріи, ректоръ нѣсколькихъ семинарій; скончался архимандритомъ московскаго Новоспасскаго монастыря. Извѣстенъ своимъ *Compendium-омъ theologiae dogmatico-polemicae, Lipsiae 1786 г., М. 1790 г.*, оригиналъ котораго завѣщанъ имъ библіотекѣ харьковскаго коллегіума ¹⁾. Сохранилось еще рукописное разсужденіе его „о каноническомъ значеніи книги Есѣиръ“ ²⁾.

11) *Феофанъ Федоровскій*; съ 1770 г. архимандритъ Святогорскаго монастыря, гдѣ и скончался; по преданію, строгій блюститель иноческой жизни.

12) *Іовъ Базилевичъ*; потомъ ректоръ.

13) *Лаврентій Кордетъ*; потомъ ректоръ.

14) *Филаретъ Финевскій*, изъ игуменовъ Судженской Предтеченской обители; потомъ настоятель Святогорскаго монастыря, по доносу гражданскихъ властей преданный суду за отпущеніе на свободу монастырскихъ крестьянъ, и лишенный должности въ 1787 году ³⁾.

15) *Михаилъ Шванскій*, священникъ, а потомъ протоіерей Харьковскаго Успенскаго собора, съ 1778 по 1790 г., въ которомъ скончался; съ 1778 г. преподавалъ богословіе.

¹⁾ Любопытный мѣсяцесловъ 1776 г., стр. 105—108.

²⁾ Обзоръ русск. дух. литературы, кн. II, стр. 139.

³⁾ Истор. статист. опис. харьк. епарх., отд. I, стр. 129.

16) *Іераксъ Емельяновъ*, іеромонахъ и учитель богословія, съ 1790 по 1794 г.

17) *Андрей Прокоповичъ*, съ 1794 по 1801 г.; потомъ ректоръ.

18) *Михаилъ Ольховскій*, чин. IX класса, съ 1801 по 1810 г.

19) *Павелъ Рейтольскій*, XII класса, съ 1810 по 1817 г. ¹⁾.

Личность протоіерея Михаила Шванскаго, бывшаго учителемъ коллегіума 30 лѣтъ, въ томъ числѣ префектомъ 12 л., и оставившаго среди учениковъ память не только умнаго и способнаго наставника, но вмѣстѣ любимаго и уважаемаго начальника, заслуживаетъ того, чтобы нѣсколько остановиться на ней.

Михаилъ Ивановичъ Шванскій родился въ г. Черниговѣ и происходилъ изъ древней дворянской фамиліи. Свое образованіе онъ получилъ въ кievской академіи, гдѣ обучался съ 1745 по 1760 г. Изъ аттестата, полученнаго имъ по окончаніи наукъ, видно, что Шванскій, при отличныхъ способностяхъ и примѣрномъ поведеніи, учился въ академіи прилежно и оказалъ въ занятіяхъ превосходные успѣхи. Непосредственно по выходѣ изъ академіи онъ поступилъ на должность учителя въ харьковскій коллегіумъ. Въ 1764 г. онъ былъ рукоположенъ во священника къ Успенскому собору, а въ 1769 г., за ревностное прохожденіе должности по коллегіуму и собору, особенно за назидательныя простонародныя поученія, произведенъ въ санъ протоіерея. Въ 1787 году, въ проѣздъ чрезъ Харьковъ Имп. Екатерины II, протоіерей Шванскій, при встрѣчѣ Государыни, произнесъ привѣтственную рѣчь; при чемъ отъ коллегіума была поднесена ода съ другими сочиненіями воспитанниковъ на разныхъ языкахъ. Въ награду за встрѣчу и привѣтствія, Императрица пожертвовала на Успенскій соборъ и коллегіумъ по 1000 р. Уволенный, согласно прошенію, по разстроенному здоровью, отъ должности префекта коллегіума, въ 1790 году, Шванскій, послѣ непродолжительной болѣзни, скончался 12 іюня того же года, на 52 году своей жизни и погребенъ на городскомъ

¹⁾ Преемникомъ его уже къ званію инспектора назначенъ былъ кафедральный протоіерей *Аванасій Мошлевскій*, бывшій впоследствии (1819—1850 г.) профессоромъ богословія въ харьк. университетѣ. Изъ его сочиненій извѣстна „Риторика русская“, Харьковъ, 1816 и 1824 г.

кладбищѣ, что нынѣ Крестовоздвиженская церковь. Нѣкоторые изъ выдающихся словъ его напечатавъ подъ своимъ именемъ ученикъ его А. Прокѣповичъ ¹⁾).

Харьковскій коллегіумъ всегда дорожилъ образованными преподавателями. Какъ видно изъ извѣстнаго донесенія преосвящ. Епифанія св. Синоду, отъ 22 фев. 1727 г., наиболѣе желательными кандидатами на преподавательскія должности, съ самаго начала существованія коллегіума, были студенты кievской академіи, — этой *almae matris* большей части мѣстныхъ архіереевъ, смотрѣвшихъ на нее, какъ на образецъ для своего коллегіума. Указомъ преосвящ. Іоасафа II Миткевича на имя ректора коллегіума Константина Бродскаго, отъ 11 августа 1759 г., повелѣвается студенту богословія Григорію Сковородѣ „быть учителемъ пѣтики въ харьковскомъ коллегіумѣ *въ числѣ другихъ наставниковъ, вышедшихъ изъ кievской академіи*“. При преосвящ. Петрѣ Смѣличѣ для преподаванія въ коллегіумѣ общеобразовательныхъ предметовъ, напр. новыхъ языковъ, вызывались учителя изъ за-границы ²⁾. Нерѣдко лучшіе воспитанники коллегіума для приготовленія къ учительству отправлялись въ иностранныя училища. Уже преосвящ. Епифаній, какъ извѣстно, послалъ для этой цѣли въ Германію нѣсколько студентовъ коллегіума. Въ 1770 году, преосвящ. Самуилъ, принимая во вниманіе, что въ коллегіумѣ „къ направленію и распространенію наукъ и языковъ необходимая состоитъ нужда въ учителяхъ знающихъ и достойныхъ, опредѣлилъ изъ студентовъ богословія двухъ человѣкъ изъ священно-церковнослужительскихъ дѣтей его епархіи, *отправить на его собственномъ коштѣ въ Германію въ знатнѣйшіе университеты*, дабы они въ пользу государства высшихъ наукъ и языковъ могли обучаться“ ³⁾. Были примѣры подобной же посылки воспитанниковъ коллегіума въ лучшія изъ русскихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній, которыя съ теченіемъ времени успѣли въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ стать выше духовныхъ. Такъ, при преосвящ. Самуилѣ, въ видахъ лучшаго преподаванія въ коллегіумѣ рос-

¹⁾ Обзоръ русск. дух. литер. кн. II, стр. 111.

²⁾ Истор. іерархіи, ч. I, стр. 687.

³⁾ Харьковский коллегіумъ.... Лебедева, стр. 18.

сійской элоквенціи и поэзіи, двое студентовъ въ 1769 году были отправлены въ московскій университетъ для спеціального изученія этихъ предметовъ ¹⁾. Изъ духовныхъ училищъ, если и отправлялись такіе кандидаты на преподавательскія должности въ collegіумѣ, то только въ кievскую академію и при томъ тоже для изученія лишь нѣкоторыхъ предметовъ, а не всего академическаго курса. Таковъ Іакинвъ Карпинскій, отправлявшійся въ Кіевъ для изученія языковъ, греческаго и еврейскаго. Наконецъ, въ collegіумѣ оставлялись учителями болѣе даровитые изъ самихъ студентовъ collegіума, какъ напр. Андрей Прокоповичъ.

Такъ продолжалось замѣщеніе учительскихъ мѣстъ въ collegіумѣ до 1798 г., когда св. Синодъ, раздѣливъ впервые всѣ семинаріи на четыре академическихъ округа, обязалъ епархіальныя начальства, — „избирая изъ семинарій своихъ лучшихъ учениковъ, чрезъ два года, присылать ихъ въ окружныя академіи по два человѣка, такъ, чтобы когда прежде посланные поступать въ богословію, другіе поступали въ философію, почему и будетъ изъ каждой семинаріи обучаться въ академіи по четыре человѣка“ ²⁾. Поэтому въ слѣдующемъ 1799 году были отправлены въ кievскую академію, для довершенія образованія и потомъ занятія въ collegіумѣ преподавательскихъ должностей, двое учениковъ риторическаго класса, Яковъ Толмачевъ и другой ученикъ. Въ 1809 году, св. Синодъ предложилъ преосвящ. Христофору выбрать двухъ лучшихъ студентовъ collegіума для отсылки въ новообразованную тогда петербургскую академію. Отправлено было двое студентовъ, но одинъ изъ нихъ, именно Николай Бардаковъ, на приѣмномъ академическомъ экзаменѣ, оказался „малонадежнымъ съ пользою и успѣхомъ вступить на поприще академическаго ученія“ ³⁾. При открытіи окружныхъ академій было предположено возложить на семинаріи только расходы по отсылкѣ семинаристовъ въ академіи, а дальнѣйшее содержаніе ихъ въ академіяхъ предо-

¹⁾ Харьковскій collegіумъ... Лебедева, стр. 15.

²⁾ Русская Старина 1892 г., вѣ. IX, стр. 708.

³⁾ Харьковскій Сборникъ къ Харьк. календарю на 1893 годъ, стр. 465. Бардаковъ тогда же поступилъ въ медико-хирургическую академію.

ставить послѣднимъ, но предположеніе это стало приводиться въ исполненіе только съ 1807 года, когда св. Синодъ указомъ своимъ отъ 7 марта предписалъ принимать на казенное содержаніе всѣхъ присылаемыхъ въ академіи воспитанниковъ семинарій ¹⁾. Посылка такихъ воспитанниковъ въ академію (кіевскую) и содержаніе ихъ тамъ стоили харьковскому collegіуму, какъ и другимъ тогдашнимъ семинаріямъ, не дешево. Случалось, что за недостаткомъ collegіумскихъ средствъ, архіереи для покрытія этихъ расходовъ должны были зачислять за своими академическими студентами церковныя мѣста. Такъ пресвѣщ. Христофоръ, въ 1806 году, долженъ былъ исполнить просьбу харьковского студента академіи Андрея Вербицкаго, сдѣлавшагося впоследствии преподавателемъ collegіума, объ „утвержденіи за нимъ празднаго діаконскаго мѣста при Покровской церкви г. Недригайлова, съ предоставленіемъ ему права получать надлежащіе доходы, для удовлетворенія случающихся въ его содержаніи нуждъ“ ²⁾.

На каждый классъ полагался одинъ учитель, такъ что сколько было въ данное время въ collegіумѣ классовъ, столько же было въ немъ и учителей. „Во время моего ученія въ collegіумѣ“,— говоритъ Топчій (съ 1808 по 1812 г.),—„для каждого класса былъ особый учитель, который читалъ положенные въ немъ предметы преподаванія. Я засталъ ректоромъ collegіума и вмѣстѣ преподавателемъ богословія протоіерея Андрея Прокоповича, префектомъ (инспекторомъ) Павла Николаевича Рейпольскаго. Въ риторическомъ классѣ (пятомъ) преподавалъ Яковъ Васильевичъ Толмачевъ, въ піитическомъ (четвертомъ) Стефанъ Антоновскій, только-что пріѣхавшій изъ кіевской академіи, впоследствии протоіерей Успенскаго собора, въ синтаксисѣ (третьемъ классѣ) протоіерей Александръ Башинскій, въ грамматическомъ (второмъ классѣ) Андрей Андреевичъ Вербицкій,—впоследствии першешедшій учителемъ въ харьковскую гимназію, въ инфимѣ (первомъ классѣ) Игнатій Щекинъ, впоследствии протоіерей“ ³⁾. По недостатку вышнѣ образованныхъ

¹⁾ Духовныя школы въ Россіи, проф. Знаменскаго, стр. 687.

²⁾ Харьковскій Сборникъ, на 1893 г., стр. 172, 173.

³⁾ Южный Край 1883 г., № 881.

преподавателей, нѣкоторые изъ нихъ, особенно изъ академистовъ, преподавали разновременно или даже въ одно и то же время нѣсколько предметовъ коллегіумскаго обученія. Такъ Андрей Вербицкій въ разное время читалъ исторію, географію, ариметику, пѣстику, языки: русскій, греческій, латинскій. Яковъ Толмачевъ одновременно преподавалъ пять предметовъ: пѣстику, математику, греческій, латинскій и французскій языки и на преподаваніе всего этого въ недѣлю посвящалъ 52 часа¹⁾; т. е. онъ долженъ былъ проводить въ классахъ ежедневно чуть не всѣ учебные часы, которыхъ было притомъ же не мало: ученіе каждый день начиналось съ 8, а для низшихъ классовъ съ 7 часовъ утра и шло до 11, для высшихъ классовъ до 12 ч., затѣмъ послѣ обѣда продолжалось съ 1 — 2 часовъ до 6 и даже 7 вечера.

Изъ преподавателей коллегіума, безъ сомнѣнія, самыми выдающимися были: Григорій Саввичъ Сковорода, извѣстный подъ названіемъ странствующаго украинскаго философа, Яковъ Толмачевъ и протоіерей Стефанъ Антоновскій.

Г. С. Сковорода родился въ с. Чернухахъ (Полтавской губерніи) отъ родителей простого званія (отецъ его былъ козакъ, мать—козачка) въ 1722 году, а умеръ 29 окт. 1794 г. на 73 году своей жизни. Первоначально онъ учился въ кievской академіи, славившейся въ тѣ времена науками. Имѣя отъ природы большія дарованія, Сковорода скоро превзошелъ своихъ товарищей въ успѣхахъ и похвалахъ отъ всѣхъ наставниковъ. Преосвящ. Самуиль Миславскій, впослѣдствіи митрополитъ кievскій, человѣкъ рѣдкихъ способностей, будучи товарищемъ его по классу, во многомъ отставалъ отъ него. Прекрасно изучивъ въ академіи риторику, поэзію, философію, метафизику, математику, естественную исторію и богословіе, онъ, кромѣ того, въ совершенствѣ постигъ языки еврейскій, греческій, латинскій, нѣмецкій, польскій и церковно-славянскій, говорилъ и писалъ на нихъ свободно. Но жажда знанія влекла его за границу, гдѣ онъ надѣялся закончить образованіе. По приглашенію одного русскаго вельможи, Сковорода отправился съ

¹⁾ Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 706.

нимъ въ Венгрію, а оттуда безъ всякихъ почти средствъ, пѣшкомъ, онъ обошелъ всю Германію, Италію и Польшу ¹⁾, посѣтилъ лучшіе университеты, и съ жадностію слушалъ знаменитыхъ тогдашнихъ профессоровъ и въ особенности Капта ²⁾. По возвращеніи изъ за-границы, сначала онъ поступилъ учителемъ въ переяславскую (Полтавск. губ.) семинарію, потомъ занялъ должность преподавателя пѣтики въ харьковскомъ коллегіумѣ. Спустя нѣкоторое время началъ читать въ коллегіумѣ синтаксисъ и греческій языкъ. Въ 1766 г. онъ былъ опредѣленъ преподавателемъ „правилъ благонравія“ для благороднаго юношества. Этими своимъ назначеніемъ онъ такъ былъ доволенъ, что даже не хотѣлъ брать за преподаваніе благонравія положеннаго по окладу жалованья, указывая на то, что удовольствіе отъ преподаванія этого близкаго его сердцу предмета замѣнитъ всякую награду. Въ предварительной лекціи по этому предмету Сковорода высказалъ нѣкоторыя свои мысли, которыми напугалъ тогдашнихъ украинцевъ, мнящихъ о своей учености. „Весь міръ спитъ!“—такъ началъ онъ лекцію,—„да еще не такъ спитъ, какъ сказано: еще упадетъ, не разбѣется; спитъ глубоко, протянувшись, будто ушибленъ! А наставники не только не пробуживаютъ, но еще поглаживаютъ глаголюще: спи, не бойся, мѣсто хорошее... Чего опасаться!“ Возникшее по этому случаю волненіе скоро затихло. Сковорода продолжалъ читать свои уроки, читалъ ихъ такъ хорошо, что пріобрѣлъ и громкую славу у друзей ³⁾ и сильную ненависть у враговъ. Въ руководство коллегіумистамъ скоро написалъ онъ свою „Начальную дверь къ христіанскому добронравію для молодого шляхетства харьковской губерніи“, представлявшую какъ бы конспектъ читанныхъ имъ лекцій; далъ ее, по просьбѣ друзей, нѣкоторымъ для прочтенія, и тогда-то буря возсталъ на него всею силой. Рукопись пошла по рукамъ. Съ жадностію читали ее, но зависть къ талантамъ да-

¹⁾ Украинскій Вѣстникъ 1817 г. (изд. Филомазевскимъ и Гонорскимъ), стр. 108.

²⁾ Духовная Бесѣда 1863 г. т. XVII стр. 346.

³⁾ Среди преподавателей коллегіума другомъ Сковороды былъ учитель риторикъ, Двигубскій (Русскій Архивъ 1872 г., стр. 107), впоследствии профессоръ московскаго университета.

ровитаго профессора многимъ не давала покоя и сдѣлала даже нѣкоторыхъ изъ друзей его явными недоброжелателями. Не осталась для Сковороды безъ непріятностей и проповѣдь его на день Преображенія Господня, въ которой высказывались мысли, не совсѣмъ пріятныя для „лжемудрыхъ високоумниковъ“. Въ произведеніяхъ Сковороды, по сознанію его враговъ, будто бы найдено много сомнительнаго, и потому ему были назначены диспуты, для защиты его положеній. Сковороду заподозрили на диспутахъ въ такихъ мысляхъ, какія ему и въ голову не приходили. Хотя Сковорода защищался умно и бойко, однако онъ долженъ былъ навсегда оставить коллегіумъ. Теперь началась его въ собственномъ смыслѣ скитальческая жизнь по Украйнѣ, продолжавшаяся до самой смерти. Переходя изъ города въ городъ, изъ села въ село, онъ, гдѣ оставался, живалъ уединенно, гдѣ-нибудь на хуторѣ или на пасѣкѣ. Въ юношахъ украинскаго дворянства онъ возбуждалъ любовь къ просвѣщенію, равно какъ, являясь среди простого народа, пробуждалъ въ немъ любовь къ добру. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ всего болѣе заботится о лучшей, болѣе совершенной жизни человѣка, стараясь въ каждомъ пробудить самосознаніе. Узнавая себя, человѣкъ, по мысли Сковороды, увидитъ достоинство безсмертной души своей и ничтожество всего земного и скоропреходящаго. Всѣ мысли и желанія наши должны быть постоянно обращены къ небу и вѣчности. Нравственное ученіе Сковороды, возвышенное съ философской точки зрѣнія, согласно съ христіанствомъ; по теоретическій образъ мыслей его во многомъ сходенъ съ мистической философіей Бема ¹⁾. Лучшее изъ его сочиненій, имѣющихъ какое-либо отношеніе къ харьковскому коллегіуму, вышеупомянутая его „Начальная дверь къ христіанскому добронравію для молодого шляхетства Харьковской губерніи“. Нѣсколько страницъ изъ нея напечатано въ Сіонскомъ Вѣстникѣ 1806 г. и въ Утренней Звѣздѣ 1834 г. ²⁾.

¹⁾ Обзоръ русск. дух. литер., кн. II, стр. 118. 119.

²⁾ Подробныя сѣдѣнія о Сковородѣ изложены нами въ брошюрѣ: „Странствующій украинскій философъ Григорій Саввичъ Сковорода“, Кіевъ, 1894 г. (отд. отт. изъ Труд. кiev. дух. акад., № 7 и 8, за 1894 г.).

Яковъ Васильевичъ *Толмачевъ* родился 6 окт. 1779 г. въ с. Липцахъ (Харьковской губ.) отъ дьячка Василя Толмачева, ведшаго свое происхожденіе отъ одного изъ дворянъ Толмачевыхъ, именно того, который былъ „толмачемъ“ при царѣ Іоаннѣ Грозномъ. На четвертомъ году жизни онъ началъ учиться въ родительскомъ домѣ грамотѣ; въ пять или шесть лѣтъ онъ зналъ уже на память весь почти Часословъ и Псалтирь, которыми въ то время, по большей части, начиналось и оканчивалось нѣрѣдко воспитаніе дѣтей. Четырнадцати лѣтъ онъ поступилъ для дальнѣйшаго образованія въ коллегіумъ, гдѣ изучалъ науки до риторики включительно; по окончаніи риторическаго класса, въ 1799 году, былъ отправленъ въ кievскую академію. Въ 1803 г., окончивъ академію, Толмачевъ поступилъ въ харьковскій коллегіумъ учителемъ пѣнтики, математики, греческаго, латинскаго и французскаго языковъ. Въ пѣнтическомъ классѣ назначена была въ то время учебною книгою „Пѣнтика Аполлоса“, изданная во второй половинѣ прошлаго столѣтія. Языкъ и стихи, приводимые въ ней для примѣра, были весьма устарѣлые. Толмачевъ составилъ для учениковъ новое руководство, подъ названіемъ „Русская поэзія“, напечатанное въ Москвѣ въ 1805 году. Въ 1806 году онъ началъ преподавать риторику, оставаясь въ то же время учителемъ математики и французскаго языка. Въ это время имъ была составлена для учениковъ старшихъ классовъ „французская грамматика“ и издана въ Москвѣ четыре раза. Кромѣ того, по совѣту тогдашняго ректора харьковскаго университета, Рижскаго, Толмачевъ вновь перевелъ для гимназій харьковскаго учебнаго округа съ латинскаго языка: логику, метафизику и нравственную философію Баумейстера, которыя тоже были напечатаны въ Москвѣ. Пять лѣтъ, проведенныя Толмачевымъ въ харьковскомъ коллегіумѣ, въ своей „автобіографической запискѣ“ вспоминаетъ съ большою пріятностію. „Не смотря на многочисленныя тяжелыя труды моей харьковской жизни“,—пишетъ онъ о себѣ,—„мнѣ пріятно теперь вспомнить о тѣхъ дружескихъ бесѣдахъ своихъ сослуживцевъ, которые своимъ чистосердечіемъ, откровенностію и остроуміемъ оживляли эти бесѣды. Въ сихъ бесѣдахъ, во время особенныхъ пріятныхъ случаевъ, какъ напр., во время празд-

нованія именинъ, нерѣдко принимали участіе духовныя лица, а иногда удостоивалъ ихъ своимъ посѣщеніемъ преосвящ. Христофоръ Сулима, бывшій первымъ епископомъ Харьковской епархіи, потомокъ древней фамиліи графовъ Сольмсонъ, поступившій въ монашество изъ военныхъ офицеровъ,—человѣкъ образованный, умный, добрый, архипастырь примѣрно благотѣльный¹⁾. Въ январѣ 1809 года Толмачевъ, по рекомендаціи Н. Н. Бантышъ-Каменскаго, былъ опредѣленъ комиссіей духовныхъ училищъ профессоромъ русской словесности и математики въ петербургской семинаріи, а 4 іюля того же года поручена была ему и должность конференцъ-секретаря тамошней академіи и академическаго виѣшняго и внутренняго правленія. Въ 1816 году министръ народнаго просвѣщенія графъ А. К. Разумовскій назначилъ его въ главный педагогическій институтъ профессоромъ русской словесности, по преобразованіи же института въ университетъ (въ 1819 г.) и философіи. Скончался онъ 18 янв. 1873 г., на 94 году жизни. Изъ многихъ его сочиненій, составленныхъ въ бытность его въ Петербургѣ, слѣдуетъ отмѣтить „Правила словесности“ (1813—1822 г.), которыя были изданы въ большомъ количествѣ экземпляровъ и разошлись главнымъ образомъ по духовнымъ семинаріямъ.

Протоіерей Стефанъ Ивановичъ Антоновскій родился въ 1787 г. въ с. Гороховаткѣ (Харьковской губ.), гдѣ жили его родители—дѣдчекъ Иванъ и мать Татьяна Антоновскіе. Первоначально онъ учился въ домѣ отца, гдѣ, впрочемъ, научился только читать и писать. На десятомъ году жизни Стефанъ Антоновскій поступилъ въ коллегіумъ, гдѣ изучалъ науки до 1803 г., когда, по окончаніи риторическаго класса, онъ былъ отправленъ въ кievскую академію для подготовленія къ коллегіумскому учительству. По выходѣ изъ академіи въ 1809 г. онъ поступилъ въ Харьковскій коллегіумъ учителемъ синтаксиса, математики и еврейскаго, а также суперъ-интендентомъ сиропитательнаго при коллегіумѣ дома и катихизаторомъ; въ 1810 г. онъ былъ опредѣленъ учителемъ поэзіи, казначеемъ и

1) Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 708.

библіотекаремъ, а въ 1811 году преподавателемъ риторики, съ возложеніемъ на него должности члена коллегіумскаго правленія. Въ вѣдомости 1811 г., отправленной въ св. Синодъ, преосвящ. Христофоръ такъ отзывается о немъ: „васѣма способенъ, отмынно трудолюбивъ и примѣрно честенъ“. 14 февраля 1811 г. Антоновскому предоставлено было священническое при Успенскомъ соборѣ мѣсто во уваженіе „ревностнаго прохожденія назначенныхъ ему должностей съ ощутительною для его учениковъ пользою“. 1 окт. 1814 г. Антоновскій былъ возведенъ въ санъ протоіерея „въ воздаяніе его учености и отличныхъ трудовъ, несомыхъ какъ въ учительскомъ званіи съ примѣрнымъ тщаніемъ и ощутительною для юношества пользою, такъ и въ должности присутствующаго въ правленіи коллегіума и библіотекаря коллегіумской библіотеки, приведенной попечительностію его въ наилучшій порядокъ и хранимой въ совершенномъ устройствѣ.“ Съ 1817 г. прот. Антоновскій состоялъ смотрителемъ (ректоромъ) Харьковскихъ уѣзднаго и приходскаго училищъ ¹⁾. 8 февр. 1826 г. онъ былъ назначенъ настоятелемъ собора на мѣсто умершаго протоіерея А. Прокоповича. Въ 1828, 1830 и 1842 г.г. онъ исправлялъ должность ректора Харьковской семинаріи. Начальство съ любовью награждало его за ревностные и полезные труды; его послѣднюю наградою былъ орденъ св. Анны 2 степени. Скончался онъ 26 авг. 1855 г., 68 лѣтъ отъ роду и погребенъ въ подвальномъ помѣщеніи устроенной имъ соборной колокольни ²⁾. Изъ сочиненій Антоновскаго были изданы: 1) „Арифметика“, 2) „Вопросы съ отвѣтами изъ риторики Г. Рижскаго“, 3) „Дополненіе примѣровъ къ риторикѣ Бургія на латинскомъ языкѣ“ и 4) два надгробныхъ слова: на смерть ректора Харьковскаго университета Рижскаго и на смерть преосвящ. Аполлоса.

Благодаря такимъ и имъ подобнымъ преподавателямъ харьковскій коллегіумъ воспиталъ многихъ дѣятелей на разныхъ поприщахъ общественнаго служенія въ широкомъ смыслѣ этого слова. Около ста лѣтъ онъ не только приготавливалъ образованныхъ пастырей для церквей Слободской Украины и всей почти

¹⁾ Очеркъ исторіи Харьк. коллегіума Солнцева, стр. 32.

²⁾ Истор. статист. опис. Харьк. каедр. собора, стр. 175—179.

(нынѣшней) курской епархіи, а частію и нынѣшнихъ епархій—таврической, полтавской, екатеринославской и воронежской ¹⁾, не только выпускалъ изъ своихъ стѣнъ людей, которые съ честью и пользою служили св. церкви въ санѣ архимандритовъ и извѣстныхъ святителей; но изъ него же выходили многія лица, впослѣдствіи занимавшія видныя мѣста въ общественно-гражданской службѣ и въ исторіи мѣстнаго и общерусскаго просвѣщенія.

Изъ болѣе или менѣе замѣчательныхъ питомцевъ коллегіума, духовнаго званія, кромѣ преосвящ. Кирилла Флоринскаго и др. вышеупомянутыхъ лицъ, можно отмѣтить слѣдующихъ: *Арсеній*, въ мірѣ Алексѣй, *Могилянскій*, вмѣстѣ съ своимъ братомъ, Евстафіемъ, перешедшій въ 1727 году изъ кievской академіи въ харьковскій коллегіумъ, и здѣсь докончившій свое образованіе; съ 1742 года онъ былъ учителемъ московской академіи, съ 1744 года—архимандритомъ Троице-Сергіевской лавры, съ 1744 по 1752 г.—епископомъ Переяславля-Залѣскаго (Владимірск. губ.) и съ декабря 1757 г.—митрополитомъ кievскимъ; скончался 8 іюня 1770 года. Въ 1743 г., за особенный даръ слова, Арсеній былъ взятъ изъ московской академіи, гдѣ онъ состоялъ проповѣдникомъ, ко двору Императрицы Елизаветы для проповѣданія слова Божія, и впослѣдствіи получилъ за проповѣди драгоцѣнную панагію въ 60,000 руб., хранящуюся нынѣ въ Сергіевой лаврѣ. Изъ словъ его болѣе извѣстны: рѣчь Императрицѣ Елизаветѣ, сказанная въ лаврѣ, м. 1744 г. и слово на миръ со шведами, м. 1744 г. Кромѣ того, онъ составилъ службу и акаенствъ св. Димитрію Ростовскому ²⁾—Его братъ Евстафій, въ иночествѣ *Епифаній Могилянскій*, по окончаніи курса въ харьковскомъ коллегіумѣ, былъ учителемъ устюжскимъ, а потомъ протоіереемъ полтавскимъ; съ 1763 г. архимандритъ нѣжинскій (черниг. губ.), съ 1769 г. настоятель кievскаго Никольскаго монастыря; скончался въ 1769 году. Онъ также отличался даромъ краснорѣчія.—*Гавріилъ*, въ мірѣ Григорій *Кременецкій*, изъ харьковскаго коллегіума перешедшій для довершенія образованія въ московскую академію; съ 1736 г.

¹⁾ Истор. статист. опис. харьк. епарх., отд. I, стр. 36.

²⁾ Обзоръ русск. дух. литер., кн. II, стр. 81, 82.

учитель невской семинаріи, съ 1742 г. ректоръ этой же семинаріи, съ 1749 г. епископъ коломенскій, съ 1755 г. епископъ казанскій, съ 1762 г. архіепископъ петербургскій, наконецъ, съ 22 сент. 1770 г. митрополитъ кіевскій, которому многимъ обязана кіевская академія. Въ харьковской епархіи и по нынѣ есть его родственники.—*Теодосій Янкевичъ* или *Янковскій*, съ 1737 по 1742 г. игуменъ ахтырскій, съ 1742 г. намѣстникъ Троице-Сергіевой лавры и съ 1745 г. архіепископъ петербургскій; умеръ 22 апр. 1750 г. Его родственники *Янковскіе* также извѣстны въ харьковской епархіи.—*Аванасій Волховскій*, изъ харьковского коллегіума перешедшій въ кіевскую академію, и здѣсь окончившій курсъ ученія; съ 1775 г. настоятель Кириллова монастыря, съ 1785 г. архимандритъ юрьевскій, съ 1788 г. епископъ старорусскій, съ 1795 по 1797 г. епископъ могилевскій; скончался на покой въ 1801 году. Извѣстна его окружная грамота къ могилевской паствѣ, м. 1795 г. ¹⁾—*Симеонъ*, въ мірѣ Семенъ, *Лебединскій*, уроженецъ Слободской Украйны, учитель поэзіи въ коллегіумѣ; въ 1787 году онъ былъ вызванъ Никифоромъ Θεотоки на должность префекта въ астраханскую семинарію; съ 1791 г. первый ректоръ этой семинаріи; впоследствии архіепископъ астраханскій ²⁾. Извѣстенъ своимъ Compendium'омъ Theologiae Спб. 1799 г., м. 1808 г. ³⁾—*Димитрій Сулима*, архіепископъ кишиневскій, умеръ въ 1843 году, сынъ протоіерея с. Новой Водолаги (харьковской губ.),—*Даніилъ Сулима*, съ 1811 г. викарій молдаво-валахіевскаго экзарха, съ 1823 г. самостоятельный епископъ кишиневскій; въ продолженіи долгаго служенія въ Кишиневѣ переведены имъ съ славянскаго языка на молдавскій: краткій катихизисъ, инструкция благочиннымъ и др. ⁴⁾ *Феофанъ*, въ мірѣ Феодоръ, *Торанскій*, уроженецъ харьковской губерніи, ученикъ Андрея Прокоповича и учитель коллегіума; впоследствии архіепископъ екатеринославскій.—*Антоній Шокотовъ*, уроженецъ с. Богородичнаго (харьковской губ.), ученикъ Прокоповича, впоследствии епископъ старорусскій и архіепископъ бессарабскій и нѣкот. др.

¹⁾ Обзоръ русск. духовн. литерат., кн. II, стр. 145.

²⁾ Астрах. Епарх. Вѣд. 1876 г. № 2.

³⁾ Истор. статист. опис. харьк. епарх., отд. I, стр. 38.

⁴⁾ Ibid., стр. 39.

Въ „Харьковскомъ Мѣсяцесловѣ“ 1809 г., изд. А. Прокоповичемъ, исчислены свѣтскіе питомцы коллегіума, занявшіе, по выходѣ изъ него, выдающіяся гражданскія и военныя должности и сдѣлавшіяся потомъ весьма полезными слугами царя и отечества; Михайль Ивановичъ *Ковалевскій*—рязанскій губернаторъ и попечитель московскаго университета; Захарь Яковлевичъ *Карпьевъ*—минскій губернаторъ и попечитель харьковскаго университета; Василій Яковлевичъ *Савицкій*—оберъ-секретарь св. Синода; Василій Ивановичъ *Крамаренко*—предсѣдатель Харьковской гражданской палаты; Никонъ Карповичъ *Карпинскій*—генераль-штабъ-докторъ; Андрей Максимовичъ *Руновскій*—нижегородскій губернаторъ; Маркъ Леонтьевичъ *Малинскій*—георгіевскій губернаторъ; Семень Андреевичъ *Портнягинъ*—генераль-лейтенантъ; Ѳедоръ Петровичъ *Ставицкій*—генераль-лейтенантъ; Михайль Даниловичъ *Скибиневскій*—консулъ въ Персіи. Кромѣ перечисленныхъ, слѣдуетъ упомянуть М. М. *Ковалевскаго*, харьковскаго уѣзднаго предводителя дворянства,—В. П. *Ковалевскаго*, предсѣдателя харьковской уголовной палаты,—Е. И. *Топчія*, совѣтника харьковской палаты государственныхъ имуществъ,—Н. М. *Лончинова*, статсъ-секретаря и брата его, екатеринославскаго губернатора.

Изъ воспитанниковъ харьковскаго коллегіума, заявившихъ о себѣ впослѣдствіи на поприщѣ науки и литературы, кромѣ упомянутыхъ въ своемъ мѣстѣ, достаточно указать еще на Григорія Ивановича *Базилевича*, сына священника с. Боромли (Харьковской губ.), перваго русскаго клинициста, умершаго въ 1802 году;—Николая Ивановича *Гиндича*, знаменитаго переводчика Гомеровою Иліады,—Ивана Ѳедоровича *Венсовича*, доктора и профессора медицины;—на славныхъ профессоровъ московскаго университета: Ивана Алексѣевича *Двигубскаго*, друга Г. С. Сковороды, Ефрема Осиповича *Мухина* и Михаила Трофимовича *Каченовскаго*, основателя скептической школы въ русской исторіографіи;—на Егора Васильевича *Карпьева*, директора корпуса горныхъ инженеровъ, считавшагося въ числѣ мистиковъ и скончавшагося 17 янв. 1849 года ¹⁾ и др. Сюда

¹⁾ Извѣстенъ своими переводами сочиненій Тертуліана (2 ч., Спб. 1841. 1849 г.) и Лактанція (2 ч., Спб. 1848 г.).

же нужно причислить украинскихъ литераторовъ: Стефана *Писаревского* (болѣе извѣстнаго подъ псевдонимомъ Стецька Шерепери), харьковскаго протопопа, произведенія котораго писались и печатались въ 1803—41 годахъ,—Петра *Писаревского*, Стефана Васильевича *Александровича*, родившагося близъ г. Изюма (харьковской губ.) въ с. Цареборисовѣ,—Порфирія *Кореникаго* и др. ¹⁾).

Таковы великіе плоды, которые харьковскій коллегіумъ принесъ въ послѣдствіи времени съ избыткомъ, какъ св. церкви, такъ равно и отечеству. Это обстоятельство не могло не обусловливаться обиліемъ средствъ содержанія коллегіума, которымъ онъ рѣзко выдѣлялся изъ ряда другихъ училищъ, состоявшихъ въ духовномъ вѣдомствѣ. Къ обозрѣнію средствъ коллегіумскаго содержанія мы и переходимъ.

Свящ. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Очерки исторіи украинской литературы XIX столѣтія Н. И. Петрова, Кіевъ, 1884 г., стр. 108. 112. 114. 146.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

Папскія ереси и заблужденія касательно таинствъ.

III.

Покаяніе.

По ученію римской церкви, каждое таинство слагается изъ двухъ существенныхъ элементовъ: матеріи и формы ¹⁾. Матерія есть элементъ чувственный; форма есть слово, опредѣляющее смыслъ примѣненія чувственного элемента, и оно то составляетъ таинство.

Въ таинствѣ покаянія, матерію, по римскому ученію, составляютъ грѣхи, а форму—священническое разрѣшеніе ²⁾. Кромѣ этихъ существенныхъ элементовъ, покаяніе содержитъ въ себѣ еще три интегральныя и существенныя части: сокрушеніе (о грѣхахъ), исповѣдь и удовлетвореніе ³⁾.

Это схоластическое ученіе не отличается точностію.—Грѣхъ, будучи зломъ, не можетъ быть матеріею таинства, то есть, религіознымъ актомъ, сообщающимъ благодать. Только въ духѣ раскаянія открываемый грѣхъ, то есть, исповѣдь, сопровождаемая сокрушеніемъ о немъ, могутъ быть признаваемы сущно-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 11.

1) *Catechism. ad Paroch.*, part. II, § 14.

2) *Ibid. De sacrament. poenit.*, §§ 17 ad 20.

3) *Ibid.*, § 23.

стію таинства. Эта исповѣдь, сопровождаемая раскаяніемъ, есть чисто внѣшнее дѣйствіе и, вмѣстѣ съ священническимъ разрѣшеніемъ, составляетъ таинство покаянія. Сокрушеніе или раскаяніе есть интегральная часть исповѣди; ибо безъ раскаянія исповѣдь не будетъ религіознымъ дѣйствіемъ и, слѣдовательно, не можетъ быть элементомъ таинства. Даказательствомъ этого служитъ то, что если исповѣдь становится простымъ разговоромъ о грѣхѣхъ и не сопровождается раскаяніемъ, то священническое разрѣшеніе бесполезно, то есть, таинство не производитъ никакого дѣйствія.

Что же касается удовлетворенія, то оно не можетъ быть интегральною частію таинства; потому что оно есть только слѣдующая за принятымъ таинствомъ наказуемость.

Поэтому римская церковь сообщила весьма ложную идею таинству покаянія, когда освятила подобную богословскую схоластику ¹⁾. Вообще, и богословы и катехизисы римской церкви приняли эти заблужденія и учатъ, что таинство покаянія складывается изъ четырехъ частей: исповѣди, сокрушенія о грѣхахъ, разрѣшенія и удовлетворенія. Эта теорія противоположна здравому понятію о таинствѣ, которое есть лишь внѣшній актъ, освящаемый молитвою.

Чтобы представить точное понятіе о таинствѣ покаянія достаточно сказать, что оно есть собственно исповѣдь во грѣхахъ, совершаемая съ раскаяніемъ и принимаемая во имя Божіе священникомъ, который тоже во имя Божіе даруетъ разрѣшеніе.

Но римская церковь допустила въ отношеніи къ таинству покаянія гораздо болѣе тяжкія заблужденія, чѣмъ ея дурная схоластика. Она исказила исповѣдь, превративши ее въ нѣчто безнравственное, она погрѣшила въ отношеніи къ сокрушенію или раскаянію, сведя его къ полураскаянію, которое она назвала сожалѣніемъ (*attrition*). Вслѣдствіе этого она даетъ разрѣшенію священника характеръ слишкомъ абсолютный, какъ

¹⁾ Въ изложеніи всего вышесказаннаго мы слѣдовали ученію *Catechismus ad Parochos*, иначе называемаго *Катехизисъ Тридентскаго Собора*. На этомъ основаніи мы можемъ усвоить римской церкви ученіе софистическое и ложное, которое мы изложили.

если-бы оно не было лишь простымъ внѣшнимъ удостовѣреніемъ (ratification) прощенія, даруемаго Богомъ кающемуся, въ виду его добрыхъ расположеній. Наконецъ, она погрѣшила относительно ученія объ удовлетвореніи, то искажая дѣла покаянія, которыя кающійся грѣшникъ долженъ совершить, то замѣняя ихъ мнимыми индульгенціями, которыя оказываютъ свое дѣйствіе даже въ будущемъ мірѣ.

Постараемся изложить эти различныя заблужденія.

Въ началѣ христіанства исповѣдь была вообще дѣломъ публичнымъ, и епископъ, разрѣшивши (absous) вѣрующаго, налагалъ на него публичное покаяніе, пропорціонально съ содѣланными имъ грѣхами. Мы не изслѣдуемъ вопроса о томъ, всегда ли исповѣдь была публичною, и не была ли она обязательно лишь для тѣхъ, которые публично допустили извѣстныя прегрѣшенія. Мы не пишемъ трактата объ исповѣди. Поэтому достаточно замѣтить, что первоначально исповѣдь была разсматриваема, какъ признаніе (aveu) въ виновности и доказательство раскаянія. Такъ на нее и теперь смотрятъ въ церкви восточно-каѳолической. Вотъ почему эта церковь сохранила за исповѣдью, насколько позволили обстоятельства и нравы, ея характеръ публичности; и вотъ почему она болѣе полагаетъ ее въ смиренномъ сознаніи виновности съ раскаяніемъ, чѣмъ (въ перечисленіи) подробностей совершенныхъ прегрѣшеній.

Римская церковь удалилась отъ этихъ правилъ христіанской древности, сдѣлавши изъ исповѣди актъ, такъ сказать, скрытый (clandestin). совершающійся въ нѣкотораго рода ящикѣ (coffre), называемомъ исповѣдальней; болѣе того, она соединяетъ такую важность съ перечисленіемъ подробностей прегрѣшеній, что исповѣдь превратилась у ней въ инквизиторскій допросъ, при которомъ начала нравственности и приличія безусловно устранины.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно прочитать нѣкоторыя творенія, повсюду принятые въ римской церкви, какъ лучшія руководства для духовниковъ, и прочитать сочиненія по, такъ называемому, *нравственному* богословію, которое заслуживаетъ скорѣе названія безнравственнаго. Мы не указываемъ на творенія Эскобаровъ, Бузембаумовъ и другихъ казуистовъ, или на

ихъ апологета патера Пиро, чтобы представить плачевное состояніе нравственности, въ которое поставляютъ себя въ исповѣдальныхъ; мы не ссылаемся при этомъ и на Санчеца, чтобы доказать, что римскіе духовники не устраняются отъ самыхъ позорныхъ подробностей, которыя удивили бы и заставили бы краснѣть людей самыхъ распутныхъ. Надобно прочитывать только богословіе Альфонса Лигуоріо, и этого чтенія достаточно будетъ для удовлетворительнаго знакомства съ казуистикой и съ вопросами, употребительными среди духовниковъ. Мнимое нравственное богословіе Лигуоріо роздано молодымъ богословамъ семинаріи; кардиналъ Гуссе сталъ официальнымъ распространителемъ его во Франціи. Епископы и семинарскіе профессора объявили себя открытыми сторонниками его; лица, критикующія его, столь рѣдки и на такомъ дурномъ счету, что истинные романисты склонны представлять ихъ янсенистами, то есть, по ихъ мнѣнію, самыми опасными еретиками, которые когда либо существовали. Своею канонизаціею этого писателя, Римъ принялъ его ученіе подъ свое покровительство, и объявилъ, что онъ не находитъ въ немъ ничего укоризненнаго.

Такимъ образомъ, на, такъ называемое, нравственное богословіе Лигуоріо можно смотрѣть, какъ на самое точное выраженіе римскаго ученія относительно нравственности.

Но кто раскроетъ это богословіе, тотъ съ первыхъ страницъ убѣдится, что оно есть лишь краткое изложеніе ученія казуистовъ. Эти безнравственные богословы до пресыщенія цитируются тамъ, какъ уважаемые авторитеты, на которыхъ священникъ можетъ опираться при опредѣленіи рѣшеній совѣсти. Тамъ превознесенъ пробабиллизмъ, то есть, система, въ силу которой мнѣніе лишь вѣроятное можетъ быть принято по совѣсти, не смотря на существованіе другаго мнѣнія, болѣе вѣроятнаго и достовѣрнаго. Что разумѣютъ подъ пробабилистическимъ мнѣніемъ? Мнѣніе, основанное на совѣтѣ какого-либо *важнаго учителя*. Кто же таковъ этотъ *важный учитель*? Первый встрѣтившійся казуистъ. Лигуоріо въ пользу своихъ мнѣній цитуетъ наиболѣе прославленныхъ казуистовъ, какъ важныхъ учителей. Такимъ образомъ, достаточно имѣть, напримѣръ, совѣтъ Санчеца или Эскобара, чтобы духовникъ могъ поступить по со-

вѣсти, хотя бы болѣе важные учителя, не исключая и отцевъ церкви, держались мнѣнія противоположнаго.

Для какой цѣли казуисты, то есть, іезуиты перечислили всѣ возможные прегрѣшенія и всѣ обстоятельства, какія воображеніе самое плодовитое и самое безнравственное могло найти? Сдѣлано ли это съ цѣлю исполнять добродѣтель съ большею строгостію? Нѣтъ, они имѣли въ виду совершенно иное. Они прежде всего хотѣли установить широкую инквизиціонную систему; они хотѣли досконально знать не только допущенныя прегрѣшенія, но и обстоятельства ихъ, степень безнравственности, самыя тайныя расположенія исповѣдующихся, соучастниковъ въ прегрѣшеніяхъ, равно какъ и лицъ, сдѣлавшихся жертвою ихъ. Отсюда они узнавали, какъ можно было имъ поступать при данныхъ обстоятельствахъ, и если имъ было выгодно пользоваться услугами своихъ исповѣдниковъ, то они утилизировали ихъ пороки. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ они проявляли въ отношеніи къ нимъ безнравственную снисходительность, которую они выдавали за отеческую любовь. Исповѣдники, преданные имъ, могли отдаваться дѣйствіямъ безнравственнымъ; патеры всегда имѣли хорошія причины для оправданія ихъ. Насколько іезуитъ бываетъ строгъ, можно сказать, жестокъ въ отношеніи къ тому, кого онъ не можетъ признавать своимъ приверженцемъ и кого онъ не надѣется склонить на свою сторону, на столько онъ является мягкимъ и снисходительнымъ въ отношеніи къ тому, коимъ можетъ управлять по своему произволу. Въ рукахъ іезуитовъ исповѣдь сдѣлалась средствомъ порчи, школою безнравственности, орудіемъ для утвержденія своей тираніи надъ совѣстями и даже для захвата имущества другихъ.

Другія церковныя конгрегаціи, размножившіяся въ римской церкви, примыкаютъ къ іезуитамъ и суть только различныя формы общества Лойолы, или, по крайней мѣрѣ, подражаютъ его духу и его направленію.

Остальной римскій клиръ почти всецѣло поврежденъ конгрегационалистическимъ духомъ; потому что конгрегационалисты преподаютъ ему богословіе, предсѣдательствуютъ въ семинаріяхъ, намѣчаютъ исключеніе изъ духовнаго званія. Каждый

исповѣдникъ въ маломъ видѣ совершаетъ то, что въ большихъ размѣрахъ совершаютъ конгрегации. Для приходскаго священника, какъ и для іезуита, исповѣдь есть инквизиція; посредствомъ ея онъ шпионитъ за своими прихожанами; очень часто онъ пользуется ею для удовлетворенія своего безнравственнаго любопытства или своихъ постыдныхъ намѣреній. Его нескромные вопросы производятъ соблазнъ въ душахъ честныхъ, которыя мало по малу удаляются отъ исповѣдальни; самыя дѣти знакомятся въ этомъ ящикѣ порчи съ идеями, которыя не свойственны еще ихъ возрасту.

Нѣкоторые священники находятъ въ исповѣди поводъ удовлетворять своей безнравственности, другіе считаютъ долгомъ совѣсти предлагать исповѣдающимся вопросы, которые производятъ странное дѣйствіе въ устахъ этихъ благочестивыхъ дѣвственниковъ, давшихъ обѣтъ непрерывнаго цѣломудрія и обязанныхъ не знать ихъ въ теченіи всего этого времени.

Какимъ же образомъ они узнаютъ это въ семинаріи? Они узнаютъ это не только потому, что въ ихъ руки даютъ безнравственное богословіе Лигуоріо, но и преподаютъ спеціальный курсъ безнравственныхъ поступковъ, сообразно съ которыми они должны будутъ предлагать вопросы исповѣдующимся. Этотъ курсъ называется *діаконскимъ*, потому что онъ составленъ для молодыхъ юношей двадцати двухъ лѣтъ, когда ихъ посвящаютъ въ *діаконскую* степень. Имъ вручаютъ тогда маленькій томикъ, составленный *ad hoc*. Наиболее употребительный изъ нихъ составленъ преосвященнымъ Бувьеромъ, бывшимъ епископомъ Манскимъ ¹⁾.

Мы остерегаемся касаться подробныхъ вопросовъ, излагаемыхъ въ этого рода сочиненіяхъ. Въ нихъ дѣло идетъ о преступленіяхъ, которыхъ христіанинъ не долженъ даже именовать, по ученію св. Павла. Въ римской церкви признаютъ долгомъ не только перечислять ихъ, но и преподавать спеціальное ученіе о нихъ.

Не должно думать, будто все это можетъ быть признаваемо

¹⁾ Это сочиненіе епископа Манскаго въ семинаріяхъ прежде называли: *маленькою свинкою епископа Бувьера*. Извините, но эта подробность характерна.

лишь злоупотребленіемъ, и будто римская церковь протестуетъ противъ подобной безнравственности. Напротивъ, такъ слѣдуетъ поступать. Въ семнадцатомъ и восемнадцатомъ столѣтіи епископы и богословы пытались было бороться съ казуистическимъ увлеченіемъ. Боссюэтъ успѣлъ даже осудить казуистовъ при посредствѣ французскаго клира. Но теченіе было слишкомъ сильно, чтобы его можно было остановить. Теперь же казуисты признаны святыми въ лицѣ Лигуоріо; правила, установленныя этими казуистами, общеприняты, и можно составить себѣ правильную идею о томъ, что сталося съ исповѣдью въ римской церкви, бросивши быстрый взглядъ на вопросы, которые должны быть предлагаемы въ этихъ мрачныхъ убѣжищахъ, которыхъ называютъ исповѣдальнями. Мы не говоримъ, что надобно читать Санчеса, чтобы убѣдиться въ этомъ; ибо его сочиненіе до такой степени грязно, что каждый уважающій себя человѣкъ долженъ закрыть его послѣ нѣсколькихъ страницъ, узнавши его характеръ. Но пусть прочитаютъ только то богословіе Лигуоріо, которое вручено семинаристомъ, пусть прочитаютъ существующія тамъ подробности о седьмой и девятой заповѣди десятизаконія, подробности о бракѣ, объ обязанности обращаться къ кающимся съ извѣстными вопросами: и прочитавшіе будутъ достаточно освѣдомлены о природѣ исповѣди въ римской церкви.

Вмѣсто смиреннаго признанія виновности, сопровождаемаго искреннимъ раскаяніемъ, исповѣдь,—въ особенности съ тѣхъ поръ, какъ іезуитизмъ сталъ господствовать и признанъ ортодоксією римскою,—служить въ римской церкви поводомъ къ соблазну и паденію и есть школа безнравственности.

Исповѣдующійся долженъ раскаяться въ совершенномъ имъ грѣхѣ; безъ этого раскаянія исповѣдь, служащая признакомъ раскаянія, и разрѣшеніе священника будутъ бесполезны. Вообще соглашаются, что таково истинное ученіе. Но римская церковь не довольствуется этой, столь простой теоріей. Она захотѣла сдѣлать анатомическое разложеніе раскаянія. Она нашла въ немъ чувство скорби и чувство любви, затѣмъ она стала говорить о двухъ чувствахъ, какъ еслибы скорбь, ощущаемая по поводу содѣяннаго грѣха, и любовь, питаемая къ

Богу, могли быть сравниваемы съ расположеніями, называемыми подобными словами, когда дѣло идетъ о предметахъ естественныхъ. Затѣмъ она захотѣла измѣрить эти чувства, опредѣлить ихъ большую или меньшую напряженность и рѣшить, до какой степени надобно достигать, чтобы получить прощенье въ грѣхѣхъ.

Поэтому она подѣлила раскаяніе на двѣ части: первая изъ нихъ есть совершенное *сокрушеніе* (*contrition*); а второе есть несовершенное сокрушеніе или *сожалѣніе* (*attrition*).

Сокрушеніе есть боль (*douleur*) о содѣянномъ грѣхѣхъ, соединенная съ намѣреніемъ не допускать его болѣе ¹⁾. Таково опредѣленіе Тридентскаго собора. *Катехизисъ* римскій, называемый катихизисомъ *Тридентскаго собора* ²⁾, позаботился объяснить, что боль, о которой говорить соборъ, не есть чувственная боль, но отвращеніе и ненависть ко грѣху. Надобно принять во вниманіе это объясненіе; тѣмъ не менѣе вѣрно то, что общераспространенное ученіе, предлагаемое римскою церковію, не согласно съ нимъ. Пусть прочитаютъ благочестивыя книжки, рекомендуемыя вѣрующимъ епископами и составленныя писателями, пользующимися великою славою святости, и у этихъ писателей найдутъ только картины и размышленія, коихъ точное изложеніе въ краткомъ видѣ будетъ слѣдующее: боль, которую надобно имѣть въ отношеніи къ грѣху, есть чувство, аналогичное съ испытываемою нами болью, когда дѣло идетъ о предметахъ естественныхъ, коихъ потеря причиняетъ челоуѣку ощутимую боль. Въ проповѣдяхъ, обращенныхъ къ вѣрующимъ, развиваютъ только эту теорію сокрушенія.

Эта теорія, по которой грѣхъ не можетъ быть отпущенъ, если не испытываютъ ощутимой боли въ допущеніи его, сопровождается большими неудобствами. Эта боль просто совершенно невозможна и обнаруживается лишь въ душахъ, надъ которыми воображеніе имѣетъ власть, какой вообще не имѣетъ надъ душами другихъ людей. Проповѣдывать вещь невозможную, какъ необходимую, есть просто очень опасное лицемѣріе со стороны аскетическаго писателя или проповѣдника. Надобно послушать на исповѣди души простыя и чистосердечныя,

¹⁾ *Concil. Trident.*, Sess. 14.

²⁾ *Catech. ad Paroch.*, part. II, *de Paenit. Sacramento*, § 32.

принимающія въ буквальный смыслъ картины и исторіи, болѣе или менѣе вѣроятныя, которыми питается ихъ воображеніе, чтобы понять—какъ легко эти слабыя головы довести до отчаянія, и отъ отчаянія къ другимъ, болѣе гибельнымъ послѣдствіямъ. Будучи не въ состояніи испытывать этой ощутимой боли, коей описаніе они читаютъ, въ, такъ называемыхъ, *благодѣтельныхъ* сочиненіяхъ, они воображаютъ, что ихъ грѣхи никогда не будутъ прощены имъ; что они совершаютъ кощунство, приобщаясь безъ достаточнаго раскаянія въ своихъ преступленіяхъ. Они создаютъ себѣ идеи о Богѣ чудовищныя, которыя надобно было бы признать нечестивыми, если бы ихъ не извиняла ихъ простая вѣра; они навсегда отчаяваются получить благодать отъ грознаго Бога, Который не видитъ въ ихъ душѣ дѣйствительной боли.

Чтобы прійти на помощь этимъ слабымъ головамъ и исправить теорію объ ощутимой боли, прибѣгаютъ къ другимъ средствамъ полученія прощенія. Между этими средствами надобно указать на индульгенціи, о которыхъ мы скажемъ ниже, и на нѣкоторыя внѣшнія дѣйствія, которымъ приписываютъ чрезвычайную дѣйственность. Такъ, посредствомъ извѣстной молитвы къ Пресвятой Дѣвѣ, извѣстнаго *благодѣтельнаго упражненія*, извѣстнаго пилигримства и пр. и пр. несомнѣнно надѣются получить отпущеніе грѣховъ и даже вѣчное спасеніе.

Такимъ то образомъ, ошибочная теорія приводитъ къ еще болѣе дурнымъ теоріямъ.

Катехизисъ Тридентскаго собора, отличивши боль о грѣхѣ отъ чувственной боли, непосредственно послѣ этого доказываетъ, что это различіе чисто формальное; ибо онъ говоритъ о боли о грѣхѣ, какъ о боли на самомъ дѣлѣ чувственной; онъ сравниваетъ ее съ болью, испытываемою матерью при потерѣ своего дитяти, допуская однако же, что сокрушеніе можетъ быть истиннымъ, хотя бы оно и не сопровождалось столь живою болью; но въ то же время присовокупляетъ, что при этомъ слезы желательны.

Можно ли больше противорѣчить своему прежнему различенію? Если въ сочиненіи, въ которомъ хотѣли изложить точное и руководственное богословіе, позволили себѣ увлечься

подобными преувеличеніями: то можно ли удивляться эксцентричностямъ проповѣдниковъ и аскетическихъ писателей, и ученію общераспространяемому духовниками?

Теорія любви къ Богу столько же не точна въ римской церкви. Изъ ней тоже сдѣлали чувственное движеніе, аналогичное съ тѣмъ, которое испытываютъ въ отношеніи къ природнымъ предметамъ. Болѣе того, ее думаютъ измѣрять, закрѣплять за нею извѣстную степень.

Такъ, въ совершенномъ сокрушеніи любовь должна быть возвышена до самыхъ обширныхъ степеней, и тогда грѣхъ отпускается безъ священническаго разрѣшенія. Но если любовь къ Богу и боль о грѣхахъ менѣе живы, то раскаяніе заслуживаетъ названія не сокрушенія, а только *сожалѣнія* (*attrition*) ¹⁾. Это сожалѣніе есть скорбь о содѣянномъ грѣхѣ *съ начинаніемъ любви къ Богу*. Въ этомъ случаѣ скорбь и любовь не достаточно велики, чтобы пріобрѣсти намъ прощеніе отъ Бога; но разрѣшеніе священника восполняетъ недостатокъ сокрушенія. Тогда уже не священникъ объявляетъ, что Богъ отпускаетъ грѣхи и становится истолкователемъ Божественнаго приговора, но Самъ Богъ скрѣпляетъ приговоръ священника. Самое крещеніе, совершенно изглаживая первородную виновность, не возраждаетъ челоуѣка, дурно расположеннаго, какъ говоритъ св. Кириллъ Іерусалимскій, который приводитъ въ доказательство этого крещеніе Симона Волхва ²⁾; приговоръ священника восполняетъ чувства, не заслуживающія того, чтобы Богъ простилъ грѣхъ! Но этотъ приговоръ не есть всецѣлое таинство; онъ составляетъ только составную часть его. Онъ не можетъ имѣть силы, если нѣтъ соответственнаго ему раскаянія; подобно тому какъ формула: „Во имя Отца, и Сына, и Духа Святаго“ не можетъ произвестъ дѣйствія, если къ крещенію не будетъ примѣнена вода.

Итакъ, римская теорія сводится къ слѣдующему: таинство можетъ существовать, за отсутствіемъ того, что составляетъ существенную основу его, или *матерію*, какъ выражаются схоластики. Исповѣдь съ раскаяніемъ, составляющая *эту матерію*

¹⁾ *Concil. Trident. Sess. 14, cap. 4.*

²⁾ Св. Кириллъ. *Hieros. Procathec.*, §§ 1, 2.

въ таинствѣ покаянія, можетъ не существовать въ достаточной степени, чтобы Богъ даровалъ прощенье, тѣмъ не менѣе *разрѣшеніе*, составляющее *форму* таинства, какъ говорятъ тѣ же богословы, производитъ полное таинство и его дѣйствія.

Такимъ образомъ, дурная схоластика привела римское богословіе къ сообщенію разрѣшенію безусловно ошибочной идеи.

Это разрѣшеніе не есть *простое заявленіе*, что грѣхъ прощенъ; оно есть положительное дѣйствіе священника, который прощаетъ грѣхъ раскаявшагося исповѣдника въ силу власти, сообщенной ему чрезъ возведеніе въ священство. Формулы разрѣшенія, какія употребляются въ церкви католической-восточной и въ церкви римской, доказываютъ, что въ сущности въ обѣихъ церквахъ исповѣдуютъ одно и то же ученіе относительно природы священническаго разрѣшенія. Но римская церковь исповѣдуетъ тяжкое заблужденіе, уча, что *недостаточное* въ себѣ самомъ раскаяніе становится *достаточнымъ* съ присоединеніемъ къ нему священническаго разрѣшенія. Въ самомъ дѣлѣ, это разрѣшеніе есть только *форма* таинства, и эта форма можетъ имѣть силу только тогда, когда *матерія* бываетъ такою, какою должна быть. А такъ какъ въ таинствѣ покаянія матерію составляетъ грѣхъ, открываемый съ раскаяніемъ, то когда раскаяніе недостаточно, и разрѣшеніе не можетъ сдѣлать его достаточнымъ; а когда раскаяніе недостаточно, дѣлая основу таинства неудовлетворительною, то и разрѣшеніе становится ничтожнымъ и таинство не существуетъ.

Римская церковь и изъ удовлетворенія сдѣлала составную часть таинства покаянія. Если бы это было такъ, то таинство существовало бы лишь подъ тѣмъ условіемъ, чтобы удовлетворяющія наказанія были понесены и чтобы грѣхъ былъ заглаженъ совершенно. Но римская церковь сама допускаетъ, что таинство существуетъ прежде понесенія наказаній, которыя могутъ быть наложены на кающагося, или прежде вознагражденія за ущербъ, причиненный ближнему. Она довольствуется тѣмъ опредѣленіемъ, что существенно имѣть рѣшительное намѣреніе удовлетворенія. Если достаточно для существованія таинства намѣренія, то было бы логично помѣстить удовлетвореніе въ числѣ составныхъ частей этого таинства; ибо таин-

ство не можетъ существовать безъ того, что составляетъ его сущность.

То, что римская церковь называетъ намѣреніемъ или желаніемъ удовлетворенія, не можемъ быть отлѣчаемо отъ раскаянія; ибо раскаяніе во злѣ не можетъ существовать безъ желанія изгладить его дѣйствія.

Что же касается самаго удовлетворенія, какъ напримѣръ, вознагражденія за ущербъ, причиненный ближнему, или выполненіе каноническихъ наказаній, налагаемыхъ церковію: то они суть слѣдствія таинства покаянія, но не составляютъ интегральной части этого таинства.

Церковь, подъ именемъ *каноническихъ наказаній*, опредѣляла внѣшнія дѣйствія заглаженія, налагаемыя на грѣшниковъ, коихъ прегрѣшенія имѣли характеръ публичной извѣстности. Кромѣ того, церковь назначала покаянную практику и приглашала вѣрующихъ выполнять ее совмѣстно и въ одномъ и томъ же духѣ раскаянія, какъ, напримѣръ, пощеніе въ четвердесятницу.

Посредствомъ пощеній и другихъ дѣйствій внѣшняго покаянія вѣрующіе осуществляли *добродѣтель покаянія*, возбуждали въ себѣ раскаяніе и такимъ образомъ приготавливали себя къ достойному принятію таинства покаянія и отпущенія грѣховъ. Внѣшнія покаянныя дѣйствія могутъ быть признаваемы не только приготвленіемъ къ таинству, но и средствомъ заглаженія (грѣховъ), въ томъ смыслѣ, что посредствомъ ихъ участвуютъ въ крестныхъ заслугахъ Іисуса Христа.

Такимъ образомъ, эти дѣйствія суть средство удовлетворенія правдѣ Божіей во Христѣ Іисусѣ и чрезъ Христа Іисуса.

Что касается *каноническихъ наказаній*, налагаемыхъ церковію на кающихся извѣстныхъ категорій; то они суть наказанія за извѣстныя публичныя и тяжкія прегрѣшенія, а также и средство удовлетворенія правдѣ Божіей во Христѣ Іисусѣ и чрезъ Іисуса Христа.

Римская церковь не отрицала въ принципѣ каноническихъ наказаній, но она допустила ихъ выйти изъ употребленія и замѣнила ихъ тѣмъ, что у ней извѣстно подъ именемъ *индульгенцій*.

Въ принципѣ церковь допускала въ отношеніи къ грѣшни-

камъ, осужденнымъ на публичныя наказанія, смягчающія дѣйствія, или по причинѣ особенно добрыхъ расположеній кающихся, или вслѣдствіе заступничества мучениковъ, ходатайствовавшихъ за грѣшниковъ; и ихъ заступничество было благосклонно принимаемо церковію.

Выраженіе *индугенція* первоначально имѣло этотъ смыслъ смягченія каноническихъ наказаній. Но мало по малу римская церковь искажила его характеръ, такъ что слово *индугенція* теперь имѣетъ совершенно иной смыслъ. Оно означаетъ примѣненіе къ индивидуальному лицу заслугъ Іисуса Христа, Пресвятой Дѣвы и другихъ святыхъ. Эти заслуги, вслѣдствіе своего преизобилія, составили *сокровищницу*, находящуюся въ распоряженіи папы, изъ которой онъ можетъ, по своему произволу, примѣнять ихъ къ другимъ, при соблюденіи нѣкоторыхъ опредѣленныхъ условій.

Власть папы по распоряженію *сокровищницею преизбыточествующихъ заслугъ* такъ велика, что онъ можетъ примѣнять ихъ не только къ живущимъ грѣшникамъ, но и къ умершимъ людямъ, которые, будучи осуждены, заглаживаютъ свои грѣхи въ мѣстѣ, называемомъ *Чистилище* ¹⁾.

Позже мы рассмотримъ ошибочное ученіе о *Чистилищѣ*. Теперь же мы довольствуемся лишь указаніемъ на притязаніе папы распространить свою власть даже и на другой міръ.

Ученіе объ индугенціяхъ основывается на ложномъ понятіи о заслугахъ Пресвятой Дѣвы и другихъ святыхъ, каковыя заслуги безпорядочно помѣщаютъ *въ одну и ту же сокровищницу* вмѣстѣ съ заслугами Іисуса Христа. Это ученіе противно положно святому ученію объ искупленіи и оправданіи чрезъ Іисуса Христа, единственнаго Посредника между Богомъ и виновнымъ человечествомъ. Никто не имѣетъ предъ Богомъ личныхъ заслугъ помимо заслугъ во Іисусѣ Христѣ и чрезъ Іисуса Христа. Такимъ образомъ, заслуги Пресвятой Дѣвы и святыхъ имѣютъ силу только чрезъ Іисуса Христа; поэтому, какимъ образомъ могутъ признавать ихъ *преизбыточествующими* и помѣщать ихъ въ мнимую сокровищницу на ряду съ заслугами

¹⁾ Concil. Trident. Sess. 26, Decret. *de Indulg.*

Иисуса Христа, которыя отличны отъ нихъ и которыя какъ бы составляютъ дополненіе ихъ? Если Пресвятая Дѣва и другіе святые обладаютъ преизбыточествующими заслугами, то поэтому они болѣе, чѣмъ святые? болѣе, чѣмъ оправданы предъ Богомъ? если ихъ преизбыточествующія заслуги могутъ быть примѣняемы къ другимъ, то поэтому они въ извѣстной степени суть Посредники и Искупители тѣхъ, коимъ сообщаются ихъ заслуги?

Кромѣ того, не очевидна ли странность этого ученія о *вмѣняемой заслугѣ*, которой не имѣетъ пользующійся ею?

Совершенно понятно, что оправданіе имѣетъ мѣсто только ради заслугъ Богочеловѣка; что чрезъ единеніе Божества съ человѣчествомъ въ лицѣ воплощеннаго Слова, человѣчество искуплено, возрождено; что каждый человѣкъ по своему единенію съ искупленнымъ человѣчествомъ становится въ глазахъ Божіихъ бытіемъ возстановленнымъ, избавленнымъ, оправданнымъ. Все это есть результатъ искупительнаго дѣйствія Слова, ставшаго человѣкомъ. Но поставлять на ряду съ божественнымъ дѣйствіемъ, возрождающимъ и оправдывающимъ, мнимыя преизбыточествующія заслуги людей, это значитъ разрушать все домостроительство догмата искупленія; потому что догматъ этотъ состоитъ въ слѣдующемъ: мы приобретаемъ благодать и оправданіе только чрезъ Иисуса Христа.

Мы хорошо знаемъ, что въ теоріи римская церковь допускаетъ, что святые имѣютъ заслуги только во Христѣ Иисусѣ. Но въ такомъ случаѣ зачѣмъ же ихъ признавать *преизбыточествующими*, которыя могутъ быть помѣщены въ сокровищницу на ряду съ заслугами Иисуса Христа?

Мы равнымъ образомъ признаемъ, что римская церковь исповѣдуетъ, что индульгенція не прощаетъ грѣхи *относительно виновности* (*quant à la culpabilité*) и отъ вѣчнаго наказанія, которое можетъ слѣдовать за ней; но освобождаетъ только отъ временныхъ наказаній (*quant aux peines temporelles*), составляющихъ *удовлетвореніе* за простительные грѣхи. Но не смотря на эти тонкія различія римскихъ богослововъ, надобно признать, что благодаря индульгенціямъ можно освобождать себя отъ покаянныхъ подвиговъ. Но покаянные подвиги не предпи-

саны ли божественною заповѣдію, и можно ли льстить себя надеждою удовлетворить ими за свои грѣхи безъ выполненія ихъ?

Нѣтъ никакой соразмѣрности между дѣйствіями, къ которымъ приурочиваютъ индульгенціи, и этими духовными милостями. Чтобы доказать это, намъ нѣтъ надобности перечислять множество индульгенцій очень странныхъ,—чтобы не сказать смѣшныхъ,—которыми наполнены различные трактаты объ индульгенціяхъ.

Намъ достаточно привести лишь слѣдующія, признаваемые подлинными во всей римской церкви и самыми замѣчательными богословами:

1) Даруется индульгенція на чотыреста дней всѣмъ тѣмъ, которые послѣ исповѣди будутъ присутствовать на литургіи въ день праздника Святѣйшаго Таинства (т. е. Тѣла и Крови Христовой); на столько же дней и тѣмъ, которые будутъ присутствовать при утреннемъ и вечернемъ богомоленіи въ тотъ же день; на сто шестьдесятъ дней тѣмъ, которые будутъ присутствовать на одномъ изъ этихъ богомоленій (*à l'une des petites heures*); и половину этихъ дней тѣмъ, которые будутъ присутствовать при миссѣ или утреннемъ богомоленіи и пр. въ теченіи восьмидневнаго празднества. Сикстъ IV даруетъ тѣ же индульгенціи тѣмъ, которые присутствуютъ при тѣхъ же богослуженіяхъ въ день и въ теченіи восьмидневнаго богомоленія Непорочноу Зачатію, а Климентъ VIII тѣмъ, которые присутствуютъ при богослуженіи святому имени Іисуса.

2) Сикстъ IV даровалъ на триста дней индульгенцій тѣмъ, которые благоговѣнно возсылаютъ литаніи (молебныя пѣнія) святому имени Іисуса, и на двѣсти дней тѣмъ, которые возсылаютъ ихъ Пресвятой Дѣвѣ.

3) На семь лѣтъ и двѣсти десять дней даруется индульгенція тѣмъ, которые несутъ восковую свѣчу и факелъ, когда приносятъ святое предсмертное причастіе больнымъ. На три года и сто двадцать дней тѣмъ, которые устрояютъ это вошеніе, не будучи сами въ состояніи носить этого. На пять лѣтъ и двѣсти дней тѣмъ, которые сопровождаютъ святое предсмертное причащеніе, не преднося освѣщенія (Иннокентій XII, по разрѣшенію отъ 5 января 1695 г.).

4) Отпущеніе всѣхъ грѣховъ тѣмъ, которые исповѣдавшись, раскаявшись и причастившись, присутствуютъ на моленіяхъ чотырдесятницы (*quarante heures*). (Григорій XIII, по разрѣшенію отъ 5 апрѣля 1580 г.).

5) Отпущеніе всѣхъ грѣховъ тѣмъ, которые послѣ исповѣди, раскаянія и причащенія, разъ въ мѣсяцъ, въ день избранный по своему желанію, колѣнопреклоненными будутъ возносить въ этотъ день молитву утромъ, въ полдень и вечеромъ по звуку колокола, и на сто дней индульгенціи каждый разъ за тѣ же молитвы въ другіе дни. (Венедиктъ XIII, по разрѣшенію своему отъ 14 сентября 1724 г.). Тотъ же папа, въ письмѣ своемъ *in forma brevis* отъ 5 сентября 1727 г. распространилъ ту же индульгенцію на монашествующихъ, которые, будучи заняты какими либо обычными (*réguliers*) упражненіями, когда звонятъ къ *Angelus*, будутъ возносить эту молитву на колѣняхъ въ другое время. Венедиктъ XIV подтвердилъ ту же индульгенцію отъ 20 апрѣля 1742 г., и присовокупилъ, что ее приобрѣтутъ, возсылая молитву *Regina coeli* во время Пасхи, вмѣстѣ съ стихомъ и молитвою *Deus, qui per resurrectionem* etc., всѣ тѣ, которые знаютъ эту молитву; но впрочемъ и тѣ, которые не знаютъ ни *Regina*, ни этой молитвы тоже приобрѣтутъ эту индульгенцію, возсылая молитву *Angelus*. Равнымъ образомъ приобрѣтутъ эту индульгенцію, возсылая молитву или *Regina coeli* или *Angelus* въ теченіи пасхальнаго времени и въ каждое воскресенье года, не становясь на колѣни, повсюду, гдѣ нѣтъ обыкновенія возносить эти молитвы колѣнопреклоненными.

6) Индульгенція на сто дней тѣмъ, которые будутъ привѣтствовать другъ друга, изъ коихъ одинъ будетъ говорить: *Laudetur Christus*, то есть, да будетъ прославленъ Иисусъ Христосъ, а другой будетъ отвѣчать ему: *In saecula*, то есть, во всѣ вѣка, или: *amen*, то есть, до будетъ такъ, или: *semper*, то есть, всегда. Тоже индульгенція проповѣдникамъ и всѣмъ вѣрующимъ, которые будутъ стараться ввести подобное привѣтствіе. Болѣе того, полное отпущеніе грѣховъ тѣмъ, которые, употребляя этотъ образъ привѣтствія въ теченіи своей жизни, призвуть во время смерти, по крайней мѣрѣ, въ сердцѣ своемъ,

если уже не смогутъ устами, имя Іисуса Христа и Маріи. (По разрѣшенію Сикста V, возобновленному Венедиктомъ XIII отъ 22 января 1728 г.).

Монашествующіе ордена имѣютъ свои особенныя индульгенціи.

Индульгенціи раздѣляются: на мѣстныя, реальныя и личныя. Мѣстная индульгенція приурочена къ извѣстному мѣсту, напримѣръ, къ часовнѣ, церкви и т. п. Ее приобрѣтаютъ посѣщая это мѣсто и выполняя всѣ условія, обозначенныя въ буллѣ; такъ что если булла требуетъ на самомъ дѣлѣ приходитъ въ церковь и тамъ совершить нѣкоторое упражненіе, требуемое этимъ приходомъ, напримѣръ, причаститься тамъ, посѣтить тамъ пять алтарей и пр., то не приобрѣтутъ индульгенціи безъ дѣйствительнаго прибытія туда, хотя бы этому помѣшали или насиліе, или многочисленность народа; напротивъ того, если булла требуетъ только посѣщенія церкви и молитвъ въ ней, то индульгенція приобрѣтается у дверей церкви, въ которую не могутъ проникнуть; ибо въ такомъ случаѣ ихъ признаютъ посѣтившими церковь и нравственно молившимися въ ней. Если церковь, къ которой приурочена индульгенція, подпадетъ въ части своей разрушенію и будетъ обновлена, то индульгенція не прекращается, потому что продолжаетъ существовать и самая церковь. Но когда церковь разрушится вполнѣ и не будетъ возобновлена, то индульгенція прекращается. Пусть даже будетъ возобновлена церковь въ томъ же мѣстѣ или въ другомъ, все же безопаснѣе испрашивать новыя индульгенціи, хотя вѣроятно, что сохраняются и прежнія, какъ въ первомъ случаѣ, такъ даже и во второмъ, когда они дарованы въ виду патрона этой мѣстности, или церкви, принадлежащей извѣстной общинѣ.

Реальная индульгенція есть такая, которая бываетъ соединена съ удобовидимыми и временными вещами, напримѣръ, съ четками, благословенными ожерельями (*grains bénits*), медалями, и даруется вѣрующимъ, которые носятъ эти вещи съ благоговѣніемъ. Когда эти вещи перемѣняются, такъ что по общему суду людей перестаютъ быть тѣми же: то индульгенція прекращается; но если вещи остаются и признаются тѣми же,

не смотря на случившуюся съ ними перемѣну: то индульгенція продолжается. Такова бываетъ перемѣна съ четками, къ которымъ придѣлываютъ новый снурокъ, или нѣсколько зеренъ въ меньшемъ числѣ, чѣмъ сколько ихъ остается.

Личная индульгенція есть такая, которая даруется непосредственно какимъ либо лицамъ въ частности, или обществу лицъ, на примѣръ, извѣстному товариществу. Эти лица могутъ пріобрѣтать подобнаго рода индульгенціи въ какомъ бы то ни было мѣстѣ, будучи здоровыми, больными или умирающими.

Мы не войдемъ въ большія подробности относительно индульгенцій. Желаящіе познакомиться съ ними ближе могутъ прочитать, если обладаютъ терпѣніемъ, спеціальныя трактаты о нихъ. Самые ученые трактаты принадлежатъ патеру Вольфу, болѣе извѣстному въ богословскомъ мірѣ подъ своимъ латинскимъ названіемъ *Lupus*; а также патерамъ Теодору Сень-Эспри и Гонорію Сень-Мари.

Сказаннаго нами достаточно для установленія нашего тезиса, что индульгенціи суть милости, совершенно непропорціональныя съ дѣйствіями, предписанными для ихъ пріобрѣтенія.

Для узаконенія индульгенціи, богословы римской церкви смѣшиваютъ современныя индульгенціи съ индульгенціями, которыя первоначальная церковь давала кающимся грѣшникамъ, которые по своимъ превосходнымъ расположеніямъ заслуживали того, чтобы ихъ освобождали отъ части публичнаго покаянія, опредѣленнаго канонами. Очевидно, что церковь, установившая это покаяніе, опредѣлявшая природу и продолжительность его, могла видоизмѣнять свое узаконеніе среди извѣстныхъ обстоятельствъ мѣста, времени и личностей. Но когда римская церковь допустила выйти изъ употребленія не только каноническому покаянію, но и покаянію общеупотребительному, внушаемому всѣмъ христіанамъ, каковы пощеніе въ великій постъ и воздержаніе, то можно ли доказывать, что индульгенціи по природѣ своей суть тѣ же дѣйствія, что и въ первоначальной церкви, сокращавшей для извѣстныхъ личностей публичное покаяніе?

Поэтому богословы римской церкви разсуждаютъ очень дур-

но, когда для узаконенія современныхъ индульгенцій ссылаются на эти дѣйствія первоначальной церкви.

Чтобы найти начало этихъ индульгенцій, надобно обратиться къ концу девятого вѣка ¹⁾. Распоряженіе Трибургскаго, близъ Майнца, собора въ 895 году есть первый документъ, который можно привести въ доказательство возможности избавить себя отъ каноническаго покаянія посредствомъ извѣстной суммы денегъ. Какъ только сдѣлалось позволительнымъ посредствомъ платы избавляться отъ этого покаянія, оно и совершенно было отмѣнено, и западные канонисты, какъ напримѣръ, Режинонъ и Петръ Поатьерскій, старались только опредѣлить сумму, въ которую могло быть оцѣнено такое или иное покаяніе.

Въ такомъ состояніи находился вопросъ къ концу десятаго столѣтія. Въ теоріи заботились объ увеличеніи числа лѣтъ покаянія, между тѣмъ какъ на практикѣ отмѣняли его; такъ что канонисты переважно указывали, сколько надобно произнести молитвъ, сколько надобно взнести денегъ, сколько надобно нанести себѣ ударовъ, чтобы вознаградить пятьдесятъ, сто и тысячу лѣтъ каноническаго покаянія. Коль скоро легко могли освобождать себя отъ столь продолжительнаго покаянія, то отсюда естественно заключили, что можно совершать много грѣховъ. Но какъ примирить столь продолжительное покаяніе съ ограниченными предѣлами человѣческой жизни? Этого нельзя было сдѣлать, и вотъ вообразили, что покаяніе, не выполненное въ этой жизни, должно быть выполнено въ другой, и что въ этой жизни можно искупить себя въ отношеніи къ жизни будущей. Отсюда-то и возникло ученіе о Чистилищѣ и объ индульгенціяхъ, примѣняемыхъ къ душамъ, переносившимъ мученія въ этомъ мѣстѣ.

Въ одиннадцатомъ столѣтіи изобрѣли *полную индульгенцію*, то есть, полное разрѣшеніе отъ всякаго покаянія, которое должны были совершить или въ этой жизни или въ другой. Къ этому средству прибѣгали для возбужденія ревности въ крестоносцахъ. На соборѣ Клермонскомъ въ 1096 году, когда

¹⁾ V. Iuenin Dissert. *de Indulgent.* c. 2, Morin *de Pœnit.*

былъ провозглашенъ первый крестовый походъ, папа Урбанъ II, совместно съ присутствовавшими епископами, рѣшилъ, что „путешествіе въ Іерусалимъ съ цѣлію освобожденія этой церкви замѣняетъ собою полное покаяніе“.

Въ 1122 году, на первомъ Латеранскомъ соборѣ, папа Калликстъ II подтвердилъ полную индульгенцію Урбана II и распространилъ ее на тѣхъ, которые пойдутъ сражаться съ мусульманами въ Испаніи. Въ 1145 году, папа Евгеній III снова подтвердилъ эту индульгенцію, и въ 1195 году Климентъ III сдѣлалъ то же.

По свидѣтельству Бернарда Клервоскаго ¹⁾, злодѣи и нечестивцы, грабители, святотатцы, челоуѣкоубійцы, клятвопреступники, прелюбодѣи были вербуемы на одинъ годъ въ качествѣ крестоносцевъ и покидали мѣста, бывшія свидѣтелями ихъ преступленій. Да и люди благочестивые тоже хотѣли воспользоваться этимъ, по свидѣтельству того же писателя ²⁾. Судя по свойствамъ людей, составлявшихъ большинство крестоносцевъ, нельзя удивляться тѣмъ преступленіямъ и жестокостямъ, которыя были совершены во время этихъ походовъ.

Когда ревность крестоносцевъ къ индульгенціямъ поохладѣла, папа Бонифаций VIII съ большимъ блескомъ провозгласилъ полную индульгенцію всѣмъ тѣмъ, которые посѣтятъ Римъ въ первый годъ XIV столѣтія. 1300 годъ былъ указанъ, какъ годъ святой, и ему усвоили названіе *юбилея*, въ воспоминаніе ветхозавѣтныхъ юбилеевъ. Безчисленное множество паломниковъ отправились въ Римъ и принесли туда много денегъ. Папскому двору полюбились эти паломничества, столь выгодныя его интересамъ. Климентъ VI, избранный папою въ 1342 году, рѣшилъ, что юбилей съ полною индульгенціею долженъ происходить въ каждое полустолѣтіе. Папа Григорій XI, умершій въ 1378 году, обнародовалъ буллу, устанавливавшую юбилей въ каждую треть столѣтія. Эта булла не была выполняема его преемниками до Павла II, то есть, до конца XV

¹⁾ Bernard. serm. ad milit. Templ. c. 5.

²⁾ Ibid. Epist. 246.

вѣка. Этотъ папа рѣшилъ, что юбилей долженъ происходить въ каждую четверть столѣтія, и этого правила держались впоследствии.

Сначала епископы усвоили себѣ право распредѣлять индульгенціи. Это сопровождалось ущербомъ для интересовъ Рима. Иннокентій захотѣлъ исправить это неудобство. Вотъ почему на четвертомъ Латеранскомъ соборѣ, въ 1215 году, онъ жаловался на епископскія индульгенціи, которыя разслабляли дисциплину. А развѣ индульгенціи Рима укрѣпляли ее? Соборъ ограничилъ епископское право только годичною индульгенціею, которая могла быть даруема по случаю освященія базилики, и сорокадневною индульгенціею по случаю годовщины этого освященія.

Посредствомъ индульгенцій епископы старались сколько возможно болѣе привлечь паломниковъ въ свои діоцезіи, въ особенности, когда имѣли надобность въ деньгахъ для построенія или украшенія храмовъ.

Опредѣленіе четвертаго Латеранскаго собора вошло въ сводъ западнаго каноническаго права.

Папа Сикстъ IV (1471 г.) повидимому былъ первымъ, примѣнившимъ индульгенціи къ умершимъ душамъ; Левъ X осудилъ положеніе, коимъ Лютеръ утверждалъ, что индульгенціи бесполезны умершимъ людямъ.

Что же касается *сокровищницы* заслугъ Іисуса Христа, Пресвятой Дѣвы и святыхъ,—сокровищницы, врученной папѣ: то первое, ясно выраженное упоминаніе о ней, находится въ вѣлѣпой буллѣ папы Климента VI *Unigenitus* (1342 г.).

Эти историческія данныя объ индульгенціяхъ достаточно показываютъ, какими злоупотребленіями позволяли себѣ увлекаться во всѣхъ западныхъ церквахъ. Мы могли бы нарисовать картину этихъ злоупотребленій; но тезисъ нашъ отъ этого не былъ бы сильнѣе доказанъ. Для всякаго образованнаго и безпристрастнаго человѣка остается доказаннымъ, что употребляемая въ римской церкви индульгенція совершенно не похожа на индульгенцію первенствующей церкви, употреблявшаяся въ отношеніи къ кающимся, которые съ нравственною

пользою и отличнымъ расположеніемъ исполнили часть наложеннаго на нихъ публичнаго покаянія. Равнымъ образомъ доказано, что римскія индульгенціи суть тяжкій ударъ, наносимый католическому ученію объ удовлетвореніи и церковной дисциплинѣ ¹⁾.

Римская церковь заблуждается въ ученіи о покаяніи не только посредствомъ своихъ индульгенцій, но и посредствомъ *разрѣшеній* (*dispenses*), изъ которыхъ она дѣлаетъ самое тяжкое злоупотребленіе.

Римская церковь расточаетъ не только свои индульгенціи для замѣны ими дѣлъ удовлетворенія, но расточаетъ и разрѣшенія, посредствомъ которыхъ, съ помощію денегъ, можно освободиться отъ всѣхъ обязанностей.

Римская церковь обладаетъ разрѣшеніями для всѣхъ своихъ законовъ. Она разрѣшаетъ обѣты, отступленія отъ правилъ духовныхъ орденовъ, препятствія для заключенія браковъ, церковныя отлученія, секретныя преступленія, безженство, воздержаніе и пощеніе въ дни четырехдесятницы и въ другіе дни покаянія, клятвы, чтеніе правила, ежедневное церковное служеніе, обязательное для духовенства, наконецъ всѣ законы, какова бы ни была ихъ природа; она не разрѣшаетъ только *прямымъ образомъ* божественныхъ законовъ, и казуисты изощряютъ въ этомъ отношеніи свое искусство, какъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ.

Епископы могутъ давать нѣкоторыя разрѣшенія, но наиболѣе важныя предоставлены папѣ, который обладаетъ слѣдующими конгрегаціями для ихъ сообщенія: Священною Пенитенціаріею (папскою канцеляріею для завѣдыванія по дѣламъ покаянія) и Священною Датеріею (папскою канцеляріею для завѣдыванія духовными мѣстами).

Канонисты вообще поставляютъ ограниченія касательно дѣйственности извѣстныхъ разрѣшеній; но можно сказать, что на

¹⁾ Кромѣ Жуйнена и Морена, на которыхъ мы ссылались выше, и кромѣ другихъ богослововъ, о которыхъ мы упоминали, можно обратиться и къ патеру Перроне (*Tract. de Indulgent.*), чтобы убѣдиться, что мы точно изложили римское ученіе.

практикѣ эти ограниченія уничтожаются при посредствѣ тысячи казуистическихъ различеній. Говоря въ общемъ смыслѣ, въ Римѣ можно получить все, что угодно, надобно только заплатить за это хорошо.

Наложили разнообразныя тарифы для полученія разрѣшеній; перечисленіе обязанностей или преступленій, отъ которыхъ можно освободиться съ помощью денегъ, по истинѣ соблазнительно. Многіе изъ этихъ тарифовъ были обнародованы; Римъ успѣшилъ протестовать противъ ихъ подлинности: но этотъ протестъ есть лишь чистая формальность. Въ сущности эти тарифы суть подлинныя: они извѣстны всѣмъ тѣмъ, которые обращаются въ Римъ за разрѣшеніями, и извѣстныя посредническія бюро стараются обнародовать ихъ въ краткомъ изложеніи (*resumé*); ибо при конгрегаціяхъ существуютъ агентства, которые озабочены приобрѣтеніемъ всякихъ разрѣшеній, и которые сообщаютъ своимъ кліентамъ цѣну, за которую ихъ лавочки могутъ доставать ихъ.

Нѣкоторыя разрѣшенія отличаются частнымъ характеромъ и даруются при частныхъ случаяхъ, но существуютъ разрѣшенія и общія. Такимъ то образомъ въ каждомъ году, официально и съ возвышенія каѳедры, епископы или отъ своего имени, или отъ имени папы разрѣшаютъ отъ обязанностей въ великій постъ; позволяютъ вкушать такую или иную пищу, ѣсть мясо въ извѣстные дни, и все это подъ тѣмъ условіемъ, чтобы каждый внесъ сумму денегъ пропорціонально съ своими средствами.

Говоря вообще, можно сказать, что при помощи денегъ и посредствомъ нѣкоторыхъ дѣйствій или легкихъ молитвъ, съ которыми соединены самыя обширныя индульгенціи, въ римской церкви можно освободиться отъ трудовъ покаянія, убаюкивать себя надеждою попасть въ рай безъ особеннаго труда, только бы не оказывать сопротивленія добрымъ патерамъ и ихъ друзьямъ. Въ противномъ случаѣ, безспорно адъ будетъ вашимъ уделомъ, хотя бы вы были весьма добродѣтельнымъ человѣкомъ.

Пусть сблизятъ теперь эти римскія изобрѣтенія съ евангельскимъ ученіемъ о покаянныхъ дѣлахъ, которыя всѣ вѣрующіе должны исполнять, коль скоро хотятъ подражать, сколько это

возможно, жизни своего Учителя и образца, Иисуса Христа,— и они придутъ къ убѣжденію, что папская церковь потеряла христіанскій смыслъ.

Мы могли бы привести случаи разрѣшенія по истинѣ скандальные, и могли бы нарисовать картину злоупотребленій римскаго двора въ этомъ отношеніи, но мы не задаемся цѣлю въ этомъ сочиненіи, производить соблазнъ; мы хотимъ только рассуждать по вопросамъ объ ученіи. Но и сказаннаго нами достаточно, чтобы понять насколько римская церковь своею теоріей разрѣшеній и индульгенцій причинила вредъ покаянію и сдѣлала бесполезными дѣла удовлетворенія.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.

1895

Т. I.— Ч. II.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія.

1895.

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА и РАЗУМЪ“.

❧ Т. I.—Ч. II. ❧

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Отвѣтъ Господа Нашего Иисуса Христа на вопросъ саддукеевъ о воскресеніи мертвыхъ.—*Ив. Перова* (стр. 1—20).

Disciplina Агсана въ древней Христіанской Церкви.—*В. Покровскаго* (стр. 21—35, 57—74).

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій, и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ Вселенской Церкви въ IX вѣкѣ (окончаніе).—*N. N.* (стр. 36—56, 75—92, 188—196, 240—256, 306—330, 376—396, 433—446, 493—506, 659—682 ¹⁾).

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году (окончаніе).—*Свящ. Н. Стеллецкаго* (стр. 93—124, 222—239, 287—305, 331—354, 411—432, 507—536, 632—658 ²⁾).

Слово, произнесенное въ день Преображенія Господня. О самоиспытаніи въ дѣлѣ вѣры.—*Преосвященнаго Амвросія* (стр. 125—145).

Слово въ день открытія Бѣлопольскаго Братства ревнителей вѣры и Церкви Православной во имя Пресвятыя Богородицы.—*Преосвященнаго Петра* (стр. 146—150).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 177—186, 231—260, 369—390, 424—454, 472—505, 565—580, 608—638, 667—694, 743—766.

²⁾ См. въ 1-й части страницы 644—666, 713—742.

Христіанское правоученіе Шлейермахера (продолженіе).—*И. Розанова* (стр. 151—187, 355—375, 459—492, 537—556, 690—722).

Единобожіе ветхозавѣтной религіи, какъ доказательство божественнаго происхожденія ея. *А. Гусева* (стр. 197—221, 263—286).

Рѣчь къ новопоступившимъ студентамъ Императорскаго Харьковскаго Университета.—*Профессора богословія. Прот. Т. Буткевича* (стр. 257—262).

Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе).—*А. Вертловскаго* (стр. 397—410, 447—458, 557 - 566).

Слово въ день рожденія Благочестивѣйшей ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРІИ ѲЕОДОРОВНЫ. О значеніи христіанскаго благочестія для благосостоянія государства.—*Святи. І. Гончаревскаго* (стр. 567—574).

Какъ восполняются мнимые евангельскіе „пробѣлы“ (Die Lücke im Leben Iesu)? Профессора богословія въ Харьк. университетѣ.—*Прот. Т. Буткевича* (стр. 575—614).

Богатые и бѣдные среди израильтянъ во времена земной жизни Іисуса Христа.—*К.* (стр. 615—624).

Слово въ день тезоименитства Благовѣрнаго Государя Наслѣдника Цесаревича и Великаго Князя Георгія Александровича, 26-го ноябрю. О внутреннихъ побужденіяхъ къ общественной дѣятельности.—*Святи. Николая Любарскаго* (стр. 625—631).

Голосъ православнаго мірянина противъ совершенія актерами крестнаго знаменія на театральной сценѣ.—*Ивана Государскаго* (стр. 683—689).

Апокрифическая переписка апостола Павла съ Коринѳянами.—*К.* (стр. 723—740).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ПОБОДНО-ФИЛОСОФСКІЙ

ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ

ПРОПОВѢДИ

ПРЕОСВЯЩЕННАГО АМВРОСІЯ АРХІЕПИСКОПА ХАРЬКОВСКАГО,

*произнесенныя во время служенія его въ Харьковской епархіи.
1882—1894 годы.*

Цѣна 2 руб. 50 коп., съ пересылкой 3 руб.

Съ требованіями обращаться въ Харьковъ, въ канцелярію Харьковскаго архіепископа и въ книжную лавку при Харьковскомъ Покровскомъ монастырѣ, въ С.-Петербургѣ—въ Синодальную книжную лавку и въ магазинъ Тузова, въ Москвѣ—въ Синодальную лавку.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοο ὤμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюля 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

Отвѣтъ Господа Нашего Иисуса Христа на вопросъ саддукеевъ о воскресеніи мертвыхъ.

(Мѡ. 22, 23—33; Мр. 12, 18—27; Лк. 20, 23—39).

Послѣдній день общественнаго служенія Господа нашего Иисуса Христа—вторникъ страстной недѣли по справедливости называется днемъ искушеній Господа. Лишь только отступили отъ Него фарисеи и иродіане, искушавшіе Его относительно платежа дани Кесарю (Мѡ. 22, 15—22; Мр. 12, 13—17; Лк. 20, 20—26), какъ приступили къ Нему саддукеи съ искусительнымъ вопросомъ о воскресеніи мертвыхъ.

Въ тотъ день, говоритъ ев. Матѳей, приступили къ Нему (Христу) саддукеи (Мѡ. 22, 23).

Въ тотъ день (ἐν ἡμέρῃ τῇ ἡμέρᾳ), т. е. въ день искушенія Господа фарисеями и иродіанами, каковымъ днемъ, какъ замѣчено, былъ вторникъ страстной недѣли. Ев. Матѳей, очевидно, точно не обозначаетъ времени искушенія саддукеевъ, не указываетъ, послѣдовало ли оно непосредственно за искушеніемъ Господа фарисеями и иродіанами, или же между тѣмъ и другимъ былъ перерывъ; но на основаніи того, что евр. Маркъ и Лука оба искушенія ставятъ въ прямую и непосредственную связь, можно заключить, вопреки нѣкоторымъ толковникамъ ¹⁾, что такого перерыва во времени не было и что саддукеи подошли ко Христу тотчасъ же по удаленіи отъ него фарисеевъ и иродіанъ. Пораженіе и посрамленіе Господомъ послѣднихъ,

¹⁾ Olshausen: Biblisch. Comment. üb des N. Test, Aufl. 4-e Königsberg, 1853 г., I, s. 813.

несомнѣнно, и было для саддукеевъ поводомъ къ предложенію Ему своего искусительнаго вопроса ¹⁾.

Всѣ евангелисты—синоптики замѣчаютъ, что саддукеи отрицали воскресеніе мертвыхъ,—говорили, что *нѣтъ воскресенія* (Мѡ. 22, 23; Мр. 12, 18; Лк. 20, 27). Это былъ основной пунктъ ихъ ученія. Будучи эпикурейскаго образа мыслей и направленія въ жизни, преданные чувственнымъ благамъ и земнымъ удовольствіямъ и наслажденіямъ, саддукеи вообще отрицали дѣйствительность духовнаго міра и въ частности—безсмертія души и воскресенія мертвыхъ ²⁾, утверждая, что душа человѣческая уничтожается вмѣстѣ со смертію тѣла. Вопреки фарисеямъ, стоявшимъ къ саддукеямъ во враждебныхъ отношеніяхъ, послѣдніе отвергали всякія преданія и въ частности „преданіе старцевъ“ и принимали только письменный законъ ³⁾. Такъ какъ предметомъ искушенія Господа послужило для саддукеевъ отрицаемое ими воскресеніе мертвыхъ, то евангелисты и указываютъ только на этотъ одинъ основной пунктъ ихъ ученія.

Приступивъ къ Господу съ видимою вѣжливостью и почтениемъ, саддукеи представляютъ на рѣшеніе Его возникшее будто бы у нихъ недоумѣніе по поводу одного случая, имѣвшаго мѣсто въ ихъ жизни и вполне соответствовавшаго требованіямъ закона уличества, но, какъ имъ казалось, непримиримаго съ ученіемъ о воскресеніи мертвыхъ. *Учитель!* говорили они, излагая предварительно наблюденнаго ими случая требованія закона уличества. *Моисей сказалъ: если кто умретъ, не имѣя дѣтей; то братъ его пусть возьметъ за себя жену его, и возстановитъ сѣмя брату своему* (Мѡ. 22, 24; Мр. 12, 19; Лк. 20, 28).

Въ силу требованія закона уличества, изложеннаго Моисеемъ въ книгѣ Второзаконія (25, 5—10), но имѣвшаго у евреевъ дѣйствіе еще раньше Моисея (Быт. 38, 8), братъ умершаго еврея и не оставившаго послѣ себя сына долженъ былъ жениться на его вдовѣ, и первенца отъ этого брачнаго союза называть сыномъ, продолжателемъ рода и законнымъ наследни-

¹⁾ Горскій Истор. Еванг. и Церкви. Апост., Москва 1883 г., стр. 293.

²⁾ Саддукеи говорятъ, что нѣтъ воскресенія, ни ангела, ни духа (Дѣян. 23, 8).

³⁾ Иосифъ Флавій: Antiqu. 13, 10, 6; 18, 1, 4; Winer: Realwörterbuch, 1848, II, s. 352.

комъ умершаго своего брата ¹⁾. Если же деверь отказывался жениться на своей невѣсткѣ, то она жаловалась старѣйшинамъ; если же и этимъ не достигала своей цѣли, то въ присутствіи старѣйшинъ снимала съ ноги своего девера сапогъ и плевала ему въ лицо ²⁾. Но у евангелистовъ требованія закона ужичества передаются въ сокращеніи и свободно (не съ буквальною точностью), нужно думать по подлиннику, а не по переводу LXX, по крайней мѣрѣ, можно утвердить это о текстѣ ев. Маттея. У LXX выраженіе: *должна взять ее себѣ въ жену* (т. е. деверь невѣстку) передается: *λήψεται αὐτὴν ἑαυτῷ γυναῖκα*, между тѣмъ у ев. Маттея читается *ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφός αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ*. *Ἐπιγαμβρεύειν* собственно значить жениться, входить въ родство чрезъ бракъ, а *ἀπιγαμβρεύειν γυναῖκα*—жениться на женщинѣ, какъ деверю. Употребленное ев. Маттеемъ *ἐπιγαμβρεύσει γυναῖκα* вполнѣ соотвѣтствуетъ еврейскому подлиннику ³⁾.

Брачные союзы по закону ужичества были общи у евреевъ со многими восточными народами ⁴⁾; у нѣкоторыхъ народовъ они приняты даже въ настоящее время ⁵⁾.

Указавъ на сущность требованія закона ужичества, одинаково признававшагося какъ фарисеями, такъ и саддукеями, сопросники изъ этихъ послѣднихъ излагаютъ предъ Господомъ и тотъ самый, извѣстный имъ, случай, который, по ихъ мнѣнію, противорѣчилъ ученію о воскресеніи мертвыхъ. *Было у насъ, говорятъ они, семь братьевъ; первый, женившись, умеръ*

¹⁾ Онъ вносился въ генеалогическую таблицу, какъ родной сынъ умершаго. (Keil: Comment. üb das Evang. des Matth, Leipzig, 1877 г., s. 436; Herzog: Real—Encyklop., Gotha, 1866 г., VIII, pag. 358). Извѣстно, что закономъ ужичества древніе и многіе изъ новыхъ толковниковъ объясняютъ разности въ сказаніяхъ сѣв. Маттея и Луки при изложеніи родословія Іисуса Христа. См. Дѣтст. І. Хр. в Его Прелт. Богословскаго, Казань, 1873 г., стр. 58.

²⁾ Саддукеи требовали, чтобы вдова буквально исполнила требованіе закона ужичества, т. е. чтобы дѣйствительно плевала въ лицо девера; но фарисеи удовлетворялись тѣмъ, что она плевала на землю около девера. См. Жизнь и Ученіе І. Хр. Гейки въ перев. свящ. Оивейскаго, Москва, 1894 г. вып. III, стр. 246.

³⁾ Meyer: Kritisch exeget. Handb. üb das Evang. Matth., Gotting. 1864 г. Aufl. 5-e S. 451; Schanz: Comment. üb das Evang. Matth., Freiburg im Breisgau, 1879 г., s. 455.

⁴⁾ Winer: Realwörterbuch, Leipzig, 1848 г., Band. 2, s. 19.

⁵⁾ Schanz, s. 456.

и не имѣя дѣтей, оставилъ жену свою брату своему. Подобно и второй, и третій, даже до седьмого. Послѣ же всѣхъ умерла и жена. Итакъ, въ воскресеніи, котораго изъ семи она будетъ женою, ибо всѣ имѣли ее (Мѡ. 22, 25—28; Мр. 12, 20—23; Лк. 20, 29—33).

По мнѣнію св. І. Златоуста, саддукеи ссылались на примѣръ, не имѣвшій мѣста въ дѣйствительности, или самими вымысленный. Третій изъ братьевъ, по словамъ св. Отца, не взялъ бы за себя вдову, видя, что уже два ея мужа умерли, а если бы взялъ ее за себя третій, то не взялъ бы четвертый и пятый; если же бы и эти согласились, то вѣрно, опасаясь смерти, не рѣшились бы на это шестой и седьмой. Иудеи, замѣчаетъ въ подтвержденіе этого св. Златоустъ, были склонны къ такимъ опасеніямъ и избѣгали подобныхъ супружествъ, не смотря на то, что были обязываемы къ нимъ закономъ ¹⁾. Одинаково съ св. Златоустомъ признаютъ за вымысленный самими саддукеями указанный ими примѣръ и другіе отцы и учителя церкви ²⁾, а также и новѣйшіе толковники ³⁾. Цѣль вымысла саддукеевъ была та, чтобы осмѣять ученіе о воскресеніи мертвыхъ, представить его нелѣпость и несообразность съ требованіями закона ужищества; для болѣе сильнаго и яркаго представленія этой несообразности число братьевъ, послѣдовательно женившихся на своей невѣсткѣ, они, несомнѣнно, преувеличили. „Для чего же саддукеи выдумали не двухъ или трехъ, но семь мужей? Чтобы чрезъ увеличеніе, какъ они думали, осмѣять воскресеніе мертвыхъ“, ⁴⁾ говоритъ св. Златоустъ; или, какъ выражается Евф. Зигабенъ; „предлагаютъ семерыхъ, чтобы вопросъ казался болѣе затруднительнымъ“ ⁵⁾. Сущность и смыслъ во-

¹⁾ Ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον, ἀν' Ἀθηνῶν, 1873 г., т. I, ч. 2-я, стр. 772; ср. въ русск. перев. Бесѣд. на Еванг. Матѡ., Москва, 1843 г. ч. 3-я, стр. 206.

²⁾ Теофилактъ: Благовѣстн., Казань, 1855 г. ч. I, стр. 275. Блаж. Іеронимъ говоритъ: Turpitudinem fabulae opponunt, ut resurrectionis denegent veritatem. Commentar. in Matth., in Opp. ed. 1864 г. tom. 7, pag. 54.

³⁾ Lange: Theolog.—homil Bibelwerk. Des N. Test., Aufl. 3-e, 1868 г.. Th: I, s. 327; Keil: Comment. üb. das Evang. des. Matth., Leipzig, 1877 г., s. 436; Lange, s. 456.

⁴⁾ Ἑρμην. Матѡ. Еванг., стр. 733; въ русск. перев. стр. 206.

⁵⁾ Толков. Еванг. отъ Матѡ., перев. съ греческ., Кіевъ 1886 г., стр. 330; ср. Lange, s. 327.

проса саддукеевъ можно яснѣе выразить такъ: „Въ Моисеевыхъ книгахъ не только нѣтъ никакого доказательства воскресенія мертвыхъ; а наоборотъ изложенный въ нихъ законъ ужичества прямо противорѣчитъ ученію объ этомъ воскресеніи. На самомъ дѣлѣ, если мертвые воскреснутъ, то жена, бывшая до своей смерти послѣдовательно за семью мужами, по воскресеніи будетъ принадлежать или всѣмъ имъ, или никому, но то и другое нелѣпо. Такого нелѣпаго закона богодухновенный Моисей дать не могъ; слѣдовательно, согласно съ книгами Моисея, ученіе о воскресеніи мертвыхъ должно быть отвергнуто“.

Въ чемъ заключалась исключительность вопроса саддукеевъ собственно для Спасителя,—на это толковники отвѣчаютъ различно. По мнѣнію однихъ, совопросники не имѣли никакихъ злобныхъ намѣреній и цѣлей противъ Самого Господа; они желали только поставить Его въ затруднительное положеніе и, воспользовавшись имъ, осмѣять раздѣляемое Имъ съ ихъ врагами—фарисеями ученіе о воскресеніи мертвыхъ, бывшее предметомъ постоянныхъ ихъ споровъ и препирательствъ съ послѣдними ¹⁾; другіе же, наоборотъ, полагаютъ, что цѣль саддукеевъ была также коварна и злобна, какъ и ихъ предшественниковъ по искушенію—фарисеевъ и иродіанъ, что и саддукеи стремились погубить Господа и съ этою цѣлью предварительно сговорились съ фарисеями и дѣйствовали съ ними за одно. Саддукеи, по представленію послѣднихъ толковниковъ, ожидали, что Иисусъ или присоединится къ нимъ, открыто заявить Себя саддукеемъ, или же отвергнетъ законъ ужичества, а чрезъ то во всякомъ случаѣ возбудить противъ Себя народъ, подорветъ Свой въ глазахъ его нравственный авторитетъ ²⁾. Мнѣніе этихъ толковниковъ представляется болѣе вѣроятнымъ и правдоподобнымъ. Правда, едва ли саддукеи ждали, что Спаситель отвергнетъ законъ ужичества, но ожидать, что Онъ или допуститъ многомужіе, что было бы противно закону Моисееву, или же отвергнетъ воскресеніе мертвыхъ, они могли. Въ этомъ, нужно ду-

¹⁾ Olshausen. I, s. 314; Фарраръ: Жизнь Иисуса Христа, переводъ Лопухина, С.-Петербургъ, 1885 г., стр. 351; Христ. чт. 1890 г., I, стр. 285.

²⁾ Lange, s. 327; Гейки. Жизнь и Ученіе Христа, пер. Ойвейскаго, вып. IV, стр. 102.

мать, и крылась искусительность ихъ вопроса; они стремились унижить авторитетъ Христа въ народѣ и, предлагая свой вопросъ, заранее были увѣрены въ своемъ торжествѣ.

Раввины, представлявшіе жизнь людей послѣ воскресенія въ самыхъ грубыхъ и чувственныхъ чертахъ и утверждавшіе, что они воскреснутъ не только съ своими прежними тѣлами, но и съ своими тѣлесными страстями, что они будутъ есть, пить, брать женъ и даже обладать всѣми тѣлесными недостатками и пороками ¹⁾, на предположенный саддукеями случай отвѣтили бы смѣло и рѣшительно, что въ будущей жизни жена, бывшая до своей смерти за семью мужами, будетъ принадлежать первому мужу. „Женщина имѣвшая двухъ мужей въ настоящемъ мірѣ, въ будущемъ мірѣ будетъ принадлежать первому мужу“, — говорится въ раввинской книгѣ Сохаръ ²⁾ Но Господь не могъ дать Своимъ совопросникамъ отвѣта въ раввинскомъ смыслѣ, потому что Онъ не только не раскрывалъ сущности саддукейскаго заблужденія и не доказывалъ дѣйствительности воскресенія мертвыхъ, а даже не выяснялъ правъ другихъ мужей, которые были такими же законными мужьями, какъ и первый. Надлежало подорвать коварный и хитроумный софизмъ саддукеевъ въ самомъ его корнѣ, разоблачить ихъ заблужденіе въ его существѣ и основѣ. Господь такъ именно и поступаетъ. Онъ, по словамъ Бенгеля, раскрываетъ сперва ихъ основное заблужденіе (πρώτον ψεύδος), опровергаетъ аргументъ, противоположный истинѣ, а потомъ утверждаетъ самую истину ³⁾ или, по словамъ св. Златоуста, „прежде всего устраняетъ причину болѣзни, а потомъ врачуетъ и самую болѣзнь“ ⁴⁾. Такъ какъ, предлагая свой вопросъ Господу, саддукеи утверждались на томъ, что, во-первыхъ, въ св. Писаніи нѣтъ ученія о воскресеніи мертвыхъ и что, во 2-хъ, жизнь людей по воскресеніи будетъ такая же чувственная, какою она была до смерти ихъ и

¹⁾ Eisenmerger: Entdecktes Judentum, Königsberg, 1711 г., т. II, стр. 935 и 949.

²⁾ Mulier illa, quae duobus nupsit in hoc mundo, priori restituitur in mundo futuro. Цит. у Meier—а, s. 452 и у Lange, s. 327.

³⁾ Gnomon N. Testam., Tubingae, 1759 г., pag. 140.

⁴⁾ Τὸ ἀίτιον θεραπεύει, εἴτα καὶ τὸ σὺμπτωμα. Ерμην. εἰς τὸ катὰ Матθ. Εὐαγγ., стр. 773.

ничѣмъ не будетъ отличаться отъ послѣдней, то ложность этихъ основаній и раскрываетъ Иисусъ Христосъ. Онъ сказалъ въ отвѣтъ саддукеямъ: *заблуждаетесь, не зная Писаній, ни силы Божіей* (Мѡ. 22, 29; Мр. 12, 24).

Причиною отрицанія саддукеями воскресенія мертвыхъ было ихъ заблужденіе, основывавшееся на незнаніи ими св. Писанія и могущества (τῆν δύναμιν) Божія; незнаніе того и другаго было матерью всѣхъ ихъ ложныхъ сужденій о воскресеніи мертвыхъ и взглядовъ на него ¹⁾.

Выраженіе *не зная Писаній* (εἰδότες τὰς γραφὰς) указываетъ не на незнаніе саддукеями историческаго смысла Св. Писанія, который былъ, несомнѣнно, имъ извѣстенъ и на который они собственно и опирались, отвергая воскресеніе мертвыхъ, а обозначаетъ непониманіе ими духовнаго смысла Св. Писанія. Не имѣя вѣдѣнія Бога, они не могли уразумѣть и духовнаго смысла Его Божественныхъ Писаній и останавливались только на внѣшней ихъ сторонѣ, на ихъ буквѣ ²⁾. Это были люди, *отдѣлившіе себя отъ единства вѣры, душевные, не имѣющіе духа* (Іуд. ст. 19), а какъ таковые, они не принимали того, что отъ Духа Божія, потому что почитали это безуміемъ; и не могли разумѣть, потому что о семъ надобно судить духовно (1 Кор. 2, 14). Бенгель въ объясненіе εἰδότες τὰς γραφὰς говоритъ: „Саддукеи Моисея не понимали, а пророковъ, разъяснявшихъ Моисея, не принимали“ ³⁾. Подъ τὰς γραφὰς разумѣется совокупность всѣхъ вообще ветхозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія (2 Тим. 3, 15; Римл. 1, 2; 2 Петр. 1, 20) ⁴⁾.

Незнаніе *силы Божіей*, т. е. Божія всемогущества, было для саддукеевъ источникомъ отрицанія воскресенія мертвыхъ, равносильнымъ незнанію Св. Писанія ⁵⁾. Апостолъ Павелъ причину невѣрія Коринѳянь въ воскресеніе мертвыхъ видѣлъ именно

1) Бенгель говоритъ: Duplex haec ignorantia mater est errarum fere omnium. Resurrectio mortuorum nititur virtute Dei: et fides resurrectionis nititur scripturis. Gnomon, pag. 140.

2) Olshausen, I, s. 816.

3) Gnomon, pag. 140.

4) Keil: Commentar, s. 436.

5) Ignorare Deum ejusque virtutes, caput est erroris,—говоритъ Бенгель. Gnomon, pag. 140.

въ томъ, что они не знали Бога (1 Кор. 15, 34). Въ данномъ случаѣ Господь упрекалъ саддукеевъ, конечно, въ незнаніи или непризнаніи не вообще всемогущества Божія, ибо они не отрицали этого свойства Бога, а въ непризнаніи его только въ отношеніи къ воскресенію мертвыхъ, въ невѣріи ихъ въ то, что Богъ имѣетъ власть надъ смертію и силу воскресить мертвыхъ ¹⁾

Если бы саддукеи понимали смыслъ ветхозавѣтныхъ Писаній, то знали бы, что въ нихъ содержатся ясныя свидѣтельства о воскресеніи мертвыхъ, а если бы они вѣровали въ Его могущество и понимали, въ чемъ оно должно проявиться при воскресеніи мертвыхъ, то вѣровали бы и въ самое воскресеніе. То и другое Спаситель далѣе и доказываетъ, предпосылая при этомъ второе свое положеніе первому.

Неразумніе саддукеями силы Божіей обнаруживалось въ томъ, что они, по своему ограниченному разуму, представляли загробную жизнь только возстановленіемъ и продолженіемъ жизни земной, со всѣми ея плотскими наклонностями и страстями, но не возносились до мысли о возможности силою Божественнаго могущества создать изъ истлѣвшаго чувственнаго тѣла новое прославленное и преображенное тѣло, которому будутъ чужды всѣ плотскія вожделѣнія и на которое не могутъ простираться чувственно-мірскія условія брачной жизни. При допущеніи воскресенія мертвыхъ въ такомъ именно видѣ само сабой рушилось мнимое недоумѣніе саддукеевъ и терялъ всякую силу вымышленный ими и, повидимому, отрицавшій воскресеніе мертвыхъ, примѣръ. Раскрывая все это, Іисусъ Христосъ говоритъ: *Въ воскресеніи ни женятся, ни выходятъ замужъ; но пребываютъ, какъ Ангелы Божіи на небесахъ* (Мѡ. 22, 30; Мр. 12, 25), или, по сказанію св. Луки: *чада въка сего женятся, и выходятъ замужъ; а сподобившіеся достигнуть того въка и воскресенія изъ мертвыхъ ни женятся, ни замужъ не выходятъ. И умереть уже не могутъ; ибо они равны Ангеламъ, и суть сыны Божіи, будучи сынами воскресенія.* (Лк. 20, 34—36).

Въ воскресеніи (ἐν τῇ ἀναστάσει) одни изъ толковниковъ пе-

¹⁾ Olshausen, s. 815.

рефразируютъ въ выраженіе *при воскресеніи* и говорятъ, что оно обозначаетъ начальный только моментъ новой жизни по воскресеніи, ¹⁾ а другіе передаютъ выраженіемъ *въ жизни воскресенія* или *послѣ воскресенія* ²⁾, утверждая, что ἐν τῇ ἀναστάσει указываетъ не только начальный моментъ жизни по воскресеніи, но и послѣдующее ея состояніе, какъ и ἐν τῇ κατ' ἡγευσίᾳ, встрѣчающееся въ евангеліи Матѳея (см. 19, 28) ³⁾. Последнее мнѣніе вѣрнѣе, и Мальдонатъ вполне основательно разсуждаетъ, говоря: „*Въ воскресеніи*, т. е. послѣ воскресенія. Это есть гебраизмъ, какъ и въ псалмѣ: *когда возвращалъ Господь плѣны Сіона* (пс. 125, 1), т. е., когда возвратилъ. Воскресеніе обозначаетъ время, которое послѣдуетъ послѣ воскресенія“ ⁴⁾.

Ни женятся (οὐτε γαμοῦσιν), т. е. мужчины не вступаютъ въ брачное сожитіе съ женщинами; *ни выходятъ замужъ* (οὐτε ἐγαμίζονται), т. е. женщины не выдаются въ замужество за мужчинъ. По іудейскому обычаю женщины выдавались въ замужество старшимъ въ родѣ; этотъ способъ устроенія ихъ брачной жизни, такъ сказать, привода ихъ къ браку и обозначаетъ οὐτε ἐγαμίζονται. Глаголь γαμέω имѣетъ значеніе и *жениться* и *выдавать замужъ* ⁵⁾, но ἐγαμίζω собственно значитъ *выдавать въ замужество*, а ἐγαμίζομαι — *выходить замужъ* ⁶⁾.

Утвержденіемъ, что въ жизни по воскресеніи ни женятся, ни выходятъ замужъ, Господь ясно отвѣтилъ на вопросъ саддукеевъ, чью будетъ женою послѣ воскресенія женщина, бывшая будто бы до своей смерти за семью мужами: она не будетъ ни чьей женою, потому что тогда совсѣмъ не будетъ брачнаго союза и брачной жизни. Брачной же жизни не будетъ потому, что послѣ воскресенія люди *будутъ пребывать какъ Ангелы Божіа на небесахъ*. Жизнь ангеловъ Божіихъ есть жизнь духовная, чуждая всякихъ похотей и страстей и потому исключающая плотскія условія земной жизни, а слѣдовательно

¹⁾ Meyer, s. 451.

²⁾ Fritzsche: Comment. Evang. Matthaei, 1826 г.; Михаилъ: Толков. Еванг. Матѳ., Москва, 1870 г., стр. 412; Lange, s. 327.

³⁾ Lagne, ibid.

⁴⁾ Comment. in quatuor evang., ed. Mussiponti 1596 г. I, pag. 462.

⁵⁾ Maldonat, ibid.

⁶⁾ Meyer, s. 452; Olshausen, I. s. 816.

и брачное состояніе. Такова же по своимъ свойствамъ будетъ и жизнь воскресшихъ людей и вслѣдствіе того имъ также будетъ чуждо брачное состояніе, какъ и ангеламъ. По сказанію св. Луки, Господь указалъ ту причину отсутствія брачныхъ связей между имѣющими воскреснуть, что они *не могутъ умереть*, а какъ существа, равныя ангеламъ, и какъ сыны Божіи, будучи сынами воскресенія ¹⁾, будутъ жить вѣчно, почему для нихъ не нуженъ будетъ бракъ необходимый только, какъ средство продолженія человѣческаго рода, для чадъ вѣка сего. Спаситель ясно, такимъ образомъ, показалъ саддукеямъ, что бракъ установленъ только для временной жизни людей и по причинѣ ихъ смертности,—именно для размноженія и продолженія человѣческаго рода; но какъ скоро прекратится смерть, излишенъ будетъ и бракъ, какъ средство къ размноженію и сохраненію человѣческаго рода. „У Луки, говоритъ Евф. Зигабенъ, еще присоединилъ (т. е. Христосъ) *ни умерети бы ктому могутъ*, показывая, что бракъ существуетъ по причинѣ смерти, чтобы вмѣсто умершихъ родились другіе,—а гдѣ нѣтъ смерти, тамъ нѣтъ и брака“ ²⁾.

Въ подлинномъ текстѣ евангелія Маттея *пребываютъ, какъ ангелы Божіи на небесахъ*, передается такъ: *ὡς ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἐν οὐρανῷ εἰσὶ*. Толковники разногласятъ между собою въ опредѣленіи того, куда должно быть отнесено *ἐν οὐρανῷ*—къ *ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ* или къ *εἰσὶ*, подлежащимъ котораго подразумѣваются люди ³⁾, имѣющіе воскреснуть. Одни *ἐν οὐρανῷ* относятъ къ *ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ* и всему указанному выраженію придаютъ смыслъ простаго сравненія состоянія людей по воскресеніи съ состояніемъ ангеловъ,—Господь говорятъ, хотѣлъ сказать, что жизнь воскресшихъ будетъ подобна жизни ангеловъ, которые пребываютъ на небѣ ⁴⁾, а другіе, основываясь на томъ, что предъ *ἄγγελοι* нѣтъ члена *οἱ* и *εἰσὶ* стоитъ въ концѣ и что прибавленіе *ἐν οὐρανῷ* было бы излишне, такъ какъ пребыва-

¹⁾ По объясненію Ольсгаузена *ὡς ἄγγελοι γάρ εἰσι* и *υἱοὶ εἰσι τοῦ Θεοῦ* выраженія равнозначущія. Olshausen, I, s. 817.

²⁾ Толк. Еван. отъ Матѣ., стр. 331.

³⁾ *Viri et mulieres*,—говорятъ Бенгель. Gnomon. pag. 140.

⁴⁾ Meyer, s. 452; Schanz, s. 457.

ніе ангеловъ и безъ того предполагается на небѣ, относятъ ἐν οὐρανῷ къ εἰσὶ и придаютъ рѣчи Спасителя то значеніе, что жизнь людей, имѣющихъ по воскресеніи сдѣлаться равными ангеламъ, будетъ на небѣ—небесная и поэтому будетъ чужда потребностей и условій жизни чувственной ¹⁾). Мнѣніе-первыхъ представляется болѣе основательнымъ, во 1-хъ, потому, что жизнь воскресшихъ не предполагается на небѣ (Мѡ. 25, 31; 1 Кор. 15, 52; 2 Петр. 3, 13), а во 2-хъ, потому, что прямой смыслъ контекста рѣчи св. Матѣея не даетъ права видѣть въ ней ничего иного, кромѣ простаго уподобленія жизни воскресшихъ жизни ангеловъ. Словами Господа имѣющіе нѣкогда воскреснуть люди только уподобляются ангеламъ, а не отождествляются съ ними; они, какъ говоритъ Христосъ, будутъ только, какъ ангелы, а не станутъ самими ангелами. Что именно такъ нужно понимать рѣчь ев. Матѣея, на это ясно указываетъ параллельное мѣсто Евангелія Марка, гдѣ читается: *Ибо когда изъ мертвыхъ воскреснутъ, тогда не будутъ ни жениться, ни замужъ выходить, но будутъ, какъ ангелы на небесахъ. Но будутъ, какъ ангелы на небесахъ* въ подлинномъ текстѣ передается: ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι. οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Очевидно, что εἰσὶν должно быть относимо къ тѣмъ, которые *изъ мертвыхъ воскреснутъ* (ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς—въ подлинникѣ), а ἐν τοῖς οὐρανοῖς къ ἄγγελοι. Очевидно и то, что въ рѣчи Господа нужно видѣть только сравненіе жизни воскресшихъ съ жизнью ангеловъ, уподобленіе первой въ отношеніи къ послѣдней по ихъ характеру и свойствамъ. „Не сравниваетъ блаженныхъ съ ангелами во всѣхъ отношеніяхъ, но только въ томъ, о которомъ идетъ рѣчь,—что они не будутъ вступать въ супружество, потому что, какъ замѣчаетъ Іеронимъ, безъ сомнѣнія будутъ безсмертны“ ²⁾, говоритъ Мальдонатъ. Бенгель ὡς ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ объясняетъ такъ: „Тогда праведные будутъ такого же состоянія, какъ ангелы Божіи: безъ супружества, безъ естественной пищи, питья и т. п. Въ другомъ мѣстѣ соучастники будущаго вѣка называются подобными Богу. Здѣсь же, гдѣ идетъ

¹⁾ Keil: Commentar., s. 437.

²⁾ Commentar., pag. 462.

рѣчь о продолженіи рода, говорится, что они будутъ, какъ ангелы: ангелоподобное ихъ бытіе выставляется противъ невѣжественныхъ саддукеевъ¹⁾.

Оригенъ²⁾ и Василиій Великій³⁾, а также нѣкоторые изъ новыхъ толковниковъ⁴⁾ изъ словъ Іисуса Христа: *въ воскресеніи ни женятся, ни выходятъ замужъ, но пребываютъ, какъ ангелы Божіи на небесахъ* (Матѳ. 22, 30), заключаютъ, что воскресшія тѣла не будутъ имѣть половыхъ различій, но другіе отцы и учителя церкви, какъ, напр., Тертуллианъ⁵⁾, блаж. Іеронимъ⁶⁾ и Августинъ⁷⁾ вопреки этому настойчиво утверж-

¹⁾ Gnomon, pag. 140.

²⁾ Оригенъ говоритъ: Τοῦτου δὲ τοῦ ρήτος οἱ Σαδδουκαῖοι, ὡς τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως μὴ ἔχοντες, φαύλως ἀκούσαντες καὶ μηδὲν θεοῦ ἄξιον ἐνθυμηθέντες τὸν ἐκκείμενον νόμον ᾧ ὤθησαν ἀκολουθεῖν τῷ εἶναι ἀνάστασιν το καὶ τὸν ἄνδρα ἀνδρα παλιν ἐσεσθαι ἀναστάντα, ἄρρενα μόρια ἔχοντα καὶ τὴν γυναῖκα ἀναστήσεσθαι σῶμα γυναικεῖον περιχειμένῃν. Comment. in Matth., Delarue, Parisiis, 1790 г., tom. III, pag. 818.

³⁾ Въ воскресеніи нѣтъ ни мужскаго, ни женскаго пола, но есть какая-то единая и единообразная жизнь для благоугождающихъ своему Владыкѣ и для обитающихъ въ странѣ живыхъ. Твор. св. отцовъ, 1845 г., Москва, т. V, стр. 404.

⁴⁾ Напримѣръ, Гроцій. См. у Meyer—а, в. 451.

⁵⁾ Тертуллианъ доказываетъ, что всѣ люди воскреснутъ съ тѣми же самыми тѣлами, съ которыми на землѣ жили, и со всѣми прежними своими тѣлесными членами, хотя эти послѣдніе, сдѣлавшись духовными, перестанутъ совершать прежнія свои отпаденія. De resurrectione carnis, cap. 49 и 60 ср. Твор. Тертуллиана въ перев. Корнѣева, С.-Петербургъ, 1850 г., ч. 3 стр. 143 и 166.

⁶⁾ Si in resurrectione non nubet neque nubentur, resurgent ergo corpora, quae possunt nubere et nubi. Nemo quippe dicit de lapide et arbore et his rebus, quae non habent membra genitalia, quod non nubant, neque nubantur; sed de his, quae cum nubere, tamen alia ratione non nubent. (Commentar. in Opp. ed. 1686 г. pag. 54). Въ другомъ мѣстѣ блаж. Іеронимъ училъ, что воскресшія тѣла будутъ по своему строенію и виду тѣми же тѣлами, какими были положены въ гробахъ, т. е. будутъ съ плотію, костями, жилами, зубами, волосами и половыми отличіями. По слову Спасителя, они будутъ чужды только, подобно ангеламъ, брачнаго состоянія (Матѳ. 22, 30), но не половыхъ различій, вслѣдствіе которыхъ Іоаннъ будетъ Іоаннъ, а Марія—Марія. Epist. 61 ad Pammach. advers. ergores Ioann. Hieros. Paris. 1609 г. pag. 661; ср. въ русск. пер. Библіот. запад. отц. кн. VI, Кіевъ, 1880 г., стр. 336 и слѣд.

⁷⁾ Блаж. Августинъ слова Спасителя *въ воскресеніи ни женятся, ни выходятъ замужъ, но пребываютъ, какъ ангелы Божіи на небесахъ*. (Мѳ. 22, 30), изъясняетъ въ томъ смыслѣ, что если-бы Господь имѣлъ въ виду утвердить, что воскресніе не будутъ имѣть половъ, то въ отвѣтъ саддукеямъ Ему умѣстно было бы сказать: та, о которой вы меня спрашиваете, сама будетъ мужчиной, а не женщиной, однако не сказалъ этого. Господь отрицалъ въ воскресеніи браки, а не жен-

даютъ и доказываютъ, что Господь приведенными словами не исключалъ въ отношеніи къ воскресшимъ половыхъ разностей, а исключалъ только существованіе у нихъ половыхъ потребностей. По взгляду этихъ послѣднихъ учителей Церкви на сравненіе Господа имѣющихъ воскреснуть съ ангелами нужно смотрѣть только какъ на простое подтвержденіе предыдущаго, которое не должно претупать значенія *tertium comparationis*. Новѣйшіе толковники обыкновенно примыкаютъ къ послѣдней группѣ отцовъ и учителей церкви, т. е. не отрицающихъ въ воскресшихъ тѣлахъ половыхъ разностей ¹⁾. Истинность такого взгляда несомнѣнна и вполне подтверждается тѣмъ апостольскимъ ученіемъ, что воскресшія тѣла въ сущности будутъ сходны съ настоящими; различіе между ними будетъ состоять только въ томъ, что первые будутъ одухотворенными, прославленными и безсмертными (*σῶμα πνευματικόν* Кор. 15, 35—54, Фил. 3, 21). Отсутствіе брачной жизни между имѣющими воскреснуть Иисусъ Христосъ, несомнѣнно, утверждалъ не на томъ, что они, подобно ангеламъ, не будутъ имѣть полового различія, а на томъ, что они, какъ сказано выше и согласно съ повѣствованіемъ св. Луки, умереть не могутъ (*οὐτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δυναταί*. Лк. 20, 36).

Нѣкоторые раціоналисты изъ словъ Иисуса Христа, уподобляющихъ состояніе людей, имѣющихъ воскреснуть, съ состояніемъ ангеловъ, выводятъ то заключеніе, что ангелы не простые духи, но имѣютъ сверхъестественное и прославленное тѣло ²⁾. Такъ, напр., Мейеръ говоритъ: „Изъ объясняемаго нами мѣста, въ которомъ Иисусъ Христосъ касается ангелоподобнаго свойства будущихъ тѣлъ, ясно видно, что ангеловъ слѣдуетъ

щинъ, и отрицалъ въ то время, когда предложенный ему вопросъ легче всего было разрѣшить путемъ отрицанія женскаго пола, если бы Ему вѣдомо было, что его не будетъ; напротивъ, Онъ утверждалъ, что полъ этотъ будетъ, говоря: *ни желятъся*, что имѣть отношеніе къ мужчинамъ, *ни выходятъ заму́жъ*, что имѣть отношеніе къ женщинамъ. *De civit. Dei. lib. XXII, cap. 17.*

¹⁾ Meyer, s. 451; Keil, s. 437; Schanz, s. 456; Михаилъ: Толк. Еванг. Мат., стр. 412.

²⁾ Напр. Ганъ, Куртцъ и Каянъ. Цит. у Meyer—а s. 452.

представлять не просто духами, но съ одухотворенными тѣлами. Такое предположеніе необходимо вытекаетъ изъ словъ Христа. Слава (δόξα) ангеловъ касается въ сущности ихъ тѣла“ ¹⁾. Это мнѣніе рacionales не подтверждается ни подлежащимъ объясненію изреченіемъ Господа, ни другими мѣстами св. Писанія. Правда, словами: *въ воскресеніи ни женятся, ни выходятъ замужъ; но пребываютъ какъ ангелы Божіи на небесахъ* (Матѳ. 22, 30) прямо не отрицается у ангеловъ тѣлесность въ ея высшемъ или прославленномъ состояніи, но вмѣстѣ съ тѣмъ она прямо и необходимо и не предполагается, какъ думаютъ рacionales, основываясь на сдѣланномъ здѣсь уподобленіи ангеламъ воскресшихъ людей, которые воскреснутъ съ духовными прославленными тѣлами. Выше нами уже замѣчено, что въ изреченіи Спасителя нужно видѣть только уподобленіе, а не отождествленіе. Въ другихъ мѣстахъ св. Писанія ангелы называются *невидимыми* (Кол. 1, 16) и прямо *духами* (πνεύματα) (Евр. 1, 14), изъ чего слѣдуетъ то несомнѣнное заключеніе, что они суть чистые или безплотные духи, которые не имѣютъ тѣлесности ни въ какомъ смыслѣ,—ни въ грубомъ видѣ, въ какомъ она находится въ нынѣшнихъ земныхъ человѣческихъ тѣлахъ, ни въ видѣ одухотворенномъ и прославленномъ, какой она получитъ по воскресеніи этихъ тѣлъ. Въ подтвержденіе своего мнѣнія Мейеръ ссылается на слова ап. Павла: *есть тѣла небесныя, и тѣла земныя: но иная слава небесныхъ, иная земныхъ* (1 Кор. 15, 40), но подъ небесными тѣлами здѣсь разумѣются не тѣла ангеловъ, а тѣла праведныхъ людей по воскресеніи, подъ тѣлами же земныхъ—тѣла грѣшниковъ. Апостолъ въ данномъ мѣстѣ указываетъ на то различіе, какое будутъ имѣть по своей духовно-нравственной качественности тѣ и другія тѣла.

Показавъ саддукеямъ, что воскресеніе мертвыхъ будетъ не такимъ, каковымъ его мыслили раввины и саддукеи, что мертвые воскреснутъ не съ прежними тѣлами и тѣмъ самымъ рѣшивъ возраженіе ихъ совершенно неожиданнымъ для нихъ об-

¹⁾ Meyer, s. 452.

разомъ, Иисусъ Христосъ доказываетъ, что и въ Св. Писаніи есть прямое указаніе на то, что воскресеніе мертвыхъ дѣйствительно будетъ. *А о воскресеніи мертвыхъ, говоритъ Онъ, не читали ли вы реченнаго вамъ Богомъ: Я Богъ Авраама, и Богъ Исаака, и Богъ Иакова? Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ* (Мѡ. 22, 31—32; Мр. 12, 26—27; Лк. 20, 37—38).

Приведенныя Спасителемъ слова взяты изъ книги Исходъ (3, 6) и свободно изложены евангелистами по переводу LXX. Они были изречены Богомъ Моисею на горѣ Хоривѣ изъ терноваго куста, горѣвшаго и не сгоравшаго, о чемъ св. Матѣей умалчиваетъ, а свв. Маркъ и Лука упоминаютъ. У св. Марка читается: *А о мертвыхъ, что они воскреснутъ, развѣ не читали вы въ книгѣ Моисея, какъ Богъ прикупилъ* (терновомъ кустѣ—τῆς ῥάβου) *сказалъ ему* (12, 26); св. же Лука говорить: *А что мертвые воскреснутъ, и Моисей показалъ при купинѣ, когда называлъ Господа Богомъ Авраама, и Богомъ Исаака, и Богомъ Иакова* (20, 37), т. е. Моисей, какъ писатель книги Исходъ.

Въ чемъ заключалась сила приведеннаго Иисусомъ Христомъ изреченія Бога Моисею и какъ изъ него слѣдовала несомнѣнность и непреложность истины воскресенія мертвыхъ, ясный отвѣтъ на это мы находимъ у св. Отцевъ и учителей церкви. Согласно съ ихъ толкованіемъ смыслъ указаннаго изреченія можно выразить такъ: Иегова называлъ себя Богомъ Авраама, Исаака и Иакова въ то время, когда они уже были мертвы; но Иегова не можетъ быть Богомъ лицъ, несуществующихъ и совершенно уничтожившихся. Слѣдовательно патріархи, хотя и умерли тѣлесно, должны были находиться въ живыхъ,—жить въ духовномъ состояніи и ожидать воскресенія. Такимъ образомъ, всѣ умершіе тѣлесно для Бога живутъ духовно (*ибо у него всѣ живы*—πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσι—говоритъ св. Лука—20, 38); если же такъ, то Ему легко воскресить ихъ въ будущемъ. Такъ, св. Іоаннъ Златоустъ въ объясненіе отвѣта Господа саддукеямъ о воскресеніи мертвыхъ говоритъ: „Богъ не есть Богъ не сущихъ, совершенно уничтожившихся и не могущихъ воскреснуть; ибо не сказалъ Я былъ, но Я есмь (Богъ)

сущихъ и живыхъ“ ¹⁾, или у блаженнаго Теофилакта мы читаемъ: „Богъ не есть Богъ не существующихъ, но Богъ существующихъ и продолжающихъ бытіе: Онъ не сказалъ — Азъ бѣхъ, но есть: ибо хотя они и умерли, однако продолжаютъ жить въ надеждѣ воскресенія“ ²⁾. Такой же смыслъ изъясняемымъ словамъ Господа Іеговы придаютъ Оригенъ ³⁾, блаженный Іеронимъ ⁴⁾ и Евф. Зигабенъ; первый, впрочемъ выводитъ изъ нихъ заключеніе только вообще о продолженіи жизни за гробомъ, не переходя къ заключенію о воскресеніи мертвыхъ, между тѣмъ какъ послѣдніе даютъ мѣсто и этому заключенію.

Новые толковники разнo понимаютъ и изъясняютъ приведенное Христомъ изреченіе Іеговы въ доказательство несомнѣнности воскресенія мертвыхъ ⁵⁾. Одни изъ нихъ силу доказательности полагаютъ, какъ и св. отцы и учителя церкви, въ томъ, что Іегова говоритъ о Себѣ: *Я есмь* (εἰμι), а не *Я былъ* (ἦμην), а другіе въ томъ, что Онъ называетъ Себя Богомъ *живыхъ*, а не *мертвыхъ*, при чемъ тѣ и другіе въ своихъ толкованіяхъ разнятся въ отношеніи другъ къ другу нѣкоторымъ своеобразіемъ. Такъ, напр., Еразмъ Роттердамскій и Мальдонатъ принимаютъ толкованіе св. отцовъ и учителей церкви, но между тѣмъ какъ первый раздѣляетъ его всецѣло, второй его видоизмѣняетъ. „Если бы всѣ они (Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ) уничтожились со смертію тѣла, то не сказалъ бы (Богъ), что Онъ *есть* Богъ ихъ, но *былъ*. Если же Онъ *есть* Богъ ихъ, то, слѣдовательно, души ихъ живутъ; живутъ и они сами въ надеждѣ будущаго воскресенія. Богъ *есть* жизнь,—не *есть* Богъ мертвыхъ, которые уничтожились, но *живыхъ*“ ⁶⁾. Такъ говоритъ Еразмъ; Мальдонатъ же разсуждаетъ: „Нѣтъ сомнѣнія, сила доказательности заключается въ томъ, что Богъ не ска-

¹⁾ Ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Ματθ. Εὐαγγ., стр. 774.

²⁾ Толк. на еванг. Матѣ., стр. 373.

³⁾ Цит. у Schanz—а, s. 458, примѣч. 1.

⁴⁾ Толк. еванг. отъ Матѣ., стр. 332.

⁵⁾ Уже Мальдонатъ говорилъ о разнообразіи толкованій этого изреченія. См. Commen. pag. 463.

⁶⁾ Paraphras. Nov. Testam., Hannover. 1668 г. pag. 205.

залъ: *Я былъ* (ego fui, aut ego eram), но: *Я есмь Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Иакова*; но думаю, что смыслъ этого изреченія такой: Я есмь тотъ, который заключилъ союзъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Иаковомъ о сохраненіи потомства ихъ и хочу сохранить этотъ союзъ, потому что они живы и ежедневно обращаются ко мнѣ съ мольбами объ избавленіи сыновъ ихъ отъ рабства Египтянъ“ ¹⁾. Толковники второй группы изъ того, что Богъ называетъ Себя Богомъ отцевъ не *мертвыхъ*, т. е. совершенно уничтожившихся, но *живыхъ*, обыкновенно заключаютъ о продолженіи бытія ихъ за гробомъ и объ опредѣленіи ихъ на воскресеніе ²⁾, но Лянге, въ сущности сходясь съ ними, излагаетъ свои доводы нѣсколько иначе. Такъ, онъ въ изъясненіе словъ Іеговы говоритъ: „Смыслъ доказательства лежитъ въ томъ, что Богъ является въ данномъ мѣстѣ, какъ личный Богъ, имѣющій личное отношеніе къ Аврааму, Исааку, и Иакову. Эта мысль выражается такъ: *Богъ—живущій, Богъ живаго* (propositio major). Онъ называется вмѣстѣ съ тѣмъ Богомъ Авраама, Исаака и Иакова (minor). Слѣдовательно, Авраамъ, Исаакъ и Иаковъ не могли совершенно умереть, но, какъ таковые, для которыхъ Богъ *есть* Богъ, должны продолжать жизнь. Идея личности есть корень всего доказательства безсмертія и воскресенія мертвыхъ“ ³⁾. Вообще же нужно сказать, что простое и ясное толкованіе св. отцевъ и учителей церкви превосходитъ всѣ разнообразныя толкованія новыхъ экзегетовъ.

Въ св. Писаніи есть мѣста, съ большею ясностію доказывающія истину будущаго воскресенія мертвыхъ (Ис. 26, 19; Іез. 37, 3 и слѣд.; Дан. 12, 2), чѣмъ приведенныя Спасителемъ; и толковники задаются вопросомъ, почему Господь не указалъ саддукеямъ этихъ мѣстъ, а предпочелъ имъ менѣе доказательное. По замѣчанію Мальдоната еще въ его время многіе останавливались на этомъ вопросѣ ⁴⁾. Рѣшается онъ экзе-

¹⁾ Comment., pag. 463.

²⁾ Meyer., s. 453; Keil, s. 437; Schanz, s. 458.

³⁾ Lange, s. 328; ср. Menasse: Isr. de Resurr. 1, 10, 6.

⁴⁾ Comment., pag. 463.

гетами различно. Нѣкоторые писатели высказывали мысль, что саддукеи не безусловно отрицали воскресеніе мертвыхъ, а только утверждали, что воскресенія нельзя доказать на основаніи закона, а потому и Спаситель взялъ свое доказательство изъ пятокнижія ¹⁾. Но такое мнѣніе не оправдывается контекстомъ евангельской рѣчи: евангелисты вообще говорятъ объ отрицаніи саддукеями воскресенія мертвыхъ. Тертуллианъ ²⁾, Оригенъ ³⁾ и блаж. Иеронимъ ⁴⁾, а послѣдую имъ и нѣкоторые изъ новыхъ толковниковъ ⁵⁾ изъ того, что Спаситель привелъ доказательство воскресенія изъ закона, заключаютъ, что саддукеи принимали только пятокнижіе Моисея, отвергая прочія ветхозавѣтныя книги ⁶⁾, но другіе толковники считаютъ такое заключеніе неосновательнымъ, не вытекающимъ изъ той послылки, изъ которой оно выводится. По ихъ мнѣнію, Господь опровергаетъ саддукеевъ доказательствомъ изъ закона только потому, что и они въ своемъ отрицаніи воскресенія ссылались на законъ; Онъ отражаетъ ихъ собственнымъ ихъ оружіемъ ⁷⁾. Это послѣднее мнѣніе, безъ сомнѣнія, вполне справедливо и нужно признать полную силу за словами св. Златоуста: „и опять заставляетъ (Христосъ) ихъ (саддукеевъ) замолчать словами Моисея, такъ какъ и они ссылались на Моисея“ ⁸⁾; но, повидимому, нельзя не признать того, что если саддукеи совершенно и не отвергали книгъ св. Писанія, не входившихъ въ составъ пятокнижія Моисея, то во всякомъ случаѣ не при-

¹⁾ Фарраръ: Жизнь І. Христа, примѣч. 1140.

²⁾ De praescrip., haer., cap. 45.

³⁾ Tract. in Matth. 21.

⁴⁾ Hi quinque tantum libros Mosi recipiebant, Prophetarum vaticinia respicientes. Comment., pag. 55.

⁵⁾ Maldonat, pag. 464; Olshausen, I, 5, 819; Lange, s. 327; такого же мнѣнія Лютеръ, Паулюсъ, Ебхардъ и друг.

⁶⁾ „Онъ, говоритъ Мальдонать, въ этомъ отношеніи уподоблялся Кальвинистамъ, не признававшимъ тѣхъ книгъ, въ которыхъ обличается ихъ ересь“. Comment., pag. 464.

⁷⁾ Viner: Real-Wolt. II, s. 353; Meyer, s. 452; Schanz, s. 457. Keil: Comment., s. 438 u Einl. in's Alt. Test., s. 215.

⁸⁾ Καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ Μωσέως ἐπιστομίζει αὐτοὺς, ἐπεὶ δὲ καχεῖνοι Μωσέα προεβίλοντο. Ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Ματθ. Ἐванγ., стр. 774.

давали имъ равнаго съ закономъ значенія. За несомнѣнное, по крайней мѣрѣ, нужно признать, что нѣкоторые іудейскія секты придавали пророкамъ и другимъ книгамъ не—Моисеевымъ меньше значенія, чѣмъ закону ¹⁾. Если же придать полную силу свидѣтельству Іосифа Флавія, то и вообще можно утверждать, что саддукеи признавали только книги Моисея, прочія же отвергали. Іосифъ замѣчаетъ, что саддукеи отвергали правила жизни, введенныя въ народъ фарисеями и основанныя на преданіяхъ, а на не—Моисеевыхъ законахъ, и говорили, что нужно почитать правилами жизни только то, что находится въ писаніи ²⁾. Очевидно, здѣсь понятія писаніе и законы Моисея отождествляются. Въ другомъ мѣстѣ іудейскій историкъ прямо говоритъ о саддукеяхъ, что они не хотятъ ничего соблюдать, кромѣ одного закона ³⁾. Правда, въ одномъ мѣстѣ ⁴⁾ Іосифъ замѣчаетъ, что у іудеевъ всѣ 22 книги, безъ исключенія, считаются за божественныя, но тамъ онъ имѣетъ въ виду вообще іудеевъ, а не саддукеевъ ⁵⁾.

Саддукеи словамъ Іеговы, обращеннымъ къ Моисею, не придавали того смысла, какой они имѣли, не видѣли въ нихъ указанія на воскресеніе мертвыхъ, въ чемъ и обнаружилось назнаніе ими св. Писанія, непониманіе ими его. Теперь Господь, доказавъ имъ, что они дѣйствительно не знаютъ силы Божіей и Писаній, скажемъ словами Еразма Роттердамскаго, „научилъ ихъ, что воскресеніе мертвыхъ дѣйствительно будетъ, но не такимъ, какимъ они представляли его, когда предлагали нелѣпый вопросъ о семи братьяхъ“ ⁶⁾.

Услышавъ мудрое и неожиданное рѣшеніе Христомъ вопроса, народъ, по замѣчанію Евф. Зигабена, „простой и неиспорченный“ ⁷⁾, дивился ученію Его (Мѡ. 22, 23); нѣкоторые же изъ

1) Gfrörer: Das Jahrhundert d. Heils. Stuttgart, 1838 г., I, s. 263.

2) Antiqu., 13, 10, 6.

3) Ibid., 18, 1, 4.

4) Contr. Apion. 1, 8.

5) См. Lange, s. 327.

6) Paraphras. N. Test., pag. 205.

7) Толков. Еван. Мате., стр. 332.

благomyслящихъ фарисеевъ, вѣроятно, довольные посрамленіемъ своихъ враговъ—саддукеевъ, выразили по поводу отвѣта Спасителя свое одобреніе, сказавъ: *Учитель! Ты хорошо сказалъ* (Лк. 20, 39). Фарисеи признавали воскресеніе мертвыхъ, но въ словахъ Іеговы: *Я есмь Богъ Авраама, Исаака и Іакова* также, какъ и саддукеи, не находили доказательства его дѣйствительности ¹⁾.

Ив. Перовъ.

¹⁾ Раввинъ Сямеонъ бенъ Елеазаръ опровергалъ Самарянскихъ книжниковъ (scribos), говорившихъ, что изъ закона нельзя доказать воскресенія мертвыхъ, на основаніи 15 гл. 31 ст. книги числъ. Онъ говорилъ имъ: „Какъ вы говорите, что о воскресеніи мертвыхъ не говорится въ законѣ, когда онъ говоритъ: *истребится душа та* (нарушителя заповѣдей Господнихъ); *грѣхъ ея на ней*. *Истребится*, конечно, въ этомъ мірѣ. *Грѣхъ ея на ней*: когда? не въ будущемъ ли мірѣ? Lightfoot, *Horae Hebr. et talmud.*, Contabrigiae, 1638 г. th. II, pag. 242.

DISCIPLINA ARCANА

ВЪ ДРЕВНЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ *).

I.

Христіанство явилось въ міръ такою религіею, теорическое и нравственно-практическое ученіе которой неизмѣримо превосходило глубиною своихъ положеній и чистотою своихъ требованій всѣ религіозно-философскія системы, какія существовали въ человѣчествѣ до его времени. Воплотившійся Сынъ Божій открылъ Своимъ послѣдователямъ такія высокія тайны, которыя были недоступны доселѣ разумѣнію даже высшихъ безплотныхъ духовъ (1 Пет. 1, 12), сообщилъ имъ такое глубокое вѣдѣніе истинъ, касающихся Бога и Его отношенія къ міру, какихъ не могла выработать естественная человѣческая мысль и какія должны были усвоиться ею на вѣру въ ихъ божественное происхожденіе и безусловную истинность. Съ другой стороны, Самъ положивъ основаніе Своей церкви, Онъ указалъ ей высокое предназначеніе—быть свѣтомъ для грѣшнаго міра въ области нравственной дѣятельности; сдѣлалъ ее солію, которой долженъ былъ осолиться весь міръ для сохра-

*) Вопросъ о disciplina arcana (что можно перевести: тайныя наставленія и священнодѣйствія христіанскія) поставленъ въ иностранной богословской литературѣ довольно давно и разрабатывается въ ней по настоящее время съ весьма различныхъ точекъ зрѣнія. Что же касается отечественныхъ церковно-историческихъ и археологическихъ трудовъ, то въ нихъ доселѣ не удѣлялось ему почти никакого вниманія. Восполнить, хотя отчасти, этотъ пробѣлъ и составляетъ цѣль предлагаемой статьи.

ненія своей нравственной чистоты; далъ ей значеніе закваски, дѣйствіе которой должно было обнаружиться въ возвышеніи падшаго человѣка до той степени внутренняго совершенства, какая необходима для Его послѣдователей. Полный переворотъ долженъ былъ, такимъ образомъ, послѣдовать въ религіозномъ міросозерцаніи и въ нравственной жизни и дѣятельности до-христіанскаго человѣчества. Понятно, что такая коренная перемѣна не могла послѣдовать внезапно. Воспитанный въ совершенно другихъ началахъ человѣкъ—язычникъ, или даже іудей, не могъ безъ долгихъ колебаній, безъ испытующаго сомнѣнія и недовѣрія отнестись къ новому, провозглашенному Господомъ ученію. Мало того, находясь подъ вліяніемъ враждебнаго Христу „князя міра сего“, иногда до фанатизма преданный своей собственной религіи, онъ далеко не всегда могъ спокойно и безпристрастно отнестись къ испровергавшей всѣ его прежнія убѣжденія христіанской истинѣ, далеко не всегда былъ способенъ возвыситься до спокойнаго сравненія ея со своими собственными вѣрованіями, а напротивъ очень часто долженъ былъ относиться къ ней и ея послѣдователямъ съ крайней враждой и непримиримой ненавистью.

Ясно, что въ виду такого положенія, въ какое должно было съ самаго начала стать христіанство по отношенію къ окружающему его міру, проповѣдникамъ Евангелія невозможно было безъ пѣкоторой предварительной подготовки своихъ слушателей возвѣщать имъ всѣ истины Христова ученія,—истины, которыя для іудеевъ казались соблазномъ, а для образованныхъ еллиновъ чистымъ безуміемъ. Для успѣха евангельской проповѣди было дѣломъ настоятельной необходимости *постепенно* раскрывать возвышенное ученіе Господа—начиная съ предметовъ болѣе легкихъ и доступныхъ для пониманія, переходя къ болѣе труднымъ и заканчивая высочайшими истинами христіанскаго умозрѣнія. Только „вамъ, говорилъ еще Самъ Божественный Основатель христіанства Своимъ ближайшимъ ученикамъ, дано знать тайны царствія Божія“—„дано знать во всей ихъ неприкровенной ясности—„а тѣмъ внѣшнимъ все бываетъ въ притчахъ“ (Мрк. 4, 11). Приточный образъ ученія, возвышая отъ аналогій внѣшней природы и человѣческой жиз-

ни къ уразумѣнію истинъ Богооткровеннаго ученія, былъ, такимъ образомъ, неизбѣжнымъ средствомъ при проповѣданіи христіанства людямъ впервые о немъ слышавшимъ, былъ необходимою переходною ступенію къ полному и свободному изученію его истинъ.

Тѣмъ болѣе онъ являлся необходимымъ и тѣмъ очевиднѣе, съ другой стороны, становилась нужда въ осторожномъ и благоразумномъ способѣ дѣйствій въ дѣлѣ проповѣди Христова ученія, что послѣднее оказывалось для многихъ „камнемъ преткновенія и соблазна“, возбуждавшимъ злобу и ненависть въ нихъ противъ него самого и его провозвѣстниковъ. „Не давай-те, говорилъ опять Господь апостоламъ, святыни псамъ и не бросайте жемчуга вашего предъ свиньями, чтобъ онѣ не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали васъ“ (Матѣ. 7, 6).

Наученіе и примѣръ Спасителя должны были стать и дѣйствительно стали общеобязательною заповѣдью, исполненіе которой составило важнѣйшую задачу церкви, пока она находилась въ тѣхъ же самыхъ обстоятельствахъ, какими было вызвано и это наученіе и этотъ образъ дѣйствій Іисуса Христа. Постепенное раскрытіе Христова ученія всѣмъ желающимъ принять его легло въ основу возникшаго въ позднѣйшее время правильнаго, педагогически устроеннаго оглашенія (катехуменатъ); благоразумная сдержанность при сообщеніи истинъ христіанской вѣры людямъ, далекимъ отъ нея по своимъ убѣжденіямъ и по своему образу жизни, послужила почвою, на которой развилась и окрѣпла въ практикѣ послѣдующаго времени такъ называемая *disciplina arcani* (тайная практика). Оба явленія, слѣдовательно, имѣютъ свою общую причину одну и ту же мудрую педагогику древней христіанской церкви, требовавшую, съ одной стороны, предварительнаго приготовленія къ воспріятію высокихъ христіанскихъ истинъ отъ лицъ, желавшихъ послѣдовать Христу и исключавшую, съ другой стороны, самую возможность сообщенія этихъ истинъ врагамъ Сына Божія и Его церкви, пока они остаются таковыми; оба явленія, поэтому, были неизбѣжнымъ результатомъ тѣхъ историческихъ условій, въ какія было поставлено христіанство съ

самаго своего возникновенія къ „во злѣ лежащему міру“ и оба имѣютъ между собою тѣсную связь ¹⁾).

Несомнѣнно, однако же, что *disciplina arcanæ* въ томъ видѣ, въ какомъ мы знаемъ ее съ конца II столѣтія, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть вполне отождествляема съ образомъ дѣйствій Иисуса Христа и Его апостоловъ, какого держались они въ дѣлѣ распространенія Откровенной истины. Поэтому, если и можно говорить о глубокомъ, восходящемъ къ 1 вѣку христіанства, происхожденіи *disciplinae arcanæ*, то это не болѣе какъ въ принципѣ. Тѣ обстоятельства и отношенія, въ какія стали между собою христіанство и язычество вмѣстѣ съ непризнававшимъ Христа іудействомъ, дали христіанамъ только идею необходимости, въ цѣляхъ достиженія церковію ея задачъ, открывать желающимъ истины христіанской религіи съ строгою постепенностію и осмотрительностію, а въ извѣстныхъ случаяхъ и совсѣмъ скрывать ихъ отъ глазъ непосвященныхъ. Что же касается тѣхъ формъ, въ какихъ должна была раскрываться эта идея, что касается отчасти даже самаго содержанія тѣхъ предметовъ, которые не могли быть довѣрены всякому любопытному, праздному взору, то это должно было опредѣляться естественнымъ теченіемъ дѣла, должно было обуславливаться тѣмъ направленіемъ, какое принимала обще-церковная жизнь въ то или другое время.

Не можетъ быть спора о томъ, что примѣръ Иисуса Христа и Его запрещеніе апостоламъ бросать святыню псамъ имѣли значеніе прежде всего и главнѣйшимъ образомъ для ученія догматическаго, относились прямо и непосредственно къ теоретическимъ истинамъ Божественнаго Откровенія. О приложимости этихъ словъ къ обрядовой сторонѣ христіанскаго богочтенія здѣсь нельзя находить прямого упоминанія, если принять во вниманіе то время, въ которое сказаны были Госпо-

¹⁾ Высказанный взглядъ на сущность *disciplinae arcanæ* болѣе всего имѣетъ общаго со взглядомъ на нее Цешвитца (Zezschwitz, Real-Encyklopädie, Herzog—Nauck, Bd. I, s. 637—645); но въ то время какъ этотъ послѣдній думаетъ считать оглашеніе *причиною* тайной дисциплины, мы утверждаемъ, что оба эти учрежденія вызваны одною *общей причиною*, что они суть лишь явленія *паралельныя*, хотя и являющія, въ силу происхожденія изъ одного источника, между собою близкую внутреннюю связь.

домъ эти слова—время до Его искупительныхъ страданій, когда еще не существовало и самого христіанскаго богослуженія.

Но съ того времени, какъ на Тайной Вечери Спасителемъ міра установлено было для Его послѣдователей особое, отличное отъ іудейскаго, богослуженіе, это послѣднее постепенно сосредоточило въ себѣ подъ символическими дѣйствіями и образами все почти догматическое ученіе христіанской церкви. Какъ въ фокусѣ собирались въ немъ въ извѣстныхъ видимыхъ формахъ, всѣ умозрительныя истины, возвѣщенные Іисусомъ Христомъ и раскрытыя Его апостолами; въ живыхъ или художественныхъ образахъ воплощались въ немъ всѣ отвлеченныя понятія христіанской догматики.

Вполнѣ естественно, что въ силу такого чрезвычайно важнаго положенія своего, христіанское богослуженіе должно было явиться главнѣйшимъ вспомогательнымъ средствомъ въ мисіонерской церковной дѣятельности. Отсюда, уже въ вѣкъ апостольскій, можно полагать, сдѣлана была попытка приспособить общественное богослуженіе къ этой необходимой сторонѣ дѣятельности св. церкви: первая, такъ называемая проповѣднически-дидактическая часть его сдѣлалась орудіемъ для привлеченія новыхъ учениковъ Христу и стала доступна для всѣхъ невѣрующихъ, которые бы пожелали ознакомиться съ обществомъ Христовыхъ послѣдователей ¹⁾. Съ другой стороны, ставъ центромъ, въ которомъ находила свое полнѣйшее выраженіе система догматическаго вѣроученія христіанства, богослуженіе должно было сдѣлаться такимъ же предметомъ благоговѣйнаго отношенія и въ извѣстныхъ случаяхъ благоразумнаго умалчиванія, какимъ были и выражавшіяся въ немъ догматическія положенія. Въ виду этого, вторая—гомилетически-евхаристическая часть молитвенныхъ собраній также со временъ апостольскихъ стала доступною исключительно только вѣрнымъ ²⁾. Послѣдовавшее въ началѣ II вѣка гоненіе Трояна, имѣвшее прямымъ своимъ результатомъ тѣснѣйшее единеніе христіанъ между собою и заставившее, въ видахъ безопасности отъ пре-

¹⁾ Probst, Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, 314—318—319 (1 Кор. 14, 22—24).

²⁾ Тамъ же, на основаніи 1 Кор. 14, 16.

дательства, уничтожить дѣленіе богослуженія на двѣ части, повело къ еще большему возвышенію послѣдняго въ глазахъ вѣрующихъ. Оставаясь вполне замкнутымъ для язычниковъ во весь II вѣкъ, христіанское богослуженіе начинаетъ разсматриваться святынею и тайною, доступною исключительно вѣрнымъ. Поэтому-то Плиній, пожелавшій собрать для донесенія императору болѣе точныя и подробныя свѣдѣнія о христіанской вѣрѣ и жизни, чѣмъ какія существовали въ его время, ничего не могъ узнать, кромѣ того, что христіане „даютъ обѣщаніе не совершать преступленій и составляютъ собранія для пѣнія гимновъ Христу и для вкушенія пищи, обыкновенной однако и невинной“ ¹⁾. Іустинъ Мученикъ, написавшій свою 1 Аполлогію около половины II вѣка, ²⁾ въ послѣднихъ главахъ ея (61—67) представляетъ совершеніе крещенія и евхаристіи „для императора, сената и всего народа римскаго“, только уступая необходимости—„чтобы не показаться, оставивши рѣчь объ этомъ, человѣкомъ лукавымъ въ своемъ изложеніи“ ³⁾ и представляетъ при этомъ въ чертахъ слишкомъ общихъ и неопредѣленныхъ, особенно совершеніе евхаристіи ⁴⁾. Наконецъ, авторъ посланія къ Діогнету открыто высказываетъ необходимость скрывать христіанское богослуженіе предъ непосвященными: „я думаю, пишетъ онъ язычнику Діогнету, спрашивавшему его о христіанскомъ богопочтеніи (θεοσεβεία), что достаточно научу тебя объ этомъ, если скажу, что христіане по истинѣ далеки какъ отъ пустоты и фальши язычниковъ, такъ и отъ вышности и пышности іудеевъ; но не ожидай, что ты можешь у кого нибудь узнать тайну существующаго у нихъ культа“ ⁵⁾. Причина, по которой не можетъ быть открыта для язычника тайна богослуженія, единственно та, что онъ язычникъ и что, какъ таковой,—онъ не способенъ оцѣнить ея: „только тѣ, кто считаются вѣрующими, продолжаетъ авторъ,

¹⁾ Bonwetsch, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisciplin, напечат. въ Zeitschrift für die historische Theologie Kahn's'a, 1873, II, s. 323.

²⁾ По Гизелеру, Неандеру, Отто, Якоби въ 139 г., а по Фолькмеру въ 150 г. (См. тамъ-же, s. 240).

³⁾ Ὁπως μὴ τοῦτο παραλίποντες δόξωμεν πονηρεῖν ἐν τῇ ἐξηγήσει.

⁴⁾ Probst, Kirchliche Disciplin, s. 332—334.

⁵⁾ Epist. ad Diogn. c. 4 (Probst, s. 324).

познають таинства (мистеріи) Отца, пославшаго Логоса, Который обогащаетъ церковь“. Поэтому „если ты не презришь словъ Логоса, то узнаешь сіи тайны чрезъ тѣхъ, которыхъ Богъ назначилъ для того“ ¹⁾).

Сдѣлавшись, такимъ образомъ, предметомъ особеннаго почитанія вѣрующихъ въ силу выражавшагося въ немъ догматическаго элемента, христіанское богослуженіе по естественному порядку вещей должно было съ теченіемъ времени сохранять свое высокое значеніе и независимо отъ содержащихся въ немъ догматическихъ истинъ. Само по себѣ, какъ выраженіе тѣснаго братскаго общенія христіанъ, оно должно было стать особенно для нихъ дорогимъ; какъ совершеннѣйшее обнаруженіе внутренней жизни церкви, оно должно было пріобрѣсть большую важность въ глазахъ вѣрующихъ. Такое же положеніе его неизбежно должно было снова отразиться на миссіонерской церковной дѣятельности. Уничтоженное было, вслѣдствіе гоненій начала II в., приспособленіе богослуженія къ катихизическимъ цѣлямъ должно было возникнуть снова и получить гораздо болѣе важное значеніе, чѣмъ какое придавалось ему прежде. Если въ I вѣкѣ, при крайней простотѣ и несложности апостольскаго богослуженія, всѣ желающіе ознакомиться съ христіанствомъ безпрепятственно допускались къ первой части общественныхъ богослужебныхъ собраній и исключались только отъ присутствія при совершеніи евхаристіи, то теперь, съ III вѣка, устанавливается опредѣленный, основанный на строго-постепенномъ восхожденіи отъ менѣе къ болѣе важному порядку допущенія къ обществу богослуженію; если тогда, обращая вниманіе на внутреннее настроеніе притекающихъ ко Христу, не стѣснялись извѣстными границами времени въ дѣлѣ наученія ихъ догматически—обрядовой сторонѣ христіанства, то теперь сдѣлалось общимъ правиломъ не посвящать стремящихся къ церкви во всѣ таинства, пока не пройдены будутъ всѣ установленныя для того посредствующія ступени. Правильно устроенное оглашеніе должно было продолжаться цѣлые три года ²⁾ и оглашенные, стоявшіе на первой ступе-

¹⁾ Epist. ad Diogn. c. 11, (см. тамъ же, s. 326).

²⁾ Pressensé, Geschichte der drei ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, T. VI. s. 7.

ни, не имѣли права участвовать въ общемъ моленіи вѣрныхъ на литургіи и удалялись предъ чтеніемъ евангелія. Ограниченіе это ослаблялось только уже предъ самымъ крещеніемъ, въ концѣ третьяго года обученія, послѣ окончательнаго убѣжденія въ искренности душевнаго расположенія оглашеннаго; но и тогда послѣдній еще не имѣлъ возможности присутствовать при евхаристіи: только крещеніе вполне открывало для него врата христіанскаго богослуженія и дѣлало его участникомъ всѣхъ таинствъ церкви ¹⁾).

Не удивительно, отсюда, что ни одинъ изъ слѣдующихъ за св. Іустиномъ апологетовъ христіанства не рѣшается болѣе публично изложить ходъ христіанскаго богослуженія, не смотря на то, что отношеніе правительства къ послѣдователямъ Христовымъ долгое время оставалось тѣмъ же самымъ. Единственная попытка болѣе или менѣе откровеннымъ изложеніемъ сущности христіанской жизни разсѣять предубѣжденія язычниковъ, сдѣланная св. Философомъ, показала всю бесплодность подобнаго образа дѣйствій на будущее время и не нашла себѣ подражателей въ средѣ позднѣйшихъ христіанскихъ писателей. Тщательно стараются они избѣгать всякаго упоминанія о своихъ богослужебныхъ собраніяхъ и дѣйствіяхъ, не только въ апологетическихъ, но и во всѣхъ другихъ сочиненіяхъ, строго осуждая вмѣстѣ съ тѣмъ тѣхъ, кто позволяетъ себѣ неблагоразумное обнародованіе высокихъ предметовъ христіанскаго культа. „Не опущу, говоритъ Тертуллианъ объ еретикахъ, самаго образованія (*conversacionis*) еретическаго, насколько оно неустойчиво (*futilis*), насколько земно, насколько является дѣломъ рукъ человѣческихъ, какъ соотвѣтствуетъ оно ихъ вѣрѣ. Прежде всего, кто у нихъ оглашенный, кто вѣрный—неизвѣстно: одинаково (*pariter*) они приходятъ (къ обсужденію), одинаково слушаютъ, одинаково молятся, даже язычники, если только приходятъ; святое бросаютъ они псамъ, свиньямъ—свой, хотя и не настоящій жемчугъ. Хотятъ, чтобы простота была ниспроверженіемъ дисциплины, заботливость о которой у насъ называютъ они приманкой; оглашенные совершенны у нихъ прежде, чѣмъ научены“ ²⁾).

¹⁾ Тамъ же, с. 11.

²⁾ De praescr. cap. 41, (у Bonwetsch'a s. 244).

Дѣлая такіе суровые упреки еретической практикѣ, Тертуллианъ ясно показываетъ этимъ, что истинная Христова церковь его времени поступала не такъ, что она долгомъ своимъ поставляла скрывать извѣстные священнодѣйствія не только отъ язычниковъ, но и отъ оглашенныхъ. Правда, самъ онъ еще во многихъ своихъ сочиненіяхъ позволялъ себѣ открыто говорить о крещеніи и причащеніи ¹⁾, но общимъ правиломъ церкви было—умалчивать объ этихъ предметахъ. „Если мы всегда скрываемся, спрашиваетъ Тертуллианъ язычниковъ, то какимъ образомъ извѣстно то, что мы себѣ позволяемъ? кѣмъ это могло быть обнаружено? во всякомъ случаѣ вѣдь не самими же виновниками, когда по уставу (forma) для всѣхъ мистерій обязательна молчаливая вѣра (fides silentii) ²⁾. Если же не свои предатели,—слѣдуетъ, что внѣшніе (extranei). Но откуда знаніе у внѣшнихъ, когда даже благочестивыя таинственныя дѣйствія (initiationes) охраняются отъ непросвѣщенныхъ и оберегаются отъ властей? ужели бы нечестивые стали менѣ бояться“? ³⁾ Современникъ карфагенскаго пресвитера, знаменитый Климентъ Александрійскій, съ своей стороны, не менѣ ясно, утверждаетъ сохраненіе тайны богослуженія въ церкви восточной. „Если пифагорейцы, стоики и эпикурейцы, пишетъ онъ, скрывали часть своихъ ученій отъ непосвященныхъ, то тѣмъ болѣе это должно быть дозволительно не человѣческому, а Божественному христіанскому Откровенію“ ⁴⁾; нельзя, поэтому, „непосвященнымъ открывать таинства Логоса“ ⁵⁾, и я „намѣренно опускаю нѣчто, такъ какъ опасуюсь писать о томъ, о чемъ и говорить остерегаюсь, для того, чтобы кто-либо не зло-

¹⁾ Таково напр. все сочиненіе de baptismo; de Spect. 4, 13, 25; de idol. 7 de cor. 3; adv. Marc. IV, 40 и 9; de carne Christi, 6; de resurrect. carnis, 8 и др.

²⁾ Желая быть болѣе понятнымъ для своихъ читателей, Тертуллианъ сравниваетъ здѣсь христіанскія богослужебныя собранія съ происходившими втайнѣ языческими мистеріями.

³⁾ Въ другомъ мѣстѣ онъ почти буквально повторяетъ тѣ же самыя слова: „не думаю, чтобы самими христіанами открывалось то, что у нихъ бываетъ, когда по формѣ и закону всѣхъ мистерій обязательна для нихъ молчаливая вѣра. Не тѣмъ-ли болѣе она необходима тѣмъ, которые, бывъ открыты, не избѣгли бы наказанія. Если такъ, то вопрошаю васъ—откуда знаніе у внѣшнихъ“. Ad nat. 1, 7.

⁴⁾ Strom. I. 5, с. 9—Probst, s. 335.

⁵⁾ Тамъ же—Probst. s. 322.

употребилъ такимъ знаніемъ“¹⁾. Ученикъ и преемникъ Климента по званію александрійскаго учителя, знаменитый Оригенъ, даетъ еще болѣе твердыя доказательства за существованіе строгаго соблюденія тайны богослуженія. „Возвышайся, говоритъ онъ, объясняя Числь 4, 18, отъ буквального пониманія къ духовному. Если кто изъ тѣхъ, которые служатъ Богу, достоинъ понимать божественное и видѣть тайны, къ созерцанію которыхъ прочіе менѣе способны, то онъ долженъ знать, что ему не предоставлено открывать ихъ и дѣлать извѣстными тому, предъ кѣмъ ихъ не слѣдуетъ обнаруживать“²⁾. На упрекъ Цельса, что христіане тщательно скрываютъ свое ученіе, онъ съ достоинствомъ отвѣчаетъ, что говоритъ о скрываніи христіанами догматовъ не имѣетъ смысла, что скрываются ими только извѣстныя священнодѣйствія, а подобное существуетъ во всѣхъ языческихъ религіозно-философскихъ школахъ—„всѣмъ грекамъ и варварамъ позволительно скрывать свои мистеріи и что, такимъ образомъ, разрѣшается другимъ, то не можетъ быть поставлено въ вину христіанамъ“³⁾. Ко времени Кипріана, еп. карфагенскаго (ум. 257 г.), практика умолчанія объ извѣстныхъ богослужебныхъ дѣйствіяхъ окончательно устанавливается въ церкви: Кипріанъ рѣшительно заявляетъ, что таинства (sacramenta) вѣры не должно профанировать по заповѣди Христа Спасителя, а Апостольскія Постановленія, написаніе 6-ти первыхъ книгъ которыхъ относится къ этому времени, заповѣдуютъ даже охранять двери во время созерцанія евхаристіи для прегражденія доступа невѣрующимъ, или непосвященнымъ⁴⁾.

Такъ возникла и въ половинѣ III вѣка установилась въ христіанской церкви практика, по которой сдѣлалось имѣющимъ общеобязательную силу закономъ, съ одной стороны, намѣренно умалчивать предъ всѣми нехристіанами о такихъ предметахъ общественнаго богослуженія, которые были предназначены исключительно для вѣрующихъ, а съ другой—преграждать всѣмъ непосвященнымъ въ члены церкви Христовой

1) Strom. I. 1, c. 1; cp. I. 4, c. 25.

2) Orig. in Numer. Homil. 5, n. 1, (Probst, s. 337).

3) Orig. Contra Cels. l. I, c. VII, (Тамъ же, s. 306).

4) Ap. Const. lib. II, c. 57 (Bonwetsch, s. 238).

доступъ къ тѣмъ частямъ богослуженія, въ которыхъ преимущественно усматривалось выраженіе святой христіанской вѣры и жизни. Эта практика и есть то, что съ XVII столѣтія, по примѣру Даллэя ¹⁾ и Мейера ²⁾, принято въ церковно-исторической наукѣ обозначать терминомъ „*disciplina arcana*“ ³⁾.

II.

Совершеніе евхаристіи, установленной Сыномъ Божиимъ для постояннаго напоминанія о великомъ совершенномъ Имъ дѣлѣ искупленія человѣка и примиренія его съ Богомъ (Лук. 22, 19), было главною составною частью христіанскаго богослуженія со временъ апостольскихъ. Являясь, по самому своему происхожденію, непреложнымъ свидѣтельствомъ истинности основнаго христіанскаго догмата, будучи при этомъ, по способу своего совершенія, полнѣйшимъ выраженіемъ тѣсной внутренней связи членовъ христіанскаго общества между собою, она очень рано стала въ сознаніи древней церкви святынею, къ которой прежде всего относилась заповѣдь Господа, сохраненная ев. Матѳеемъ (7, 6); очень рано, слѣдовательно, сдѣлалась предметомъ, въ приложеніи къ которому признана бы-

¹⁾ Dallaeus—De scriptis, quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiochen nomine circumferuntur, 1666, p. 142.

²⁾ Meier—De recondita veteris ecclesiae theologia, 1679.

³⁾ См. Zezschwitz, Real—Encyklop., s. 637. Полагая причинами происхожденія *disciplinae arcanae* соображенія древней церкви педагогически—воспитательнаго характера, приведемъ теперь въ подтвержденіе такого взгляда слова Оригена, который болѣе, тѣмъ кто-либо другой до его времени, представляетъ данныя для изученія тайной практики. „Иисусъ Христосъ, говоритъ онъ, словами—никто не влияетъ новое вино въ старые мѣхи—ясно, указавъ на то, что душа, которая еще не возрождена, но упорствуетъ въ прежней грѣховной настроенности, не могутъ быть сообщены новыя тайны, которыя міръ узналъ черезъ Христа“ (In Lev. Nom. 4, п. 4), указавъ, что „они не могутъ быть сообщены извѣстной части народа, которая еще недостаточно свята“ (In Exog. Nom. 4, п. 8), такъ какъ люди, нечистые сердцемъ, не могутъ принимать таинственнаго, а нуждаются въ хлѣбѣ простого народа“ (In Lev. Nom. 13, п. 6; ср. de princ. l. I, п. 17). „Поэтому, дѣлаетъ онъ выразительное наставленіе христіанскимъ проповѣдникамъ, пусть знаютъ учителя, что они не должны довѣрять слова Божія порочной, прелюбоудѣйной или невѣрующей душѣ, но чистымъ дѣвственнымъ душамъ, которыя въ простотѣ принимаютъ христіанскую вѣру, имъ пусть возвѣщаютъ они скрытыя тайны“ (In Lev. Nom. 12, п. 7. См. Probst. s. 338, 307).

ла необходимость соблюденія *disciplinae orsanae*, задолго еще до окончательнаго сформированія послѣдней. Уже въ вѣкѣ апостольскій, какъ мы видѣли, евхаристическое богослуженіе было недоступно для всѣхъ непосвященныхъ и совершалось въ присутствіи и съ участіемъ исключительно однихъ вѣрныхъ. Въ послѣдующее затѣмъ время строгое сохраненіе его въ тайнѣ дѣлалось все болѣе и болѣе обязательнымъ и все рѣже и рѣже случалось открытое упоминаніе о немъ въ общедоступныхъ сочиненіяхъ. Этимъ только обстоятельствомъ и можно объяснить, почему уже съ 1 вѣка начались тѣ нелѣпыя и оскорбительныя для нравственной чистоты послѣдователей Христова ученія мнѣнія язычниковъ о христіанскихъ богослужебныхъ собраніяхъ, которыя (мнѣнія) не стыдились повторять лучшіе и образованнѣйшіе люди міра языческаго. Обвиненія въ людоедствѣ, въ обѣдахъ, сопровождавшихся тѣмъ же безобразіями, какія происходили на мистеріяхъ Бахуса, въ возмутительныхъ преступленіяхъ противъ личной и общественной нравственности, которыя будто бы совершались христіанами подѣ видомъ служенія истинному Богу ¹⁾, все это находило опору и кажущееся подтвержденіе въ таинственности христіанскихъ молитвенныхъ собраній и все это ясно указываетъ на строгое соблюденіе вѣрующими тайны св. вечери.

Еще очевиднѣе обнаруживается это изъ образа дѣйствій апологетовъ христіанства, которые брали на себя задачу отразить такія глубоко несправедливыя обвиненія язычниковъ. Таціанъ ²⁾, Аѳинагоръ ³⁾, Тертуліанъ ⁴⁾ и многіе другіе ⁵⁾,

¹⁾ Намеки можно находить уже у Тацита (XV, 44), а у Снетонія есть и положительныя свидѣтельства въ этомъ смыслѣ (Bonwetsch, s. 233).

²⁾ Опровергая язычниковъ, онъ ограничивается слѣдующими словами: „у пастъ нѣтъ людоедства, и жеснядѣтелии являетесь вы, образованные (πεπαιδευμένοι)“ — *Orat. ad Graec.* с. 25.

³⁾ Въ своей — *Προσφεία περί χριστιανῶν* — (с. 32—37), поданной въ 177 г. Марку Аврелію и Коммоду, указываетъ лишь на безсмысленность подобныхъ обвиненій (Bonwetsch, 234).

⁴⁾ Во многихъ сочиненіяхъ обращаетъ вниманіе язычниковъ на совершенное отсутствіе всякихъ доказательствъ въ подтвержденіе обвиненій на христіанъ.

⁵⁾ См. напр. Θεοφιλά Антиох. *Ad Autolyicum*, I, 3; Минуц. Феликса *Octav.* 10; *Orig. ctr. Cels.* VI, 27. „Оригенъ, замѣчаетъ Пробстъ, описываетъ правда теченіе всей литургіи, но такъ осторожно и таинственно, что мое сочиненіе — О литургіи впервые приподняло завѣсу, скрывавшую дотошъ истинное значеніе его показаній“ (Probst, s. 344).

защищая христіанство отъ такихъ общераспространенныхъ извѣтовъ, довольствуются лишь указаніемъ на нелѣпость, бездоказательность и внутреннюю ихъ несостоятельность; но ни разу, ни одинъ изъ нихъ не осмѣлился изложить истинное положеніе дѣла въ практикѣ евхаристическаго богослуженія, что конечно гораздо скорѣе бы привело къ желаемой цѣли. „Для объясненія этого, справедливо замѣчаетъ Бонвечъ, недостаточно сослаться на высказанное Кипріаномъ Деметріану правило, что достойнѣе и лучше путемъ молчанія презрѣть невѣжество заблуждающагося, чѣмъ словами вызвать изступленіе безумнаго“¹⁾, но необходимо искать основанія въ воззрѣніи на св. вечерю, какъ на предметъ *disciplinae agsanae*.

Но особенно ясныя и убѣдительныя свидѣтельства за евхаристію, какъ за предметъ строгаго и обязательнаго умалчиванія предъ некрещенными, представляютъ свв. отцы и учителя церкви IV и V вѣковъ—времени, которое называютъ обыкновенно періодомъ полнаго „разцвѣта древне-церковной *disciplinae agsanae*“²⁾. „Слова призванія, восклицаетъ св. Василій Великій, при преложеніи хлѣба евхаристіи и чаши благословенія кто изъ святыхъ оставилъ намъ письменно?“—никто не предалъ ихъ письмени потому, что заповѣдь охранять святыню отъ поруганія лицами недостойными препятствовала излагать ихъ въ сочиненіяхъ, которыя могли быть доступны всѣмъ желающимъ³⁾. Бл. Епифаній отказывается въ своемъ „Якорѣ“ привести формулу освященія Св. Даровъ, какая употреблялась въ церкви его времени, и ограничивается приведеніемъ словъ Спасителя, сказанныхъ Имъ на тайной вечери, при установленіи таинства (п. 57). Православный, въ одномъ изъ діалоговъ бл. Θεодорита, на вопросъ, какимъ образомъ назоветъ онъ дары, приносимые для освященія, выразительно замѣчаетъ: „нельзя ясно говорить объ этомъ, потому что присутствуютъ здѣсь такіе, которые не посвящены“; когда же эрагистъ попросилъ у него нѣкотораго, хотя бы туманнаго разъясненія, онъ весьма неопредѣленно сказалъ: „можно назвать ихъ пищею изъ свѣ-

1) Bonwetsch, s. 235.

2) Zezschwitz. Real—Encyklop., 638, 641.

3) De Spir. Sanc. 3, cp. Ad Amphil. c. 27.

мянъ“¹⁾. Златоустъ утверждаетъ, что только „введенные въ таинства знаютъ, что чрезъ воду они (μυσταγωγοίμενοι) перерождаются, а плотію и кровію питаются“²⁾, а въ другомъ мѣстѣ, говоря объ языкѣ, замѣчаетъ, что вѣрующіе лишь „могутъ понять, что это тотъ членъ, которымъ мы принимаемъ Страшную Жертву“, но распространяться подробно объ этой жертвѣ, онъ считаетъ совершенно невозможнымъ“³⁾. Историкъ Созоменъ, наконецъ, настолько остороженъ, что повѣствуя объ одной женщинѣ македонянкѣ, умалчиваетъ даже объ обыкновенномъ, принесенномъ ей служанкою хлѣбѣ, чтобы не дать для непосвященныхъ самой возможности предугадать употребленіе хлѣба при совершеніи евхаристическаго богослуженія⁴⁾.

Писатели западной церкви, съ своей стороны, высказываются совершенно согласно съ приведенными мѣстами изъ сочиненій отцовъ и учителей церкви восточной. Gaudentius, занимаясь наставленіемъ готовящихся ко крещенію оглашенныхъ, даетъ обѣщаніе изложить имъ ученіе о причащеніи только послѣ крещенія ихъ въ праздникъ Пасхи, когда они сдѣлаются совершенными послѣдователями Христова ученія и отказывается сообщить его теперь, „такъ какъ оно не можетъ быть изложено оглашеннымъ“⁵⁾. Бл. Августинъ точно также утверждаетъ объ оглашенныхъ, что „они не знаютъ того, что полагается на алтарѣ и что принимается совершеннымъ собраніемъ вѣрующихъ“, не вѣруютъ они еще и въ то, что „Божественное тамъ совершенно открылось очамъ смертныхъ и что изъ прободеннаго ребра совершенно истекла она жидкость“⁶⁾ не вѣруютъ конечно потому, что не видятъ и не знаютъ, какимъ образомъ совершается таинственный обрядъ св. причащенія. Если же такъ тщательно скрывалась евхаристическая жертва предъ оглашенными—людьми, ясно и рѣшительно высказавшими свою готовность послѣдовать Христу, то съ тѣмъ большею

1) Τροφή ἐκ σπέρματος. Dialog. (II) Inconfusus (Bonw. 280).

2) Hom. 49, in Ioh. (Bonw. s. 280).

3) Hom. in Psal. 140.

4) Sozom. VIII, 5.

5) Sermo 2.

6) De trinitat. III, 10; ср. in Ioh. 6 de verbo Dom. Sermo 6 (Цитаты взяты у Bonwetsch'a, s. 280—281).

осторожностію и сдержанностію поступали въ отношеніи ея предъ враждебными дѣлу христіанства язычниками и іудеями. Послѣдніе не могли узнать отъ христіанъ—и въ большинствѣ совѣтъ не знали—святѣйшаго ихъ таинства. „Прощу тебя, писалъ бл. Августину Максимъ (язычникъ), о томъ, чтобы ты самымъ дѣломъ доказалъ мнѣ, кто есть тотъ Богъ, Котораго вы, христіане, усвояете себѣ, какъ собственно своего и увѣрены, что видите Его присутствующимъ въ мѣстахъ сокровенныхъ“ (in locis abditis). Не увѣренные въ своихъ знаніяхъ о послѣдователяхъ новой религіи, о ихъ вѣрѣ и обрядахъ, они должны были ограничиваться самыми смутными понятіями объ этихъ предметахъ и, не смотря на все свое желаніе, не могли ихъ расширить, пока оставались въ язычествѣ. Вышеупомянутый Максимъ, хотя и получилъ отъ бл. Августина нѣкоторыя свѣдѣнія объ истинахъ христіанской вѣры, но священный обрядъ евхаристіи, познать который онъ особенно стремился, остался для него безусловной тайной ¹⁾.

В. Покровский.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ См. Bonwetsch, 281.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

IV.

С в я щ е н с т в о .

Римская церковь различнымъ образомъ погрѣшила относительно таинства священства, которое сообщаетъ священный характеръ. Она допустила тяжкое заблужденіе, соединивши посвященіе съ обѣтомъ безбрачія и запретивши посвященіе тѣхъ, которые не даютъ обязательства сохранять непрерывное безбрачіе. Кромѣ того, что законъ безбрачія, рассматриваемый какъ всеобщій законъ, есть законъ *безнравственный*,—когда лишаютъ священства лицъ достойныхъ по той единственно причинѣ, что они законно женаты, этимъ причиняютъ тяжкій ущербъ священству. Такимъ образомъ, хотя римская церковь сохранила сущность таинства священства, и ея діаконы, священники и епископы законно посвящены, тѣмъ не менѣе достовѣрно, что она распространила у себя очень дурное ученіе, относительно таинства священства.

Ея ученіе неудовлетворительно и съ другой точки зрѣнія; она не имѣетъ точнаго опредѣленія того, что составляетъ видимый обрядъ священства, или, какъ она выражается, *матерію* таинства. Среди ея богослововъ, одни указываютъ эту матерію въ возложеніи рукъ, другіе въ помазаніи, иные въ

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 12.

представленіи различныхъ предметовъ, потребныхъ при исполненіи священническихъ обязанностей, такъ что епископъ можетъ быть увѣренъ въ сообщеніи благодати священства только послѣ выполненія всѣхъ обрядовъ.

Св. Писаніе рѣшительно полагаетъ посвященіе *въ возмoженіи рукъ*, соединенномъ съ молитвою.

Мы должны прежде всего остановиться на безбрачїи, налагаемомъ, какъ общій законъ, на всѣхъ тѣхъ, которые въ римской церкви хотятъ исполнять церковныя обязанности. За тѣмъ мы покажемъ другія заблужденія папской церкви относительно посвященія и его дѣйствій.

По требованію каноновъ первенствующей церкви, сохраняемыхъ восточною католическою церковію, священникъ не можетъ вступать въ бракъ послѣ полученія священства, если только намѣренъ продолжать исполненіе священническихъ обязанностей. Вотъ почему восточная католическая церковь постановила, чтобы каждый церковнослужитель, намѣревающийся принять священство, предварительно вступалъ въ бракъ ¹⁾, если только не хочетъ посвятить себя монастырской жизни.

Это законоположеніе уважаетъ состояніе дѣвства, которое *рекомендуется, но не налагается обязательно* св. Писаніемъ. Съ другой стороны, оно уважаетъ супружеское состояніе и человѣческую свободу; ибо оно позволяетъ священнику, который не можетъ вести безбрачную жизнь, вступать во второй бракъ, если только онъ согласится сложить съ себя священный санъ.

Поставляя общимъ правиломъ, что священство можетъ быть сообщено лишь лицамъ, вступившимъ въ бракъ, восточная католическая церковь сохраняетъ за собою право возводить въ священство и лицъ безбрачныхъ, когда ихъ возрастъ и предшествующія обстоятельства представляютъ достаточную гарантію того, что они будутъ вести безбрачную жизнь.

Законъ брачной жизни для кандидатовъ во священство столько же справедливъ и нравствененъ, какъ законъ безбрачїа, въ рим-

1) Въ восточной церкви могутъ принимать священный санъ и лица безбрачныя, но только достигшія опредѣленнаго возраста лѣтъ, какъ объ этомъ говоритъ далѣе и самъ писатель. *Прим. Переводч.*

ской церкви, налагаемый въ общемъ и безусловномъ смыслѣ на ея кандидатовъ священства, несправедливъ и безнравствененъ.

Однако же не рѣдко можно слышать римскихъ богослововъ и канонистовъ, которые превозносятъ свой законъ безбрачія, какъ средство совершенствованія религіознаго общества. Мы не оспариваемъ того, что безбрачіе духовныхъ лицъ, *сохраняемое индивидуально съ цѣлю* наибольшей преданности въ отношеніи къ обществу, весьма почтенно; но разсматриваемое, какъ *общій законъ*, налагаемый на весь классъ индивидуумовъ, законъ этотъ безнравствененъ и становится источникомъ величайшихъ безпорядковъ. Очень хорошо извѣстно, даже въ римской церкви, что возгласы нѣкоторыхъ писателей въ пользу безбрачія не серьезны ¹⁾. Мы часто читали, будто безбрачіе сообщаетъ римскому духовенству его характеръ единства, силы, преданности; что благодаря только безбрачію это духовенство сохраняетъ свою независимость и свое величіе; что оно есть жизненная сила священства, *дѣйственная печать*, привлекающая къ нему почтеніе и уваженіе народовъ.

Все это рѣшительно противорѣчитъ истинѣ. Безъ труда можно доказать, что безбрачіе было причиною зависимости и приниженія римскаго духовенства; что оно есть *печать безнравственности*, навлекшая на него отвращеніе и ненависть народовъ; что оно есть беззаконное иго, которое могли наложить лишь при посредствѣ нарушенія всеобщей дисциплины апостольской церкви.

Нерѣдко можно слышать апологетовъ этого закона, которые, въ видахъ возвышенія безбрачія, порицаютъ тѣхъ, которые его осуждаютъ. По ихъ мнѣнію, этотъ законъ подвергается нападенію со стороны людей порочныхъ или слабыхъ, рабовъ своихъ страстей; со стороны людей чувственныхъ, не понимающихъ возвышенныхъ стремленій; со стороны людей поверхностныхъ и легкомысленныхъ, которые пользуются борьбою противъ безбрачія, какъ легкимъ средствомъ привлечь на себя вниманіе. Безбрачіе встрѣчаетъ враговъ лишь среди тѣхъ, коихъ духъ пораженъ гордостію и сердце развращено.

¹⁾ Все наиболѣе благопріятное, что было написано въ пользу безбрачія, папѣ Пьерроне кратко изложилъ въ своемъ богословскомъ курсѣ: *De coelibatu ecclesiastico*.

Всѣ эти возгласы однако не достигаютъ своей цѣли. Въ самомъ дѣлѣ, извѣстно, что въ самой римской церкви люди серьезные и нравственные, будучи свидѣтелями злоупотребленій, къ которымъ приводитъ законъ безбрачія, оплакивають существованіе этого закона. Въ числѣ противниковъ этого закона можно встрѣчать множество добрыхъ священниковъ, которые неосмотрительно наложили на себя это иго и ищутъ только случая сложить его съ себя съ честію; которые сложили бы его во что бы то ни стало, если бы они могли внѣ священническаго званія найти удобное общественное положеніе, и если бы не боялись возбудить противъ себя жестокости тартюфовъ и ихъ преслѣдованія.

Безбрачіе, рассматриваемое какъ общій законъ, имѣетъ противниками своими различныя восточныя церкви, не только такія, которыя не признаютъ папскаго верховенства, но и такія, которыя Римъ считаетъ находящимися съ нимъ въ единеніи; ибо въ этихъ, *такъ называемыхъ*, уніатскихъ церквахъ священники женаты и держатся той же дисциплины, которой держатся въ церквахъ отдѣленныхъ отъ Рима.

Церкви англійская и американская, равно какъ и всѣ протестантскія церкви, равнымъ образомъ враждебны закону безбрачія.

Поэтому можно сказать, что этотъ законъ признается дурнымъ огромнымъ большинствомъ христіанъ. Трудно зачислить всѣхъ послѣдователей этихъ церквей въ число людей гордыхъ и развращенныхъ.

Присоединимъ, что въ числѣ апологетовъ закона безбрачія находятся люди, обязанные восхвалять его изъ расчета, ради интереса; и которые не исполняютъ этого безбрачія, хотя и превозносятъ его высоко.

Съ цѣлію защитить законъ священно-служительскаго безбрачія римскіе богословы или канонисты составляютъ апологіи самому безбрачію. Такимъ образомъ они перемѣняютъ вопросъ. Въ самомъ дѣлѣ, дѣло идетъ не о томъ—достойно ли уваженія безбрачіе, но о томъ—можетъ ли подобный всеобщій законъ быть налагаемъ на все духовенство, а это совершенно не одно и то же. Въ подтвержденіе своего дурнаго тезиса они не боятся исказить Евангеліе и посланіе св. Павла. Въ са-

момъ дѣлѣ очевидно, что Спаситель говорилъ о безбрачїи, какъ о состоянїи исключительномъ ¹⁾, что св. Павелъ говорилъ о немъ въ томъ же смыслѣ; что онъ преподавалъ только *совѣтъ* христіанамъ, которые желаютъ вести жизнь исключительную; что онъ равно рассуждалъ о епископахъ и священникахъ, какъ женатыхъ и жившихъ съ своими семействами ²⁾. Итакъ, что же доказываютъ тексты, приводимые въ пользу закона безбрачїа? не осуждаютъ ли они его скорѣе? потому, что въ нихъ говорится о состоянїи исключительномъ.

Но развѣ сама церковь не имѣетъ права составлять законовъ по этому предмету?

Извѣстно, что римскіе богословы, говоря о церкви вообще, всегда разумѣютъ римскую церковь. Такимъ образомъ, они предрѣшаютъ вопросъ въ свою пользу, полагая, что лишь ихъ церковь есть истинная, что другія церкви суть лишь вѣтви, иссохшія на церковномъ древѣ. За-тѣмъ они укрываются подъ авторитетъ церкви и говорятъ: церковь установила законъ безбрачїа; поэтому законъ этотъ хорошъ.

Это соображеніе не имѣетъ ни какой силы для тѣхъ, которые не смотрятъ на римскую церковь, какъ на единую истинную; которые признаютъ ее только частію единой истинной церкви. Доводъ этотъ тѣмъ менѣе удовлетворителенъ для тѣхъ, которые признаютъ эту церковь еретическою и схизматическою; а они многочисленны, болѣе многочисленны, чѣмъ члены римской церкви.

Но поставляя себя на почвѣ, на которой утверждаются сами римскіе богословы, можно еще спросить, имѣетъ ли церковь право устанавливать законъ безбрачїа?

Безъ сомнѣнїя, само въ себѣ безбрачіе есть дѣло хорошее; но какъ законъ, налагаемый на большое число индивидуумовъ, не становится ли онъ по необходимости источникомъ безнравственности? Это надобно допустить *a priori*, и вся исторія римскаго духовенства подтверждаетъ, что это такъ дѣйствительно и есть. Но церковь можетъ ли пользоваться своею за-

¹⁾ Матѳ. V, 8—12.

²⁾ 1 Коринѳ., VII, 1—9; 1 Тим. III, 3, Тит. 1.

конодательною властію для установленія закона, приводящаго къ безнравственности? Всякій христіанинъ, всякій честный человѣкъ долженъ отрицать это.

На самомъ дѣлѣ, установила ли церковь этотъ законъ?

Римскіе богословы желали бы, чтобы первоначальная церковь установила его; многіе простираютъ свое невѣжество или слѣпую вѣру до того, что утверждаютъ это. Но достовѣренъ тотъ фактъ, что въ эпоху Никейскаго собора законъ безбрачія не существовалъ. Со временъ этой эпохи, въ церкви развивалось монастырское направленіе и безбрачіе было осуществлено ограниченнымъ числомъ вѣрующихъ. Нѣкоторые епископы, болѣе ревностные, чѣмъ благоразумные, думали, что пастыри церкви могутъ быть принуждаемы къ веденію жизни безбрачной, какъ монахи; но другіе епископы не признали этого закона полезнымъ. Прочитаемъ слова изъ церковной исторіи:

Въ церковной исторіи Сократа можно встрѣтить слѣдующую страницу:

„Нѣкоторые епископы полагали, что надобно ввести въ церкви *новый законъ*, состоящій въ томъ, чтобы всѣ возводимые въ священный санъ, то есть, епископы, священники и діаконы, воздерживались отъ женъ, съ которыми были соединены бракомъ, когда были еще мірянами. Когда вопросъ былъ предложенъ на обсужденіе (на Никейскомъ соборѣ), и потребовали отъ каждаго мнѣнія, изъ среды епископовъ поднялся Паөнутій; онъ возвысилъ свой голосъ и съ силою сказалъ, что не должно возлагать столь тяжкаго ига на клириковъ и священниковъ; что бракъ честенъ и ложе супружеское чистое; что крайняя строгость причинить церкви только вредъ; потому что не всѣ могутъ подчиниться дисциплинѣ строгаго воздержанія; и такимъ образомъ можетъ случиться, что чистота каждаго супруга не будетъ сохранена (онъ разумѣлъ чистоту отношеній человека съ своею законною женою); что для этого достаточно, чтобы лица, принадлежащія къ священному сословію, не могли вступать въ другой бракъ, согласно съ древнимъ преданіемъ церкви; но что ихъ не должно отдѣлять отъ женъ, съ которыми они вступили въ бракъ, будучи еще мірянами.

„Такъ говорилъ, продолжаетъ Сократъ, тотъ человѣкъ, кото-

рый не только не былъ женатъ, но который хранилъ свое дѣвство, будучи съ дѣтства своего воспитанъ въ монастырѣ, и которому весь міръ удивлялся ради его исключительной чистоты. Въ концѣ концовъ, все собраніе епископовъ выразило свое согласіе съ словами Паенутія. Поэтому о предложенномъ вопросѣ не разсуждали и каждому предоставили свободу воздерживаться отъ супружескихъ отношеній“.

Вотъ что происходило въ Никее по предмету о безбрачїи, по свидѣтельству Сократа, историка, жившаго спустя около столѣтія послѣ этого собора.

Созоменъ, историкъ седьмого столѣтія, разсказываетъ о томъ же фактѣ (кн. 1, гл. XXIII), присоединяя только иподіаконовъ къ тѣмъ, которыхъ хотѣли обязать воздержаніемъ.

Фанатическіе защитники папскаго закона о безбрачїи исчерпали противъ Сократа и Созомена все, что только могла внушить имъ страсть. Они не думаютъ, чтобы эти историки достойны были вѣроятія въ отношеніи къ этому вопросу; они противополагаютъ имъ нѣсколько страницъ изъ отцевъ и соборовъ, благопрїятствовавшихъ церковному безбрачїю, чтобы доказать, что они лгали, когда заявляли, будто не было всеобщаго закона по этому предмету въ эпоху Никейскаго собора; къ этимъ цитатамъ богословы эти присоединили возгласы наиболее яростные.

Все это совершенно напрасно. Историкъ Флери былъ гораздо болѣе ихъ освѣдомленъ и гораздо болѣе благоразуменъ, допуская, что въ эпоху Никейскаго собора не было всеобщаго закона относительно безбрачїя, но существовалъ лишь подобный обычный въ нѣкоторыхъ частныхъ церквахъ. Самъ Сократъ соглашается съ этимъ, какъ замѣчаетъ Флери (*Hist. Eccl.*, кн. XI, § 17).

Съ допущеніемъ же этого факта слѣдуетъ, что не было всеобщаго установленнаго закона въ теченіи первыхъ четырехъ вѣковъ церкви. А такъ какъ никакой вселенскій соборъ не обнародовалъ его впослѣдствіи, то отсюда слѣдуетъ, что въ пятомъ вѣкѣ, Сократъ и Созоменъ, говорили правду, утверждая, что подобный законъ не существовалъ въ ихъ время.

Что же касается частныхъ свидѣтельствъ, приводимыхъ какъ изъ нѣкоторыхъ отцовъ, такъ и изъ нѣкоторыхъ помѣстныхъ собо-

ровъ, то эти свидѣтельства доказываютъ лишь, что въ извѣстныхъ церквахъ, напримѣръ въ римской, законъ безбрачія былъ установленъ: но можно ли отъ частныхъ законовъ заключать къ закону всеобщему?

Если бы Сократъ и Созоменъ были столь мало достойны вѣроятія, какъ заявляетъ объ этомъ ихъ заинтересованные порицатели: то можно ли понять, чтобы возможно было въ пятомъ столѣтіи, предъ лицомъ всей восточной церкви, всегда уважавшей ихъ голосъ, свидѣтельствовать, что всеобщаго закона безбрачія не было, между тѣмъ какъ онъ существовалъ? Если бы апологеты папскаго закона захотѣли знать истинную дисциплину восточной церкви о безбрачіи, то они нашли бы ее въ исторіи того же Сократа, который рассказываетъ, что дисциплина эта со всею строгостію исполняема была въ Фессаліи, Македоніи и Греціи. Такимъ образомъ, на востокѣ, какъ и на западѣ, *со времени Никейскаго собора* существовали церкви, въ которыхъ безбрачіе было предписано епископамъ, священникамъ и діаконамъ. А въ нѣкоторыхъ другихъ церквахъ, безбрачіе было предписано и иподіаконамъ.

До Никейскаго собора, этотъ обычай былъ болѣе рѣдкимъ. Въ самомъ дѣлѣ, правило XXVI апостольское, правило X-е Анкирскаго собора, 1-ое Неокесарійскаго, IV-е Гангрскаго предполагаютъ, что высшій клиръ не хранилъ безбрачія.

Поэтому, когда отцы, какъ, напримѣръ, блж. Іеронимъ и св. Епифаній утверждаютъ, что безбрачіе было въ обыкновеніи въ такой или иной восточной или западной церкви, то они говорятъ о частныхъ церквахъ, гдѣ оно было предписано послѣ Никейскаго собора. Но когда по своей ревности въ пользу безбрачія, они заявляютъ, подобно напримѣръ св. Епифанію, что это обыкновеніе основано на апостольскихъ правилахъ, то они ошибаются, и не могутъ привести ни единого правила въ пользу своего мнѣнія.

Итакъ достовѣрно, что 1) до Никейскаго собора не было *всеобщаго закона*, предписывавшаго безбрачіе; 2) что *такой законъ* не существовалъ въ пятомъ столѣтіи; 3) что частныя церкви предписывали безбрачіе лишь высшимъ клирикамъ въ различныя эпохи.

Поэтому въ различныхъ церквахъ дисциплина видоизмѣнялась въ этомъ отношеніи. Таково было положеніе дѣлъ, предъ лицомъ которыхъ очутился *Трульскій* соборъ, въ концѣ седьмого вѣка.

Хотятъ увѣрить, будто этотъ соборъ былъ составленъ изъ придворныхъ, которые были новаторами въ отношеніи къ брачной жизни священниковъ и діаконѣвъ, чтобы этимъ доставить пріятность молодому распутному императору. Самое названіе: *Трульскій соборъ* звучитъ непріятно въ ухахъ этихъ стыдливыхъ порицателей. Какъ! соборъ собирается въ куполѣ императорскихъ палатъ! какое рабство! Однако же шестой вселенскій соборъ происходилъ въ томъ же самомъ мѣстѣ; да и на *Трульскомъ* соборѣ можно было видѣть рядомъ съ Павломъ Константинопольскимъ, патріарховъ Антіохійскаго, Александрійскаго и Іерусалимскаго; митрополитовъ, Василя Гортинскаго, который въ нарочитомъ посольствѣ былъ представителемъ патріарха западнаго; а всѣ они были въ числѣ *двухъ сотъ одиннадцати епископовъ*.

Это число, надобно согласиться съ этимъ, очень почтенное. И не изъ *искаженныхъ* (*emproissonnées*) источниковъ, но изъ самыхъ актовъ этого собора мы узнаемъ, что на немъ приняты были, какъ обязательныя, правила апостольскія, правила древнихъ соборовъ Анкирскаго, Неокесарійскаго, Гангрскаго, Антіохійскаго, Лаодикійскаго; правила шести вселенскихъ соборовъ, бывшихъ до того времени; правила соборовъ Сардикійскаго, Карѳагенскаго и Константинопольскаго, при Нектаріѣ.

Надобно согласиться, что въ опредѣленіяхъ этихъ соборовъ, составляющихъ собою *вселенское каноническое право*, нѣтъ ни одного, которое предписывало бы священникамъ безбрачіе; иначе пришлось бы сказать, что двѣсти одиннадцать епископѣвъ *Трульскаго* собора старались возвести въ законъ то, что они хотѣли уничтожить. Наконецъ извѣстны каноны, признаваемые имѣющими силу закона во всѣхъ церквахъ, и въ нихъ не только не находятъ никакого одобрительнаго расположенія къ безженству, но встрѣчаются съ предположеніемъ о брачной жизни священниковъ и даже епископѣвъ.

Итакъ, надобно согласиться, что *Трульскій* соборъ не былъ

нововодителемъ, высказавшись противъ церковнаго безбрачія. Но почему онъ высказался въ подобномъ смыслѣ? Не потому ли, что старался угодить молодому двадцати пяти-лѣтнему императору? Надобно имѣть очень сильныя доказательства, чтобы заставить насъ повѣрить, будто двѣсти одиннадцать епископовъ дѣйствовали подъ вліяніемъ подобнаго мотива. Да и существовалъ ли подобный мотивъ? Нѣтъ. Исторія не показываетъ намъ, чтобы Юстиніанъ имѣлъ даже малѣйшее расположеніе въ этомъ смыслѣ. Почему же однако бросаютъ столь грубое порицаніе въ лицѣ столь большому собранію епископовъ? Ахъ, Боже мой! ихъ порицаютъ только за то, что ихъ опредѣленіе неблагопріятно тезису безбрачія.

Что касается насъ, то мы убѣждены, что *Трульскій* соборъ высказался противъ церковнаго безбрачія по причинѣ злоупотребленій, возникшихъ въ тѣхъ церквахъ, гдѣ онъ былъ установленъ; и что онъ въ то же время возобновилъ древнюю дисциплину противъ двоеженства, чтобы этимъ прекратить злоупотребленія, введенныя въ другихъ церквахъ. Мы думаемъ, что это было такъ, прежде всего потому, что соборъ издалъ положительное опредѣленіе въ этомъ смыслѣ; а также потому, что многочисленныя правила предшествовавшихъ помѣстныхъ соборовъ, гдѣ безпрестанно возобновляли законъ безбрачія въ тѣхъ церквахъ, въ которыхъ онъ существовалъ въ принципѣ, показываютъ, что законъ этотъ не былъ исполняемъ; или же еще потому, что въ церквахъ, въ которыхъ безбрачіе не существовало, старались возстановить древнюю дисциплину противъ двоеженства; а это показываетъ, что въ этихъ церквахъ дисциплина эта вышла изъ употребленія.

Итакъ *Трульскій* соборъ не былъ нововодителемъ; онъ лишь порицаетъ *мѣстный* законъ, который сдѣлался источникомъ злоупотребленій, и снова провозгласилъ *апостольскій законъ*, сообразно съ которымъ священникъ *долженъ вступать въ бракъ лишь съ одной женщиною*.

Теперь мы представимъ главныя цѣли этого опредѣленія и фактами докажемъ, что римская церковь, не принявши его, удержала въ нѣдрахъ своихъ принципъ безнравственности.

Вотъ главныя цѣли собора касательно брачной жизни священ-

никовъ: римляне держались правила очень строгаго, а тѣ, которые зависѣли отъ Константинопольскаго престола, очень снисходительнаго. Надобно было ограничить одно правило другимъ, чтобы избѣжать крайностей. Вотъ почему двоеженцы, коихъ второй бракъ восходитъ къ 15 января послѣдняго индикта четвертаго засѣданія собора, должны были быть низложены; а тѣ, коихъ второй бракъ прекращенъ былъ прежде этой эпохи, не должны были лишаемы *священной степени*. На будущее же время соборъ возобновилъ правило не посвящать епископа, священника, діакона или не причислять къ клиру всякаго, кто былъ женатъ два раза, кто имѣлъ конкубину послѣ своего крещенія, кто женился на вдовѣ или на женщинѣ разведенной, куртизанкѣ, рабынѣ или актрисѣ. Соборъ запрещаетъ, наконецъ, подъ угрозой низложенія, епископамъ, священникамъ и діаконамъ вступать въ бракъ послѣ посвященія. „Если кто либо изъ нихъ расположенъ жениться, присовокупляетъ онъ, то пусть женится прежде принятія посвященія“.

Такимъ образомъ, *Трульскій соборъ не обязываетъ жениться*, но позволяетъ вступать въ бракъ только до *принятія посвященія*; и сообразно съ апостольскимъ правиломъ отрѣшаетъ двоебрачныхъ отъ исполненія всякихъ церковныхъ обязанностей.

„Мы знаемъ, присовокупляютъ отцы собора, что въ римской церкви держатся слѣдующаго правила: тѣ, которые имѣютъ быть посвящены въ діаконы или въ священники, должны дать обѣщаніе не имѣть общенія съ своими женами. Что же касается насъ, то мы, слѣдуя превосходству древняго апостольскаго канона, желаемъ, чтобы браки тѣхъ, которые допущены къ священнымъ степенямъ, продолжались, и мы не лишаемъ ихъ общенія съ ихъ женами въ благоприличное время. Поэтому, если кто либо признанъ достойнымъ быть посвященнымъ въ иподіакона, діакона или священника, то не долженъ быть лишаемъ священной степени, ради того, что обязался пребывать въ законномъ бракѣ; и послѣ посвященія, его не должно обязывать воздерживаться отъ своей жены“.

Вслѣдъ за-тѣмъ отцы возобновляютъ канонъ Карфагенскаго собора, предписавшаго священно-служителямъ безусловное воз-

держаніе въ извѣстные дни. Далѣе они присовокупляютъ: „Если кто либо, презирая апостольскія каноны, осмѣлится лишать священника, діакона, или иподіакона законнаго общенія съ своею женою: то таковой да будетъ низложенъ“.

Поэтому *Трульскій* соборъ признаетъ то, что безбрачіе было предписано въ нѣкоторыхъ церквахъ; но онъ осуждаетъ эту *частную дисциплину* во имя древняго и апостольскаго закона; такъ какъ эта дисциплина, будучи очень ревнивою въ отношеніи къ чести священнослужителей, въ то-же время не вела къ укрѣпленію этой чести посредствомъ безбрачія. Совершенно признавая, что въ римской церкви былъ введенъ законъ безбрачія, соборъ заставляетъ думать, что въ сущности этотъ законъ не былъ соблюдаемъ. Вотъ почему онъ присовокупляетъ: „Если нѣкоторые священники варварскихъ странъ (западныхъ) признаютъ обязательнымъ для себя возноситься превыше апостольскаго правила, запрещающаго оставлять свою жену подъ предлогомъ религіи и для *совершенія большаго, чѣмъ повелѣно*, отдѣляясь отъ своихъ женъ по взаимному соглашенію: то мы запрещаемъ имъ *жительствоваъ съ ними*, какимъ бы то ни было образомъ, дабы чрезъ то показать, что ихъ обѣтъ дѣйствителенъ“.

Итакъ, обыкновеніе римской церкви само въ себѣ было порицаемо соборомъ, который не предполагалъ строгаго исполненія введеннаго закона.

Въ этомъ послѣднемъ отношеніи соборъ былъ совершенно правъ и мы имѣемъ доказательства этого въ западныхъ соборахъ, которые *при всѣхъ обстоятельствахъ, повсюду и постоянно* запрещали священнослужителямъ имѣть при себѣ женъ, равно какъ предписывали хранить строгое воздержаніе; которые издавали строгіе законы противъ священническихъ дѣтей и пр. и пр. Была ли надобность во всѣхъ этихъ постановленіяхъ, если бы безбрачіе было соблюдаемо? Надобно ли было постоянно возобновлять законъ, который пользовался уваженіемъ? Итакъ, мы имѣемъ основаніе говорить, что соборы римской церкви свидѣтельствуютъ о томъ, что законъ безбрачія не былъ соблюдаемъ. Этотъ фактъ съ такою ясностію просвѣчиваетъ

во всей церковной исторіи запада, что представляется излишнимъ приводить тексты. Было бы трудно найти, хотя одинъ соборъ, который не возобновлялъ бы вышеуказанные законы, начиная съ эпохи *Трульскаго* собора до папы Григорія VII, то есть, отъ седьмого вѣка до одиннадцатаго. Въ эту послѣднюю эпоху безбрачіе столь мало было соблюдаемо, что оно, такъ сказать, вышло изъ обычая. Нашимъ свидѣтелемъ въ этомъ случаѣ служить самъ Григорій VII, который въ согласіи со всѣми писателями той-же эпохи свидѣлствуетъ, что всѣ священно-служители имѣли женъ и дѣтей и находились въ супружескомъ сожитіи, съ вѣдома и знанія епископовъ и всѣхъ вѣрующихъ.

Григорій VII предпринялъ уничтожить подобное состояніе дѣлъ. Онъ объявилъ всѣхъ женатыхъ священниковъ живущими въ *конкубинатѣ*, а ихъ дѣтей *незаконнорожденными*; за-тѣмъ онъ приказалъ всѣмъ священнослужителямъ, иподіаконамъ, діаконами и священникамъ вести безбрачную жизнь. Такое опредѣленіе было составлено на римскомъ соборѣ въ 1074 году, и его тотъ-часъ отослали ко всѣмъ германскимъ епископамъ для обнародованія въ ихъ діоцезіяхъ. Чтобы судить о дѣйстви, произведенномъ этимъ декретомъ, даемъ слово Флери, который не можетъ считаться подозрительнымъ въ своемъ свидѣтельствѣ.

„Папа, обнародовавши по всей Италіи опредѣленія собора, который былъ созванъ имъ во время чотыредесятницы противъ симоніи и невоздержанія клириковъ, писалъ многія письма къ нѣмецкимъ епископамъ, чтобы они приняли эти опредѣленія въ своихъ церквахъ, присоединивши требованіе, чтобы они потребовали отъ общества священниковъ безусловнаго разлученія со своими женами подъ угрозою вѣчной анаемы. Тотъ-часъ поднялся сильный ропотъ противъ этого опредѣленія; стали говорить, что то есть явная ересь и есть неразумное ученіе, когда желаютъ принудить людей жить подобно ангеламъ, хотя Спаситель нашъ, говоря о воздержаніи, сказалъ: „не всѣ вмѣщаютъ этихъ словъ“; и еще: „кто можетъ вмѣститъ, да вмѣститъ“. И св. Павелъ сказалъ: „кто не можетъ воздержаться, пусть женится; потому что лучше жениться, чѣмъ разжигать-

ся". Что папа, желая отмѣнить естественный порядокъ природы, снимаетъ узду съ распутства и нечистоты. Что если онъ будетъ настаивать на исполненіи этого декрета, то они скорѣе оставятъ священство, чѣмъ супружество и тогда пусть посмотритъ, гдѣ онъ найдетъ ангеловъ для управленія церковію, вмѣсто людей, которыхъ отвергаетъ.

„Но папа не отступалъ и не переставалъ разсылать легатовъ для осужденія слабости и небрежности еписковъ и угрожалъ имъ церковнымъ оглученіемъ, если тотчасъ не исполнять его приказаній. Зигфроя, архіепископъ Майнцкій, зналъ, что не легкое это предпріятіе—искоренить обыкновеніе столь застарѣвшее и привести столь испорченныхъ людей къ чистотѣ первобытной церкви¹⁾ Вотъ почему онъ поступилъ съ своимъ духовенствомъ умѣренно и первоначально далъ ему шесть мѣсяцевъ на размышленіе, увѣщевая добровольно исполнить то, отъ чего духовенство не могло отказаться; и не вынуждать ихъ, то есть, папу и его, принимать противъ нихъ крутыя мѣры.

„Наконецъ онъ созвалъ соборъ въ Эрфуртѣ, въ октябрѣ мѣсяцѣ того же 1074 года, и на соборѣ потребовалъ не допускать болѣе отсрочки, тотъ-часъ отказаться отъ супружества или отъ служенія алтарю. Ему представили многіе резоны съ цѣлію сломить его настойчивость и отмѣнить декретъ, если возможно; но онъ противопоставилъ имъ авторитетъ святаго престола, который принуждаетъ его самого требовать отъ нихъ, вопреки собственному желанію, исполненія того, что онъ приказываетъ. Видя, что нельзя ничего достигнуть ни своими резонами, ни своими мольбами, члены собора собрались какъ-бы для разсужденія и рѣшили не являться болѣе на соборъ, но возвратиться къ себѣ безъ разрѣшенія на это. Нѣкоторые въ безпорядкѣ даже кричали, что они желаютъ лучше прибыть на соборъ, и прежде, чѣмъ архіепископъ провозгласитъ вопреки

1) Въ этомъ мѣстѣ Флери ошибается, представляя безбрачіе первоначальною чистотою духовенства. Въ его собственной *Исторіи* можно находить многочисленныя и неопровержимыя доказательства, что этого не было.

имъ это гнусное рѣшеніе, стащить его съ его кафедры и предать его смерти, чего онъ вполне заслуживаетъ, чтобы чрезъ это оставить потомству славный примѣръ и воспрепятствовать какому либо изъ его преемниковъ осмѣлиться высказывать подобное же порицаніе клиру. Архіепископъ, узнавши объ этомъ заговорѣ, послалъ просить ихъ успокоиться и явиться на соборъ, общая тогъ-часъ отослать въ Римъ то, что будетъ угодно послать, и съ своей стороны сдѣлать все возможное, чтобы умолить папу.

„Альтманъ, епископъ Пассаускій, тоже получившій декретъ папы Григорія касательно воздержанія клириковъ, собралъ свое духовенство и приказалъ прочитать адресованныя къ нему письма, подтверждая ихъ наилучшими доводами, какіе только были возможны для него. Но духовенство защищало себя древнимъ обыкновеніемъ и авторитетомъ предшествовавшихъ епископовъ, изъ коихъ никто не проявлялъ въ отношеніи къ нимъ подобной суровости. Альтманъ отвѣчалъ, что онъ не беспокоилъ бы ихъ, если бы не былъ вынуждаемъ къ этому приказаніемъ папы и что опасается оказаться виновнымъ, сочувствуя этому безпорядку. Видя же полную безуспѣшность своихъ домогательствъ, онъ распустилъ собраніе. За-тѣмъ, посоветовавшись съ людьми благоразумными и поручивши имъ хранить совѣтъ въ секретѣ, онъ дожидалъ дня св. Стефана, храмового праздника своей церкви, когда въ церковь прибыли многіе старѣйшины, по причинѣ праздника. Тогда онъ взошелъ на амвонъ и громкимъ голосомъ обнародовалъ папскій декретъ, въ присутствіи духовенства и народа, угрожая воспользоваться властію противъ тѣхъ, которые не будутъ повиноваться ему. Тотъ-часъ со всѣхъ сторонъ поднялся страшный крикъ, и, быть можетъ, прелатъ былъ бы растерзанъ, если бы присутствовавшіе старѣйшины не умиротворили возбужденія толпы“.

Григорій VII пришелъ въ ярость, узнавши, что даже епископы, которые казалось были преданы его авторитету, не смѣли или не могли привести въ исполненіе его опредѣленіе; что многіе изъ этихъ епископовъ порицали его и одобряли супружество священниковъ. „Мы узнали, писалъ онъ Оттону, епископу

Констанскому, что вопреки нашему декрету вы позволяете клирикамъ, принявшимъ священный санъ, имѣть *конкубинъ* или *братъ* ихъ, если они не имѣли ихъ прежде". Такимъ образомъ, въ римской церкви не исполняли того апостольскаго правила, возобновленнаго на *Трульскомъ* соборѣ, по требованію котораго послѣ посвященія бракъ не могъ быть заключенъ, безъ отреченія отъ священно-служительскихъ обязанностей.

Григорій VII разсылалъ громы во всѣ стороны, расточалъ анаѣмы, умножалъ осужденія. Но все это было почти напрасно. Безбрачіе столько же было соблюдаемо, какъ и прежде. Доказательствомъ этого служатъ и соборныя опредѣленія, и папскія декреталии, постоянно возобновлявшія этотъ законъ, и анаѣмы противъ женатыхъ священниковъ, которыхъ называли живущими *въ конкубинатѣ*, и анаѣмы противъ ихъ дѣтей. По поводу выраженія *конкубинатъ* надобно замѣтить, что это столько же мало было основано на правѣ, какъ и на справедливости; потому, что только Тридентскій соборъ, въ шестнадцатомъ столѣтіи, постановилъ, что *посвященіе* высшихъ клириковъ, въ томъ числѣ и иподіаконовъ, и обѣты монашествующихъ, служатъ препятствіемъ, расторгающимъ бракъ при заключеніи его. Безъ сомнѣнія, такъ поступили на соборѣ для того, чтобы доставить римлянамъ удовольствіе признать живущими *въ конкубинатѣ* священниковъ, которые оставили римскую церковь для перехода въ протестантство и за тѣмъ женились.

Не смотря на весь шумъ, произведенный Григоріемъ VII, его декретъ о безбрачїи былъ признаваемъ какъ-бы не существовавшимъ. Въ четырнадцатомъ столѣтіи бракъ священниковъ былъ до такой степени распространенъ, что лучшіе епископы думали, не благоразумнѣе ли было бы уничтожить законъ о безбрачїи, чѣмъ допускать его существованіе безъ исполненія. Таково было въ частности мнѣніе Дуранти, епископа Менденскаго. Этотъ епископъ, будучи спрошенъ папою, какія надобно произвести реформы на соборѣ Віенскомъ, который долженствовалъ быть созваннымъ, составилъ памятную записку, которую Флери, по указанному вопросу, анализируетъ слѣдую-

щимъ образомъ: „Авторъ требуетъ большой реформы Римскаго двора, прелатовъ и всего клира. Невоздержаніе среди нихъ было столь всеобщимъ, что онъ предполагаетъ дозволить священникамъ супружескую жизнь, *какъ это дозволено въ греческой церкви*; и онъ скорбитъ о томъ, что можно видѣть позорныя мѣста въ близи церкви, а въ Римскомъ дворѣ вблизи папскихъ палатъ; и что папскій маршалъ взимаетъ налогъ съ женщинъ—проститутокъ“.

Съ мнѣніемъ Дуранти не согласились. Безбрачіе не было отмѣнено; но оно не было и исполняемо строже, чѣмъ прежде.

Въ эпоху Тридентскаго собора, вопросъ о брачной жизни священниковъ снова предложенъ былъ на обсужденіе. Въ памятной запискѣ (*mémoire*), обнародованной императоромъ подъ названіемъ *Interim*, бракъ священниковъ одобряется. Епископы, будучи обязаны папою высказать свое мнѣніе объ этой запискѣ, объявили, что „разлучить священниковъ отъ женъ, на которыхъ они женились, дѣло очень трудное; надобно терпѣть бракъ священниковъ до тѣхъ поръ, когда соборъ постановитъ по этому поводу рѣшеніе, какое признаетъ наиболѣе полезнымъ для церкви“.

Такъ выражается іезуитъ Полявичини въ своей *Исторіи Тридентскаго собора* ¹⁾. Мы будемъ слѣдовать этой ультрамонтанской исторіи во всемъ томъ, что скажемъ по вопросу о безбрачїи на Тридентскомъ соборѣ.

Легатъ, излагая императору мнѣніе Рима объ *Interim*, сказалъ: „что священникамъ позволять *оставаться въ брачномъ состояніи*; что на самомъ дѣлѣ это состояніе запрещено имъ не божественнымъ закономъ, но *церковнымъ*; что не смотря на это, свѣтская власть не можетъ отмѣнять его; что законъ этотъ, *по крайней мѣрѣ, относительно браковъ, заключенныхъ до посвященія*, былъ съ незапамятныхъ временъ не только въ латинской церкви, но даже и въ греческой; и слѣдовательно, онъ есть апостольское преданіе, которое не было прерываемо“ ²⁾.

¹⁾ Pallavic., liv. X, c. 17.

²⁾ *Ibid.*

Такимъ образомъ, папскій легатъ признаетъ апостольскимъ преданіемъ лишь дисциплину, провозглашенную на соборѣ *Трульскомъ*; и онъ не усваиваетъ этого происхожденія самому безбрачію, а усваиваетъ это лишь запрещенію брака послѣ посвященія. Римъ пошелъ далѣе церкви греческой въ терпимости этого рода браковъ въ отношеніи къ тѣмъ, которые исполняли церковныя обязанности ¹⁾.

Такимъ то образомъ мнимое стремленіе Рима къ совершенству посредствомъ безбрачія привело его къ терпимости, относительно священническихъ браковъ, къ безпорядку, противоположному апостольскому преданію. Такъ-то исполнялся декретъ Григорія VII.

Когда дѣло шло о томъ, чтобы начать засѣданія собора при Піѣ IV, императоръ Фердинандъ обратился къ папѣ съ памятною запискою, требуя брачной жизни для священниковъ ²⁾.

Нунцій Коммендонъ, увидѣвши, что великій герцогъ Клевскій (Cleves) присоединился къ императору съ цѣлію испросить у папы разрѣшенія священническихъ супружествъ, согласился съ этимъ. „Невоздержаніе священниковъ, говорилъ онъ, дѣлаетъ это необходимымъ; потому что нѣтъ и пяти священниковъ во всѣхъ ихъ областяхъ, которые не жили бы въ публичномъ конкубинатѣ ³⁾).

Когда снова открылись засѣданія собора, великій герцогъ Баварскій равнымъ образомъ требовалъ брачной жизни для священниковъ ⁴⁾.

Франція тоже постановила требовать брачной жизни для священниковъ.

Можно было бы присоединить много весьма точныхъ данныхъ къ этимъ извѣстіямъ, заимствованнымъ у Паллавичини. Такимъ образомъ, вопросъ о безбрачіи былъ возбужденъ на со-

¹⁾ *Ibid.* liv. XII, c. 8; liv. XIII, c. 9; liv. XIV, c. 14.

²⁾ *Ibid.* liv. XIV, c. 13.

³⁾ *Ibid.* liv. XV, c. 5.

⁴⁾ *Ibid.* liv. XVII, c. 4 et c. 8.

борѣ 4 марта 1563 года, и многіе объявили себя за брачную жизнь священниковъ, основываясь на слѣдующихъ словахъ Пія II: „Западная церковь запретила брачную жизнь священникамъ по основательнымъ причинамъ, но теперь надобно допустить ее по причинамъ, еще болѣе „основательнымъ“ ¹⁾).

Римъ укорилъ легатовъ за допущеніе столь опасныхъ разсужденій. „Брачная жизнь, говорили, уничтожить зависимость священниковъ отъ святаго престола въ той мѣрѣ, въ какой они будутъ привязаны къ своимъ женамъ, къ своимъ дѣтямъ, къ своему отечеству. Позволить имъ жениться, это значить разрушить церковную іерархію и привести папу къ тому, чтобы онъ былъ лишь простымъ римскимъ епископомъ“ ²⁾).

Такимъ образомъ, чтобы сохранить папскій авторитетъ, надобно было погрузить духовенство въ безнравственную жизнь, которую осмѣливались украшать названіемъ безбрачія.

Соборъ, вмѣсто того, чтобы сдаться на требованія, высказанныя ему относительно брачной жизни священниковъ, простеръ безпорядокъ еще далѣе, чѣмъ это было до сихъ поръ. До временъ Иннокентія II подтверждали бракъ, заключенный священникомъ, который отказывался отъ церковныхъ обязанностей. Соборъ Тридентскій желалъ сдѣлать супружескую жизнь невозможною для всѣхъ священнослужителей, объявивши, что посвященіе, даже въ иподіаконы служить препятствіемъ, расторгающимъ бракъ при заключеніи его. Это значило объявить, что лучше желаютъ допустить священническій конкубинатъ, который не могли надѣяться расторгнуть, чѣмъ честное и законное супружество.

Эта новая строгость, присоединенная къ закону безбрачія, имѣла ли какія либо важныя послѣдствія для чистоты священнослужителей?

Надобно совершенно не знать исторію западной церкви со времени шестнадцатаго столѣтія, чтобы предполагать, что это

¹⁾ Platina, *Vie de Pie II.*

²⁾ Fra Paolo, *Hist. du concile de Trente*, liv. VII.

было такъ. Мы не хотимъ углубляться въ предметъ, столь соблазнительный въ самомъ себѣ. Удовольствуемся лишь нѣсколькими извлеченіями изъ писемъ, адресованныхъ къ доброму Венсанъ-де-Полю, который въ семнадцатомъ столѣтіи трудился надъ реформированіемъ духовенства. Мы находимъ ихъ въ жизнеописаніи, составленномъ Абелли, епископомъ Родезкимъ, его ученикомъ. Въ 1642 году, ему писали: „Въ этой діоцезіи духовенство живетъ *безъ дисциплины*, народъ безъ страха, священники безъ благоговѣнія и безъ любви, каведры остаются безъ проповѣдниковъ, знанія не въ почетѣ, пороки остаются безъ наказанія, добродѣтель преслѣдуется.... Кровь и плоть вытѣснили Евангеліе и духъ Іисуса Христа“.

Одинъ епископъ писалъ ему, что онъ безуспѣшно трудился во благо своей діоцезіи „среди невыразимо огромнаго числа невѣжественныхъ и преступныхъ священниковъ, составляющихъ мое духовенство, которые не могли быть исправлены ни словомъ, ни примѣромъ. Я ужасаюсь, когда подумаю, что въ моей діоцезіи существуетъ *почти семь тысячъ пьяныхъ и безстыдныхъ священниковъ*, которые каждый день приступаютъ къ алтарю и которые не имѣютъ никакого благоговѣнія“.

Другой епископъ писалъ ему: „За исключеніемъ богословствующаго каноника моей церкви, я среди всѣхъ священниковъ моей діоцезіи не знаю ни одного, который могъ бы выполнить какую либо церковную обязанность“.

„По этимъ отрывкамъ, заключаетъ Абелли, можно судить объ остальномъ содержаніи писемъ и заключить, каково было состояніе духовенства въ большинствѣ діоцезій этого царства ¹⁾).

Фактъ достовѣрный, что всѣ благочестивыя сочиненія подтверждаютъ скандальную хронику духовенства въ теченіи семнадцатаго и восемнадцатаго столѣтія.

Что же касается девятнадцатаго столѣтія, то да позволено намъ будетъ хранить молчаніе изъ опасенія подпасть обвиненію *въ диффамациі* современнаго духовенства.

¹⁾ Abelly, *Vie du vénérable Vincent de Paul*, liv. II, c. I.

На основаніи приведенныхъ нами краткихъ извѣстій, которыя мы могли бы подтвердить тысячью другихъ, мы имѣемъ право заключить, что никогда безженство не было соблюдаемо въ римской церкви, и что эта церковь благопріятствовала въ нѣдрахъ своихъ пороку и безнравственности, отказавшись принять мудрую *апостольскую* дисциплину, которая снова была провозглашена на Трульскомъ соборѣ, и которая всегда была сохраняема въ восточной церкви.

N. N.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ

ПРОПОВѢДИ

ПРЕОСВЯЩЕННАГО АМВРОСІЯ АРХІЕПИСКОПА ХАРЬКОВСКАГО,

*произнесенныя во время служенія его въ Харьковской епархіи.
1882—1894 годы.*

Цѣна 2 руб. 50 коп., съ пересылкой 3 руб.

Съ требованіями обращаться въ Харьковъ, въ канцелярію Харьковскаго архіепископа и въ книжную лавку при Харьковскомъ Покровскомъ монастырѣ, въ С.-Петербургѣ—въ Синодальную книжную лавку и въ магазинъ Тузова, въ Москвѣ—въ Синодальную лавку.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Пісней вооумен.

Впрою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Іюля 1895 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

DISCIPLINA ARCANAE

ВЪ ДРЕВНЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ.

(Окончаніе *).

Къ евхаристіи, какъ къ „центральному христіанскому таинству“¹⁾, тѣсно примыкали всѣ прочія—крещеніе и миропомазаніе, съ одной стороны, священство, покаяніе, бракъ и елеосвященіе—съ другой²⁾. Крещенный и миропомазанный, непосредственно за вступленіемъ въ церковь, запечатлѣвалъ свой союзъ съ нею принятіемъ Тѣла и Крови Христовой; рукоположенный въ священную степень, брачующійся, раскаявшійся въ грѣхахъ и помазанный св. елеемъ болящій—всѣ они обыкновенно начинали, или заканчивали свое дѣло приступленіемъ ко св. причащенію³⁾. Понятно, что уже въ силу одной такой близкой связи съ евхаристіею, всѣ эти таинства, вмѣстѣ съ сопровождавшими ихъ богослужебными дѣйствіями, должны были вступить въ область *disciplinae arcae*. Но, съ другой стороны, и сами по себѣ, представляя собою—или полнѣйшее выраженіе догматическихъ истинъ или же освященіе высоко нравственныхъ началъ христіанской жизни—они дѣлались святынею для вѣрующихъ и предметомъ недоступнымъ для „внѣшнихъ“.

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 13.

1) Probst, Kirchliche Disciplin, 344.

2) Probst, Sacramente, 194, 457 (Цит. въ Kirch. Disc., 344).

3) Pressensé, t. VI, s. 21, Geschichte d. drei ersten Jahrhunderten d. christlichen Kirche.

Крещеніе—первый актъ, открывавшій увѣровавшему во Христа внутреннюю жизнь христіанской церкви—послѣ причащенія, было главнѣйшимъ предметомъ тайной дисциплины. Вмѣстѣ съ евхаристіей, которой непосредственно предшествовало для ново-обращенныхъ, оно было доступно исключительно для христіанъ, вмѣстѣ съ нею скрывалось отъ язычниковъ и вмѣстѣ съ нею составило то, что принято называть „*agapae gr̃imi ordinis*“¹⁾. „Что есть такое, что скрыто и не всѣмъ доступно?“ спрашиваетъ бл. Августинъ, и тотчасъ же отвѣчаетъ: „таинство (*sacramentum*) крещенія и причащенія“²⁾. Съ древнѣйшихъ временъ, поэтому, способъ совершенія крещенія сохранялся въ строгой тайнѣ отъ непосвященныхъ. Климентъ александрійскій и Оригенъ находятъ уже въ посланіи ап. Варнавы указаніе на соблюденіе относительно его молчаливой вѣры (*fides silentii*). Говоря о двукратномъ твореніи, авторъ этого древняго памятника замѣчаетъ, что первое происходило въ раю, второе по исполненіи временъ—въ землѣ, текущей млеко и медомъ: „эта земля, продолжаетъ онъ,—церковь, въ которой люди возрождаются къ новой жизни; какъ дитя питается сначала медомъ и потомъ молокомъ, такъ и совершенные христіане оживляются вѣрою и Словомъ“³⁾. „Почему, пишетъ объясняя это мѣсто Климентъ, Варнава, говорившій вначалѣ просто молоко и медъ, въ послѣднемъ предложеніи яснѣе выражается: сначала медъ и потомъ молоко, почему—если не потому, что подъ медомъ онъ понималъ крещеніе, а подъ млекою евхаристію; немногіе впрочемъ, прибавляетъ онъ, поймутъ это“⁴⁾. „Если ты, объясняетъ указанныя слова Оригенъ, пришелъ къ таинственному источнику крещенія и въ присутствіи священниковъ и левитовъ былъ посвященъ въ тѣ достопочитаемыя и высокія таинства, о которыхъ знаютъ тѣ, кто могутъ, то мы вступаемъ въ обѣтованную землю, въ которой тебя воспринимаетъ Христосъ“⁵⁾. Не касаясь вопроса о томъ,

1) Bonwetsch, 225.

2) In psal. 103 (цит. тамъ-же).

3) Probst, Kirchliche Disciplin, 320.

4) Klem. Alex. Paedag. I, 6 cp. Strom. V, 10; (у Probst'a).

5) Orig. In Jesu Nave Hom. 4, I (Probst, 323).

насколько справедливо такое пониманіе приведеннаго мѣста посланія ап. Варнавы указанными церковными учителями, мы не можемъ, на основаніи ихъ словъ, не признать, что въ эпоху Климента и Оригена крещеніе въ сознаніи христіанской церкви было необходимымъ предметомъ тайной дисциплины и что оно, повидимому, сдѣлалось таковымъ задолго до ихъ времени.

Образъ совершенія таинства крещенія, однако же, не такъ строго охранялся, какъ это имѣло мѣсто относительно таинства евхаристіи. О водѣ и о погруженіи въ нее, какъ необходимыхъ элементахъ обряда, очевидно невозможно было наблюдать безусловное молчаніе, и заповѣдь *disciplinae arcae* могла относиться, отсюда, только къ частнѣйшему способу совершенія таинства и обычно употреблявшимся при семъ символическимъ дѣйствіямъ. Такимъ образомъ бл. Феодоритъ, когда почувствовалъ, разсуждая о крещеніи, необходимость подробно высказаться о немъ, воскликнулъ: „но здѣсь настаетъ нужда въ болѣе мистическихъ выраженіяхъ“ ¹⁾. Точно также св. Кириллъ Александрійскій въ подобныхъ обстоятельствахъ сознается, что онъ умалчиваетъ „о нѣкоторомъ, опасаясь довести до слуха непосвященныхъ скрытое по ученію Христа (Матѣ. 7, 6)“ ²⁾. „Я бы желалъ, пишетъ съ своей стороны Златоустъ, сказать объ этомъ (обрядѣ крещенія), но умалчиваю по причинѣ присутствія непосвященныхъ; они дѣлаютъ для насъ объясненіе болѣе затруднительнымъ, вынуждая или вовсе не говорить ясно, или же обнаруживать сокровенное предъ ними“ ³⁾. Григорій Назіанзинъ, наконецъ, обращается къ оглашенному, стремившемуся глубже проникнуть въ таинство, съ слѣдующимъ вразумленіемъ: „ты уже знаешь относительно сего таинства то, что можно открыть въ немъ и что не было утаено отъ тебя при частыхъ бесѣдахъ (*ἀφοδίς*), все же остальное уразумѣешь, когда будетъ угодно Троицѣ“ ⁴⁾.

Изъ отдѣльныхъ богослужебныхъ дѣйствій, составлявшихъ обрядовую сторону таинства крещенія, особенно выдавались

¹⁾ Divin. decret. epit. 18 (Bonwetsch, 283).

²⁾ Contra Jul. VIII, 247.

³⁾ Hom. 40 in I Cor. 15, 22, cp. Hom. 46 in Acta Apost.

⁴⁾ Orat. 40. (См. Bonwetsch, 284).

отреченіе и первое молитвенное обращеніе къ Богу Отцу („Отче нашъ“). Прежде погруженія въ купель крещенія, оглашенный отрекался отъ діавола, которому служилъ, пребывая внѣ церкви въ грѣховномъ мірѣ, а по выходѣ изъ воды выражалъ свою преданность волѣ Божіей и живое стремленіе повиноваться ей чтеніемъ молитвы Господней—прошеніемъ содѣйствія въ новомъ своемъ состояніи благодатной силы божественной. Эти торжественныя дѣйствія новопросвѣщенныхъ могли иногда возбуждать улыбку или даже презрительный смѣхъ въ языческомъ обществѣ, утратившемъ большею частію чистое религиозное чувство и видѣвшемъ въ христіанствѣ одно „грубое и безмѣрное суевѣріе“. Для охраненія ихъ отъ такого отношенія со стороны невѣрующихъ, вполне успѣшнымъ средствомъ и было примѣненіе заповѣди о *fide silentii*. Василиій Великій, отсюда, ясно свидѣтельствуетъ о тайномъ содержаніи вѣрующими „отреченія“ и не сообщаетъ его формулы въ своемъ сочиненіи „О св. Духѣ“¹⁾. „Этой молитвѣ (Господней), пишетъ съ другой стороны бл. Теодоритъ, мы научаемъ не непосвященныхъ (ἀμύητους), но уже введенныхъ въ таинства (μυσταγωγούμενους)“²⁾. Употребленіе „Отче-нашъ“ при евхаристіи еще болѣе помогло строгому охраненію ея предъ язычниками³⁾, и Амвросій Медиоланскій рѣшительно запрещаетъ дѣлать ее извѣстною для не христіанъ⁴⁾.

Самостоятельнымъ, но имѣющимъ тѣсную связь съ крещеніемъ таинствомъ было миропомазаніе. Являясь „видимымъ знакомъ принятія новокрещеннаго въ религиозное христіанское общество, призванія его къ участию въ правахъ и къ исполненію обязанностей послѣдняго“⁵⁾, оно слѣдовало непосредственно за совершеніемъ крещенія и вступило вмѣстѣ съ нимъ въ область тайной практики. Христіанскіе писатели, вслѣдствіе этого, съ такою же осторожностію касались его въ своихъ сочиненіяхъ, какая наблюдалась ими и при упоминаніи о кре-

1) С. 28 (Zezschwitz, Real-Encyclop. 639).

2) Theodor. haer. fal. с. 28, ср. Злат. Hom. 19 in Mat. (Bonw. 284).

3) Zezschwitz, System d. Katechetik, I, 191; II, 143.

4) Ambros. De Cain et Abel, I, 9 (Zezschw. R.—En. 639, 643).

5) Pressensé, 21.

щеніи. Св. Василій Великій, сказавши, что отрекшійся отъ діавола и крестившійся человекъ помазуется св. миромъ, сообщающимъ ему благодатныя дары св. Духа, не опредѣляетъ ни гдѣ, ни кѣмъ, ни какимъ образомъ происходитъ преподаваніе сего таинства ¹⁾. Папа Иннокентій I въ одномъ изъ своихъ посланій настолько сдержанно выражается о конфирмаціи, что не рѣшается довѣрить письмени словъ, произносимыхъ при совершеніи священнаго обряда, и откровенно признается: „не могу сказать этихъ словъ, чтобы не явиться скорѣе предателемъ, чѣмъ собесѣдникомъ“ ²⁾.

Если крещеніе съ миропомазаніемъ были предметомъ *agapae disciplinae*, какъ священнодѣйствія, примиряющія человека съ Богомъ, очищающія его отъ прежнихъ заблужденій и укрѣпляющія его духовныя силы къ исполненію евангельскихъ заповѣдей, то покаяніе, разрѣшая христіанина отъ грѣховъ содѣянныхъ въ новой жизни, въ свою очередь должно было стать тайной недоступной для неприннадлежащихъ къ церкви. Если въ крещеніи, съ другой стороны, скрывались лишь частнѣйшія обрядовыя дѣйствія, то покаяніе, всецѣло будучи выраженіемъ потребностей духовной жизни самихъ вѣрующихъ, сдѣлалось предметомъ тайной дисциплины во всемъ объемѣ своего совершенія. Даже о самомъ существованіи этого таинства не всегда говорили свободно предъ язычниками; когда же по какому-либо поводу и приходилось упоминать о немъ, то писатели церковныя ясно довали понять, какъ несвоевременно было разглашать о немъ непринявшимъ Христова ученія.

„Первое призваніе къ христіанству, пишетъ древнѣйшій апологетъ его, знаютъ язычники (разумѣется крещеніе), второе же возстановленіе (покаяніе), которое совершается въ церкви, не извѣстно и іудеямъ“ ³⁾. Здѣсь то по преимуществу должны были имѣть силу педагогическія соображенія древней церкви въ виду того, что раскрытіе этого таинства, независимо отъ вреда, какой могло приносить нехристіанамъ опубликованіе таинствъ вообще, могло быть особенно соблазнительнымъ для

¹⁾ О Св. Духѣ гл. 28, (Bonw. 285).

²⁾ I. Döllinger, Lehrbuch d. Kirchengeschichte, 1843, I, 291.

³⁾ Tertull. De pudic. c. 9 (Probst, 343).

людей, не твердыхъ въ своей нравственной жизни. На это, съ достовѣрностію можно полагать, и указываетъ Оригенъ, когда замѣчаетъ, что „тѣмъ, которые дѣти по возрасту души, не полезно, если они слышатъ о любви и благодати Божіей, ибо они могли бы сдѣлаться легкомысленными и презрѣть эту благодать“ ¹⁾.

Совершеніе таинства брака, далѣе, точно также оставалось предметомъ недоступнымъ для созерцанія язычниковъ и іудеевъ. Само собою понятно, что и здѣсь имѣло преимущественное значеніе уваженіе къ священнодѣйствію, которое низводило чрезъ совершителя таинства на пріемляющихъ его благодать Св. Духа и давало освященіе ихъ естественному сожитію. Сила дѣйствія закона о тайной дисциплинѣ простиралась, такимъ образомъ, лишь на произносившіяся при семъ молитвословія и совершавшіяся священнымъ лицомъ символическія дѣйствія ²⁾.

Единственными полномочными лицами, которыя призывались къ совершенію христіанскаго богослуженія и къ преподаванію таинствъ вѣрующимъ были лица іерархическіе; они же несли на себѣ заботы по управленію христіанскимъ обществомъ и руководили послѣднимъ въ дѣлѣ чистаго и неповрежденнаго сохраненія Христовой истины. Ихъ высокое значеніе въ церкви и ихъ важныя обязанности въ дѣлѣ руководительства церковною жизнію требовали конечно, чтобы поставленіе ихъ на священную степень было обезпечено отъ всякихъ злостныхъ нападокъ и насмѣшливыхъ отзывовъ со стороны невѣрующихъ, чтобы оно происходило вдали отъ непосвященныхъ. Близкое отношеніе его къ евхаристіи, по которому оно совершалось обычно при богослуженіи евхаристическомъ и по которому рукополагаемый приступалъ, по рукоположеніи, къ принятію Тѣла и Крови Христовой, дѣлало его предметомъ *disciplinae arcae* съ необходимостію. Соборъ Лаодикійскій, по-этому, однимъ изъ своихъ опредѣленій строго запрещаетъ совершеніе таинства священства въ присутствіи „слушающихъ“

¹⁾ См. Probst, 339 (Orig. in Ezech. Hom. I, n. 3).

²⁾ Probst, 344.

(оглашенныхъ) и повелѣваетъ допускать къ нему исключительно увѣровавшихъ ¹⁾.

Всѣ ²⁾ таинства христіанской церкви сдѣлались, такимъ образомъ, со стороны своего обрядоваго совершенія тайною для некрещенныхъ. А такъ какъ обрядовое совершеніе ихъ соединялось со многими символическими дѣйствіями, употреблявшимися христіанами для выраженія благоговѣйныхъ чувствованій къ Богу, то и эти послѣднія дѣйствія, съ своей стороны, должны были въ большей или меньшей степени скрываться предъ язычниками: „осѣненія себя крестнымъ знаменіемъ, слова заклинанія, благословенія и освященія, молитвенныя обращенія къ Богу“ ³⁾—также должны были въ значительной мѣрѣ признаваться тайною для непосвященныхъ. „Изъ соблюденныхъ въ церкви догматовъ и проповѣданій,—пишетъ св. Василій Великій, объединяя въ своихъ словахъ все сказанное нами о предметѣ *disciplinae arcae*,—нѣкоторыя мы имѣемъ отъ письменнаго наставленія, а нѣкоторыя пріѣди отъ апостольскаго преданія по *преемству въ тайнѣ*. Тѣ, и другія имѣютъ одну и ту же силу для благочестія... Ибо ежели отважимся отвергать неписанные обычаи, какъ будто не великую важность имѣющіе, то непримѣтно повредимъ евангелію въ самомъ главномъ... Упомянемъ всего прежде о первомъ и самомъ общемъ: чтобы уповающіе на имя Господа нашего Іисуса Христа знаменались образомъ креста, кто училъ писаніемъ? Къ востоку обращаться въ молитвѣ, какое писаніе насъ научило? Слова призыванія въ предложеніи хлѣба евхаристіи и чаши благословенія, кто изъ святыхъ оставилъ намъ письменно? Ибо мы не довольствуемся тѣми словами, которыя апостолъ или евангеліе упоминаетъ, но и прежде ихъ и послѣ произносимъ и другія, какъ имѣющія великую силу для таинства, принявъ оныя отъ неписаннаго ученія. По какому также писанію благословляемъ и воду крещенія и елей помазанія, еще же и са-

1) Döllinger, Lehrbuch d. Kirchengeschichte, I, 291.

2) Не удалось найти намъ прямыхъ указаній на принадлежность *disciplinae arcae* только таинства елеосвищенія; но, по аналогіи съ прочими таинствами, надо полагать, что и оно не составляло въ этомъ отношеніи исключенія.

3) Probst, 344.

мого крещаемого? *Не по умолчанному ли и тайному преданію?* Что еще? Самому помазыванію елеемъ какое написанное слово научило насъ? Откуда и троекратное погруженіе чловѣка; и прочее относящееся ко крещенію, отрицаться сатаны и ангеловъ его, изъ какого взято писанія? *Не изъ сего ли необшир-доваемаго и неизрекаемаго ученія, которое отцы наши сохранили въ недоступномъ любопытству и вывѣдыванію молчаніи, бывъ основательно научены молчаніемъ охранять святыню таинствъ; ибо какое было бы приличіе писаніемъ оглашать ученіе о томъ, на что некрещенымъ и воззрътъ непозволительно“* ¹⁾.

III.

И такъ, тайны христіанскаго богослуженія представляютъ изъ себя то, что входило въ область тайной дисциплины, какъ она является предъ нами съ III вѣка. Но священный обрядъ и его составныя части не вдругъ, какъ мы видѣли, заняли такое положеніе въ христіанской церкви, чтобы опубликованіе ихъ и доступъ къ нимъ разсматривались нарушеніемъ заповѣди о благоговѣйномъ отношеніи вѣрующихъ къ ихъ святынямъ; первоначально, какъ сказано, такое благоговѣйное отношеніе касалось собственно истинъ догматическихъ, что же касается богослужебнаго обряда, то онъ являлся предметомъ такого къ себѣ отношенія вѣрующихъ лишь по столько, по сколько былъ выраженіемъ этихъ истинъ. Естественно ожидать, что эта идея, лежащая въ основаніи тайной практики, должна была и въ послѣдующее время сказываться болѣе или менѣе замѣтнымъ образомъ въ опредѣленіи сферы обнимаемыхъ disciplina arсана предметовъ. Если же, съ другой стороны, указанныя священнодѣйствія составили теперь преимуще-ственнѣйшій предметъ названной дисциплины, то не менѣе естественно будетъ предположить, что догматъ въ настоящее

¹⁾ Пространный Христ. Катихизисъ, с. 8—9. „Вашъ жемчугъ, пишетъ также христіанамъ Тертуліанъ, объясненія извѣстныхъ слова Спасителя,—это знаменія, ежедневно употребляемыя вами въ своей жизни (cottidiana conversationis insignia)“; перечисляя далѣе нѣкоторые изъ этихъ знаменій, онъ замѣчаетъ, что они должны быть тайною даже для такого близкаго христіанину лица, каковыя служатъ для него супругъ или супруга. (Ad uxor. 2, 5; см. Probst, 339).

время могъ быть тайною для невѣрующихъ въ томъ лишь случаѣ, когда онъ находитъ свое выраженіе въ извѣстномъ богослужебномъ актѣ.

Обращаясь къ историческимъ свидѣтельствамъ, мы дѣйствительно находимъ, что такъ именно и было въ дѣлѣ умолчанія объ извѣстныхъ догматическихъ положеніяхъ предъ непосвященными. Всѣ догматы, по тому или другому поводу, высказывались церковными писателями; если же нѣкоторые иногда умалчивались, то это именно имѣло мѣсто или тогда, когда рѣчь шла о богослужебныхъ дѣйствіяхъ, съ которыми они стояли въ связи, или тогда, когда они выражались въ такой формѣ, какая по самому существу своему была формою обрядоваго характера.

Церковная проповѣдь, о содержаніи которой можно судить напр. по Оригену и которая была доступна для всѣхъ желающихъ — какъ оглашенныхъ, такъ и язычниковъ, — ясно доказываетъ, что истины вѣрны сами по себѣ не считались тайною, умалчивать о которой было бы священною обязанностию вѣрующихъ. Напротивъ, анализируя содержаніе проповѣди, мы находимъ, что вся почти христіанская догматика была предметомъ свободнаго провозглашенія съ церковной кафедрой. „Ученіе о единомъ Богѣ, Который изъ ничего создалъ все; ученіе о Сынѣ, Который будучи Богомъ, сдѣлался человѣкомъ и, ставъ человѣкомъ, остался Богомъ; наконецъ, ученіе о Св. Духѣ, Который по чести и достоинству равенъ со Отцемъ и Сыномъ и Который вдохновлялъ пророковъ и апостоловъ“¹⁾—эти важнѣйшія истины Богооткровенной религіи откровенно проповѣдывались въ слухъ всего міра; ученіе о Сынѣ Божіемъ, Иисусѣ Христѣ, родившемся нашего ради спасенія отъ Св. Дѣвы, распятомъ при Понтійскомъ Пилатѣ, воскресшемъ въ третій день и имѣющемъ снова явиться на судъ міру—это ученіе Оригенъ называетъ общезвѣстнымъ и всѣмъ доступнымъ²⁾; ученіе о сущности и независимомъ отъ тѣла существованіи человѣческой души, которую по ея заслугамъ ожидаетъ по прошествіи сей

¹⁾ Orig. De princip. I, 4—10, (Probst, 346).

²⁾ Orig. Contra Cels. I, ч.

жизни блаженство на небѣ или мученіе во адѣ, которая можетъ разумно и свободно рѣшаться на добро или зло, не находясь подѣ влияніемъ искушеній діавола, или не вынуждаясь необходимостію къ добрымъ и злымъ дѣламъ; ученіе объ ангелахъ—добрыхъ и злыхъ, о происхожденіи и кончинѣ міра¹⁾ — все это точно также не признавали нужнымъ считать исключительнымъ достояніемъ вѣрующихъ, а стремились, въ цѣляхъ распространенія Христовой религіи, сообщать возможно большому количеству слушателей. Ясно, слѣдовательно, что сами по себѣ догматическія истины вовсе не были предметомъ тайной дисциплины, и что они находили широкое распространеніе въ литературныхъ трудахъ отцовъ, учителей и писателей церковныхъ. Что же касается времени, наступившаго послѣ III вѣка, времени оживленныхъ догматическихъ споровъ, разсужденій и изслѣдованій, имѣвшихъ своимъ предметомъ главнѣйшія истины христіанской догматики, то тогда, конечно, не могло быть и рѣчи о сохраненіи въ тайнѣ умозрительныхъ истинъ Божественнаго Откровенія: интересы выяснить православное ученіе, дать ему торжество надъ всякимъ инымъ пониманіемъ христіанства исключали самую мысль о необходимости скрывать ученіе Христова среди истинныхъ членовъ церкви и приводили къ образу дѣйствій прямо противоположному. Множество литературныхъ памятниковъ, появившихся съ того времени, имѣютъ поэтому своимъ предметомъ важнѣйшіе догматы христіанской религіи и раскрываютъ ихъ со всею возможною полнотою и обстоятельностью; а вѣроопредѣленія вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ публикуются во всеобщее свѣдѣніе и рассылаются при императорскихъ указахъ для руководства всѣмъ христіанскимъ жителямъ имперіи.

Но такое свободное отношеніе къ догматическимъ истинамъ сейчасъ же измѣняется, какъ скоро они являются стоящими въ близкой связи съ христіанскимъ богослуженіемъ²⁾. Символы, употреблявшіеся въ той или другой церкви, или нарочито составлявшіеся на соборахъ, доступны для желающихъ озна-

¹⁾ De princip. I, 8—10 (см. тамъ же).

²⁾ См. выше рѣчь о таинствахъ.

комиться съ ними невѣрующихъ, но на тѣ же символы налагается строгое молчаніе, когда они разсматриваются, какъ изложеніе вѣры новоприсоединенныхъ къ церкви, какъ *крещальныя символы*. Близкая связь ихъ съ священнодѣйствіемъ крещенія, принадлежащимъ къ области *disciplinae arcanae*, производитъ то, что и сами они, какъ часть этого священнодѣйствія, вовлекаются въ кругъ предметовъ недоступныхъ для „непосвященныхъ“. Созоменъ, такимъ образомъ, умалчиваетъ въ своей исторіи о символѣ, употребленіе котораго простиралось на совершеніе таинства крещенія, „такъ какъ, замѣчаетъ онъ, люди благочестивые и знающіе дѣло разсудили, что объ этомъ должны говорить и слушать только посвященные (христиане) и посвящающіе (лица духовные), между тѣмъ какъ мою книгу будутъ (пожалуй) читать нѣкоторые и непосвященные“ (язычники) ¹⁾. Оглашенные, въ силу этого, при самомъ принятіи въ лоно церкви, получали строгое наставленіе остерегаться отъ обнародованія формулы крещальнаго символа предъ всѣми непринявшими св. крещенія и приглашались даже воздерживаться отъ записыванія его для собственнаго своего употребленія.

„Желалъ бы я, наставляетъ св. Кириллъ Іерусалимскій неопитовъ, чтобы вы сохраняли, преданную вамъ теперь, заимствованную изъ всего Писанія вѣру записанною не на писчей бумагѣ, а въ памятованіи сердца“ ²⁾; „вы, рѣшительнѣе заявляетъ тѣмъ же лицамъ бл. Августинъ, никоимъ образомъ не должны записывать словъ символа, которыя имѣете, но должны поучаться устно, должны держать ихъ и воспитывать въ памяти. Ибо что вы услышите въ символѣ—то содержится письменно въ Божественномъ Писаніи. Но что собрано и приведено къ нѣкоторой формѣ, то не должно записывать—пусть пишется оно не на дощечкахъ или иной какой либо матеріи, а въ сердцахъ“ ³⁾. Подобно этому бл. Иеронимъ въ письмѣ къ Пам-

¹⁾ Sozom. VIII, 21. Лебедевъ, А. П.—Греческіе церковные историки IV, V и VI вв., с. 179).

²⁾ Cat. V, 12.

³⁾ Sermo 212, 2. Въ своей первой рѣчи De symbol. vel. regula fidei ad catech. тотъ же отецъ высказываетъ, какъ общее правило, какъ обязательный, вошедшій

махію, высказывая, что „символь нашей вѣры и надежды, преданный апостолами, не пишется на бумагѣ и чернилами, но на скрижаляхъ сердца“¹⁾, имѣетъ въ виду символъ, являющійся необходимымъ элементомъ при совершеніи таинства крещенія.

Дѣйствіе закона о тайной дисциплинѣ обнаруживается такимъ образомъ на раскрытіи догматической истины сейчасъ же, какъ скоро она разсматривается въ связи съ извѣстными священными дѣйствіями общественнаго богослуженія и немедленно прекращается лишь только она приводится внѣ всякой связи съ ними, какъ чисто отвлеченное понятіе христіанскаго догматическаго ученія.

Такое взаимоотношеніе догмата и обряда въ занимающемъ насъ вопросѣ даетъ ключъ къ единственно правильному толкованію приведеннаго выше свидѣтельства Василія Великаго о сохраненіи въ тайнѣ догматовъ, которое, по видимости, доказываетъ мысль о предметѣ *disciplinae arcanae* совсѣмъ иную и которое, поэтому, можетъ быть приведено въ качествѣ возраженія противъ изложеннаго пониманія предмета тайной практики. „Изъ сохранныхъ въ церкви догматовъ и проповѣданій (*δογματων καὶ κηρυγματων*), пишетъ—какъ мы видѣли—св. Василій, нѣкоторыя мы имѣемъ отъ письменнаго наставленія, а нѣкоторыя приняли отъ апостольскаго преданія, по преемству въ тайнѣ... ибо иное догматъ и иное проповѣданіе, такъ какъ догматы предаются молчанію, проповѣданія же возвѣщаются въ народѣ“²⁾. Перечисляя далѣе между этими „догматами“ обрядовыя дѣйствія, съ которыми соединялось совершеніе таинствъ—причащенія, крещенія и миропомазанія, св. Василій ясно даетъ понять этимъ, что подъ догматами разумѣтся у него нѣчто такое, что отлично отъ обычнаго современнаго значенія этого слова, что, употребивши слово *догматъ*, онъ разумѣлъ подъ нимъ собственно священный обрядъ, какъ выраженіе догмата во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, разумѣлъ догматъ воплотившійся

въ практику законъ, не сообщать о символѣ, какъ составной части чинополаганія таинства крещенія: „символа никто не записываетъ, чтобы можно было читать его и у васъ для изученія пусть будетъ кодексомъ ваша память“.

¹⁾ Epist. 61 ad Pammach. (Bonw. 288, 289).

²⁾ Ср. Bonwetsch, 286.

въ живую форму внѣшняго богослужебнаго акта и не подлежащій посему общепринятому обыкновению изслѣдовать догматическія истины въ доступныхъ для всѣхъ сочиненіяхъ ¹⁾).

Извѣстныя священнодѣйствія и догматы, стоящіе съ ними въ неразрывной связи и въ формулированномъ видѣ входившіе въ тотъ или другой богослужебный обрядъ, составили, такимъ образомъ, область *disciplinae agsanae*. Опубликованіе ихъ въ литературныхъ произведеніяхъ и сообщеніе въ устныхъ бесѣдахъ подчинено было строгому контролю общаго церковнаго сознанія и только путемъ постепеннаго наученія они могли быть открыты лицамъ, выразившимъ искреннюю готовность присоединиться къ Христовой церкви. Для всѣхъ другихъ они оставались тайной, проникновеніе въ которую непосвященнымъ старались сдѣлать совершенно невозможнымъ. „Пусть охраняются двери (при совершеніи евхаристіи), говоритъ II кн. Апостольскихъ Постановленій, чтобы не вошелъ кто-нибудь невѣрующій или непосвященный“ ²⁾. „Наблюдай, напоминаетъ Амвросій Медиоланскій вѣрующему, чтобы не обнаружить неосторожно тайны символа или молитвы Господней“ ³⁾. Не сообщай символа, пишетъ съ своей стороны Кириллъ Іерусалимскій, ни оглашеннымъ, ни другимъ какимъ-либо людямъ—не христіанамъ; если же оглашенный будетъ выпытывать у тебя, о чемъ говорить учителя (*οἱ διδάσχοιτες*)—онъ во всякомъ случаѣ ничего не долженъ сообщать внѣшнимъ“ ⁴⁾. Но особенно настоятельно высказываетъ требованіе объ исполненіи *disciplinae*

¹⁾ Въ подтвержденіе такого именно пониманія приведенныхъ мыслей св. отца, сопшемся на преосв. Филарета, архіеп. Чернигов. „Дохъ догматами преданія, пишетъ онъ, разумѣются у Василія не особые предметы вѣры, а тѣ *понимательныя дѣйствія* и мысли, которыя скрываются были отъ оглашенныхъ и язычниковъ; св. Василій самъ исчисляеть нѣмѣ предметы преданія и тѣмъ объясняетъ значеніе того, что названо у него догматами; извѣстно и то, что отъ язычниковъ и отъ оглашенныхъ не скрывали первоначальныхъ понятій о вѣрѣ, которыя извѣстны были по общему смыслу, а частію и по исторіи; полныя же изслѣдованія о вѣрѣ по духу писанія, а равно св. дѣйствія, выражавшія собою глубокой смыслъ тайнъ вѣры, предлагали созерцанію увѣровавшихъ“ (Историч. ученіе объ отцахъ церкви, 1882, II т., с. 110).

²⁾ Apost. Const. II, 57 (Bonw. 238).

³⁾ De Cain et Abel I, 9 (Real—Encyklop. I, 643).

⁴⁾ Слово предъ огласит. 12, 17.

арсанае Оригенъ: „священникъ, говоритъ онъ, которому ввѣрены священные сосуды (вообще христіанинъ), т. е. тайны знанія христіанскихъ мистерій, пусть поучается имъ и обратитъ вниманіе на то, что сохранять ихъ нужно за покрываломъ совѣсти и не сообщать народу. Если же дѣло должно быть высказано и низшимъ, то пусть не сообщаетъ ясно и совершенно открыто,—въ противномъ случаѣ онъ совершаетъ убійство (*homicidium facit*)“¹⁾.

Въ силу обязательности такого строгаго соблюденія *disciplinae arsanae*, писатели церковные, если они какъ-нибудь ненамѣренно, естественнымъ ходомъ мысли, приводились къ необходимости высказаться объ отнесенныхъ въ таинственную область предметахъ въ присутствіи невѣрующихъ, всегда старались уклониться отъ подробнѣйшаго изложенія ихъ и немедленно переходили къ разсужденіямъ объ иныхъ нравственно-догматическихъ истинахъ. „Наше жилище, пишетъ Оригенъ, объясняя притчу о званыхъ на вечерю (Лук. 14, 16—24), очищено отъ древняго грѣха и украшено таинствами вѣрныхъ, о которыхъ знаютъ тѣ, кто посвящены“²⁾. Только „посвященный знаетъ о тѣлѣ и крови Господа, не будемъ же посему останавливаться на томъ, что знающимъ извѣстно, а незнающимъ не можетъ быть открыто“³⁾; не могутъ быть открыты эти тайны не потому, чтобы они были менѣе необходимы, чѣмъ другія догматическія положенія, не потому также, чтобы „умалчиваемое было недостойно выслушиванія, а потому, что слухъ недостойнъ принять его, потому, что люди, отъ которыхъ оно скрывается, недостаточно святы“⁴⁾, чтобы съ надлежащимъ благоговѣніемъ относиться къ нимъ, потому, слѣдовательно, что обнародовать ихъ запрещаетъ *disciplina arsanae*. Отсюда тѣ многочисленныя, встрѣчающіяся особенно у писателей IV и V вв., „формулы умалчиванія“ (*formulae silentiae*), которыя съ убѣдительною указываютъ на строгость соблюденія заповѣди о тайной практикѣ: „знаютъ посвященные“ (*ἴσασιν οἱ μεμυημένοι*,

¹⁾ Orig. in Num. Hom. 4, 3. (Probst, 308).

²⁾ In Exod. Hom. 8, n. 4.

³⁾ In Lev. Hom. 9, n. 10; ср. Hom. 13, n. 3.

⁴⁾ In Exod. Hom. 7, n. 8 (Probst, 337, 338).

ἱσασιν οἱ κομμιόται) Златоуста, „знають, кто наставлены таинством“ (norunt qui mysteriis imbuti sunt; norunt fideles) Августина,—эти и имъ подобныя формулы, столь обычныя для литературныхъ памятниковъ указанной эпохи, могутъ найти свое объясненіе единственно въ опасеніи церковныхъ писателей не нарушить требованія тайной дисциплины и съ своей стороны, ясно свидѣтельствуютъ о ея силѣ и значеніи въ данное время.

Однако, такъ какъ не всегда и не вездѣ можно было ограничиться одними намеками и такъ какъ, съ другой стороны, подробно и откровенно распространяться объ извѣстныхъ предметахъ все же было нельзя, то въ тѣхъ случаяхъ, когда обстоятельства требовали дать болѣе или менѣе ясное положительное раскрытіе сущности „таинствъ“, писатели христіанскіе стремились выражаться языкомъ символическимъ, приспособляясь къ общему образу выраженія и понятіямъ своихъ языческихъ слушателей о религіозныхъ истинахъ и богослужебныхъ обрядахъ. Отсюда и ведутъ свое начало тѣ, установившіяся въ церковно-общественной жизни наименованія, которыя еще и нынѣ прилагаются къ опредѣленнымъ священнодѣйствіямъ и ихъ отдѣльнымъ составнымъ актамъ и которыя съ достаточною ясностію указываютъ на причину, вызвавшую ихъ употребленіе въ церкви. Евхаристія, такимъ образомъ, какъ первый и главнѣйшій предметъ тайной практики, получаетъ прежде всего наименование μυστήριον (mysterium), которое переносится на другой важнѣйшій священный актъ — крещеніе, усвоается затѣмъ всѣмъ прочимъ церковнымъ „таинствамъ“ и становится нарицательнымъ именемъ для этого рода священнодѣйствій¹⁾. Духовное просвѣщеніе, котораго удостоивается человѣкъ, принявшій Христово ученіе, символически выражается въ названіи св. крещенія именемъ φωτισμα, а запечатлѣніе его союза съ Богомъ таинствомъ миропомазанія служитъ поводомъ для наименованія сего послѣдняго σφραγίς²⁾. Вещество крещенія (вода)

¹⁾ Примѣры изъ твореній Аванасія Вел., Іоанна Златоуста, бл. Феодорита, Григорія Вел. и другихъ отцовъ и учителей церкви и изъ соборныхъ опредѣленій можно читать у Bonwetsch'a, 275, 291.

²⁾ Тамъ же, с. 276.

получаетъ названіе *σύμβολον* ¹⁾; то же самое имя прилагается къ Святѣйшему Тѣлу и Крови Господней въ таинствѣ евхаристіи ²⁾, а въ собственномъ и строгомъ смыслѣ оно дѣлается обозначеніемъ вѣроизложенія, которое долженъ былъ произносить крещаемый и которое исповѣдывалъ каждый христіанинъ въ ознаменованіе своей принадлежности къ основанной Сыномъ Божиимъ церкви ³⁾ (*tessara*).

Въ такомъ видѣ представляется намъ происхожденіе, смыслъ и кругъ дѣйствія такъ называемой *disciplinae agsanae*. Вызванная тѣми взаимными отношеніями, въ какія стали между собою съ самаго начала Богоучрежденная Христова церковь и враждебная ей сила языческой и іудейской религіи, она была неизбѣжнымъ моментомъ въ развитіи церковно-исторической жизни, необходимымъ педагогическимъ приѣмомъ для успѣшнаго выполненія Христовою церковію ея высокихъ задачъ среди невѣрующаго человѣчества, была явленіемъ, которое имѣло основаніе и поддержку въ извѣстныхъ историческихъ обстоятельствахъ и отношеніяхъ. Но въ силу такой зависимости отъ этихъ условій она, съ другой стороны, не имѣла внутренней силы и жизненности въ себѣ самой, не была учрежденіемъ, которое бы было присуще церкви во всѣ періоды ея бытія и которое по этому могло бы сохранять свое существованіе при всякихъ внѣшнихъ воздѣйствіяхъ,—наоборотъ, по самому своему существу, она была явленіемъ временнымъ и преходящимъ. Пока христіанское общество было малочисленно и непримѣтно, пока оно отовсюду окружено было враждебными ему элементами, пока оно боролось съ вѣковыми религіозными заблужденіями и закоренѣлыми грѣховными привычками людей—до тѣхъ поръ была и необходимость скрывать таинства церкви отъ непосвященныхъ, до тѣхъ поръ чувствовалась необходимость постепенно возводить ихъ къ высшимъ предметамъ христіанскаго богопочтенія, до тѣхъ поръ сознавалась нужда въ *dis-*

¹⁾ Тамъ же, с. 278.

²⁾ Тамъ же, 278.

³⁾ Тамъ же.

disciplina arсана; но разъ христіанство сдѣлалось религіей торжествующей въ греко-римской имперіи, разъ оно покорило себѣ многолюдное населеніе послѣдней и уничтожило ложныя религіи,—прежнее умалчиваніе о священныхъ предметахъ становилось дѣломъ совершенно излишнимъ и *arсана disciplina* должна была прекратиться.

Поэтому если періодъ времени, обнимающій собою IV и V вв. и называютъ цвѣтущимъ временемъ тайной дисциплины, то этотъ „разцвѣтъ“ ея былъ вмѣстѣ и началомъ ея паденія; высшее проявленіе силы и могущества учрежденія здѣсь, какъ и вездѣ, оказалось въ то же время и признакомъ приближающагося его конца. Уже императоръ Θεодосій запретилъ въ 392 году служеніе богамъ, какъ оскорбленіе величества; Гонорій приказывалъ разрушать въ странѣ языческіе храмы и замѣнять ихъ христіанскими; вмѣстѣ съ этимъ внутренняя сила и достоинство Богооткровеннаго ученія дѣлались ясными въ сознаніи лучшихъ людей языческаго міра и язычество постепенно теряло своихъ, прежде горячихъ, приверженцевъ и защитниковъ. Отсюда, уже въ V вѣкѣ *disciplina arсана* должна была бы стать „анахронизмомъ“¹⁾. Но такъ какъ язычество и тогда еще продолжало существовать въ имперіи и даже представляло изъ себя нѣкоторую силу, то прежняя практика сохраняла свое значеніе. Только въ слѣдующіе—VI и VII вв. исчезли послѣдніе остатки язычества въ римскомъ государствѣ²⁾ и только тогда исчезаетъ и тайная дисциплина въ церковной жизни христіанскаго общества. Государство дѣлается вполне христіанскимъ; новые члены принимаются въ нѣдра церкви чрезъ св. крещеніе тотчасъ же послѣ ихъ рожденія, и ихъ покорность ученію Христову и благоговѣніе предъ святынею обезпечиваются самымъ ихъ воспитаніемъ и примѣромъ окружающихъ родныхъ и близкихъ. Исидоръ Испалійскій³⁾, по этому, описываетъ богослуженіе безъ всякаго пояснительнаго замѣчанія о различіи *missae catechumenorum et fidelium*⁴⁾; съ

¹⁾ А. Н. Лебедевъ, Греческіе церковныя историки IV, V и VI вв., с. 180.

²⁾ Guericke, Kirchengeschichte, Bd. I, s. 235.

³⁾ Умеръ въ 636 г.

⁴⁾ De officiis, см. Zezschwitz, Real-Encyklop., 640.

другой стороны, Іаковъ Ефесскій положительно утверждаетъ, что въ его время прекратилось обыкновеніе удалять отъ участія въ литургіи вѣрныхъ кающихся и оглашенныхъ; ¹⁾ еще ранѣе этого столь обычныя у древнихъ писателей „формулы умолчанія“ въ церковныхъ проповѣдяхъ и письменныхъ сочиненіяхъ выходятъ изъ употребленія ²⁾. Не находя для себя точки опоры въ новыхъ условіяхъ церковно-общественной жизни, disciplina agsana должна была прекратиться и постепенно перестала соблюдаться вѣрующими; исполнивъ свою историческую задачу, она уступила свое мѣсто новымъ формамъ церковно-богослужебной практики, которыя вызывались новыми нуждами церковной жизни.

В. Покровский.

¹⁾ Въ *epist. de antiq. Syrorum liturgia* (Bonw. 294).

²⁾ *Real.-Encyklop.* 640.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

IV.

Разсмотримъ основанія, приводимыя въ римской церкви вообще, въ пользу закона безбрачія. Говорятъ: миссія церкви состоитъ въ просвѣщеніи міра повсемѣстнымъ проповѣданіемъ евангелія; но нельзя проповѣдывать евангелія, не находясь въ безбрачномъ состояніи; слѣдовательно, безбрачіе необходимо въ церкви.

Мы безъ затрудненія принимаемъ *большую посылку*; что же касается *меньшей*, то мы ее *различаемъ*. Если бы довольствовались заявленіемъ, что миссіонеру *лучше* быть безбрачнымъ, то мы приняли бы этотъ совѣтъ; потому что достовѣрно, что священникъ не имѣющій никакихъ заботъ о родственникахъ, болѣе склоненъ къ личнымъ жертвамъ, и легче можетъ подвергаться опасностямъ, невзбѣжно сопутствующимъ со всякою миссіею въ страны отдаленныя, къ народамъ варварскимъ.

Но когда заявляютъ, что женатый священникъ *безусловно* не можетъ быть миссіонеромъ, тогда мы отвѣтимъ на это примѣромъ миссіонеровъ англійскихъ и миссіонеровъ протестантскихъ. Правда ли или не правда, что англійскіе священники и протестантскіе миссіонеры проникаютъ въ дикія страны для возвѣщенія евангелія? Нельзя отвергать *этого факта*. Слѣдовательно, женатый человѣкъ можетъ быть миссіонеромъ.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 13, за 1895 г.

Но, скажутъ, ихъ миссія имѣетъ только видъ проповѣданія евангелія: въ сущности же, ими руководить торговля. Надобно быть весьма неблагоразумнымъ, чтобы поднимать вопросъ о миссіонерской торговлѣ; потому что онъ тотъ-часъ напоминаетъ упреки, коихъ объектомъ были іезуиты,—упреки основательные, подтверждаемые неопровержимыми доказательствами,—документами, заимствованными изъ самой Пропегандистской Конгрегации ¹⁾. Если англійскіе и протестантскіе миссіонеры заслуживаютъ направленного противъ нихъ упрека, то безпристрастіе требуетъ сознаться, что и римскіе миссіонеры, и даже самые знаменитые, заслуживаютъ его въ равной степени. И если среди римскихъ миссіонеровъ можно указать на нѣкоторыхъ усердныхъ миссіонеровъ, то можно указать на тысячи другихъ, для которыхъ *апостольство* было лишь предлогомъ въ поискахъ за счастьемъ и удовлетвореніемъ своихъ страстей. Мы знаемъ, что римскіе миссіонеры и преимущественно іезуиты обладаютъ искусствомъ приводить въ восторгъ предубѣжденные умы удивительными разсказами о своихъ миссіяхъ. Въ отношеніи къ этимъ разсказамъ, они обладаютъ пресловутымъ собраніемъ *Назидательныхъ писемъ* (*Lettres édifiantes*). Но къ несчастію для этихъ благочестивыхъ обмановъ, другіе римскіе миссіонеры постарались доказать, что іезуитскіе разсказы суть только *романы*; что ихъ прекрасные христіане въ дѣйствительности не существуютъ, что вмѣсто того, чтобы обращать въ христіанство другихъ, они сами сдѣлались послѣдователями Конфуція и Будды ²⁾.

Наконецъ, можно спросить, каковы же результаты этихъ миссій? Въ теченіе вѣковъ они призваны были проповѣдывать евангеліе во всѣхъ частяхъ міра. Мы ищемъ обращенныхъ ими христіанъ, и мы не находимъ ихъ нигдѣ. Итакъ, гдѣ же тѣ великіе успѣхи, которые усвояютъ римскимъ миссіонерамъ изъ за ихъ безбрачія?

Но если бы было достовѣрно, что апостолъ христіанства безусловно долженъ быть безбрачнымъ, то что же отсюда слѣдовало бы въ пользу безбрачія, налагаемаго и на духовенство

¹⁾ См. нашу „*Histoire des Jésuites*“.

²⁾ См. вышеуказанное сочиненіе.

отечественное, которое должно заботиться только о своей христіанской странѣ, просвѣщать только ее, проповѣдывать ей правоученіе, не подвергаясь никакой опасности? Положеніе священника—миссіонера совершенно различно отъ положенія священника въ христіанской странѣ. Почему же надобно утверждать, что этотъ послѣдній безусловно долженъ обладать качествами перваго? Это недоказуемый софизмъ.

Но развѣ есть миссіонеры въ тѣхъ церквахъ, гдѣ законъ безбрачія не существуетъ? Разумно этого вопроса нельзя предлагать. Церковь греко-россійская не обязываетъ къ безбрачію, и однако же она имѣетъ множество монаховъ, находящихся въ безбрачномъ состояніи, которыхъ могла бы превратить въ миссіонеровъ, если бы пожелала. Наконецъ она дѣйствительно имѣетъ извѣстное число миссіонеровъ, которые, правда, не трубятъ на весь міръ о своихъ успѣхахъ, но которые дѣйствительно суть миссіонеры, болѣе дѣйствительные, чѣмъ миссіонеры римскіе. Въмѣсто того, чтобы распространять повсюду эхо извѣстій о мнимыхъ побѣдахъ, какъ это очень часто дѣлаютъ миссіонеры римскіе, они трудятся скромно, учреждая христіанскія общины прочныя, переводя на самыя необработанные языки св. Писаніе, литургію, молитвы, заимствованныя изъ твореній отцевъ церкви. Они не отступаютъ ни предъ физическими трудностями, представляемыми имъ странами едва изслѣдованными до сихъ поръ, ни предъ лишеніями; и однако же многіе изъ этихъ русскихъ миссіонеровъ *женаты*. И что еще важнѣе, ихъ жены помогаютъ имъ среди личностей своего пола, заботясь о благоустроеніи церквей, куда они отправляются по обѣту: и эти благородныя женщины становятся для дикихъ инородцевъ истинными сестрами милосердія.

Мы могли бы много сказать о важномъ значеніи женъ священниковъ вообще и въ частности о значеніи женъ священниковъ—миссіонеровъ, но здѣсь это неумѣстно. Мы хотимъ только противопоставить нѣсколько фактовъ и здравыхъ соображеній произвольнымъ утвержденіямъ и софизмамъ. Но, да позволено намъ будетъ сказать, что до настоящаго времени еще недостаточно изслѣдованъ тотъ источникъ чувствъ, который находился въ сердцѣ женщины, призванной соединить свой

жребій съ жребіемъ священника; не достаточно сказано объ этой женщинѣ непорочной, благочестивой, которая не растрчиваетъ большую часть своей энергіи въ тяжелой борьбѣ съ инстинктами природы,—коей душа тихая, кроткая и благочестивая можетъ украшать строгій домъ священника всею прелестію любви.

- Женщина вообще призвана исполнить высокую соціальную миссію; жена же священника имѣетъ высокое религіозное призваніе; и когда ее воспитаютъ какъ должно, то не естественный институтъ римской церкви,—институтъ, гдѣ безженство разрушаетъ истинное чувство и развиваетъ фанатическую ревность,—институтъ, о которомъ столько нашумѣли, который представляется такимъ блестящимъ издали и который является такимъ жалкимъ вблизи,—этотъ институтъ поблѣднѣетъ предъ обществомъ непорочнымъ, образованнымъ и ревностнымъ священническихъ женъ. Здѣсь снова найдутъ тѣхъ святыхъ женъ, тѣхъ вдовицъ, тѣхъ діакониссъ, которыя были столь полезны въ первые вѣка христіанства.

Священникъ, говорятъ, долженъ *просвѣщать* народъ, долженъ *нравственно* воспитывать его, *долженъ совершенствовать* его *въ любви*.

Но для того, чтобы *просвѣщать*, онъ самъ долженъ быть *человѣкомъ образованнымъ*; а чтобы быть такимъ, онъ долженъ вести *безбрачную* жизнь, какъ говорятъ апологеты безженства.

Изъ этого разсужденія слѣдуетъ, что можно находить лишь немногихъ, или и вовсе нельзя находить ученыхъ среди женатыхъ людей; и напротивъ, ихъ много можно находить среди людей, ведущихъ безбрачную жизнь. Вѣрно ли это заключеніе? Слѣдуетъ бросить лишь быстрый взглядъ на исторію и на современное общество, чтобы знать, какого убѣжденія надобно держаться. Фактъ достовѣрный, что весь прогрессъ философіи, наукъ, искусства совершонъ людьми *женатыми*. Другой неменѣе достовѣрный фактъ, что на пятьсотъ безбрачныхъ священниковъ съ трудомъ можно найти пять *человѣкъ людей образованныхъ*. Достовѣренъ также и иной фактъ, что за исключеніемъ нѣкоторыхъ *конгрегаций* или монашескихъ орденовъ,

распространявшихъ въ извѣстныя эпохи свѣтъ своими учеными трудами, среди безбрачнаго духовенства очень мало можно встрѣтить людей преданныхъ наукамъ. Эти люди составляютъ исключеніе, и если сосчитать всѣ имена тѣхъ, которые представили какое-либо доказательство своей любви къ научнымъ занятіямъ, то это число будетъ незначительнымъ сравнительно съ тѣми, которые не любятъ заниматься. Не восходя къ прошлымъ вѣкамъ, эти статистическія данныя можно находить и въ настоящее время.

Возьмемъ для примѣра Францію, которая славится своимъ наиболѣе просвѣщеннымъ духовенствомъ и наибольшею его порядочностію. Каковы же научныя труды этого духовенства съ начала этого вѣка? Въ богословской литературѣ мы видимъ нѣкоторыя произведенія, замѣчательныя не сами по себѣ, но которыя были прославлены въ ультрамонтанскомъ мірѣ. Кому принадлежали они? Іосифу де Местру, Бональдѣ, Лаврентію и пр., которые были или и теперь остаются людьми женатыми. Кто суть тѣ люди, руководству которыхъ подчиняется духовенство въ дѣлахъ политическихъ и соціальныхъ? Люди женатые. Мы ищемъ среди нихъ произведеній священниковъ безженныхъ, и мы встрѣчаемъ лишь *компиляціи*, безъ всякаго значенія, писатели коихъ безстрашно копировали своихъ предшественниковъ, каковы: Рорбахеръ, Гуссе, Каррьеръ, Жаже и пр., которые не имѣли самостоятельной идеи.

Если среди духовенства наука существуетъ, то о ней надобно судить по ея плодамъ.

Ея плоды ничтожны, слѣдовательно она не существуетъ. Какимъ же образомъ послѣ этого намъ говорятъ, что безженство есть плодотворный принципъ при изученіи наукъ; что, не находясь въ безбрачномъ состояніи, духовенство не можетъ предаваться просвѣщенію?

Мы не утверждаемъ того, будто безбрачное духовенство не можетъ славиться нѣкоторыми знаменитыми именами. Мы не смотримъ на безбрачіе, какъ на *прямое* препятствіе къ изученію и разработкѣ наукъ. Но мы утверждаемъ, что и супружеская жизнь не служитъ препятствіемъ къ научнымъ занятіямъ и факты оправдываютъ насъ. Но мы присоединяемъ

къ этому, что безбрачіе *не прямымъ образомъ* служитъ препятствіемъ къ изученію наукъ, по крайней мѣрѣ, когда безбрачіе не бываетъ свободнымъ, принятымъ добровольно, а налагается вслѣдствіе всеобщаго, *обязательнаго* закона; потому что *вынужденное* безбрачіе поставяетъ человѣка въ состояніе тяготы и борьбы, причиняющихъ ему тысячу неудобствъ, съ которыми не мирятся научныя занятія и разработка знаній.

Весьма справедливо, какъ сказалъ Цицеронъ, что возвышенныя мысли не совмѣстны съ *страстію*; и вотъ именно по этой причинѣ эти возвышенныя мысли очень рѣдко встрѣчаются среди *вынужденныхъ* безбрачниковъ, которые, если смотрѣть на нихъ въ общемъ смыслѣ, суть *люди страсти*, между тѣмъ, какъ люди женатыя не отвлекаются отъ занятій и возвышенныхъ мыслей, пользуясь супружествомъ чистымъ, законнымъ и спокойнымъ.

Апологеты безбрачія щедрою рукою бросаютъ укоризны протестантскимъ пасторамъ и *бѣднымъ попомъ*. Допустимъ, что восточное духовенство необразовано, а развѣ западное духовенство достаточно образовано, чтобы могло говорить о своей образованности съ такимъ самодовольствомъ? Но, по крайней мѣрѣ, восточное духовенство нравственно,—качество, которымъ рѣшительно не обладаетъ западное духовенство.

Предположимъ, что брачная жизнь служитъ причиною, удерживающею восточное духовенство въ невѣжествѣ; но можно отвѣтить, что безбрачіе служитъ причиною безнравственности для духовенства западнаго; и все же остается вопросъ: лучше ли имѣть безбрачное духовенство безнравственное, хотя и немного образованное, чѣмъ имѣть духовенство съ брачною жизнью, хотя и невѣжественное? Что касается насъ, то мы предпочли бы имѣть духовенство послѣдняго рода.

Всему міру извѣстно, что необразованность восточнаго духовенства, до крайности преувеличенная, зависитъ совершенно отъ другой причины, а не отъ брачной жизни; что хотя оно не образованно, тѣмъ не менѣе обладаетъ людьми, коихъ знанія нисколько не могутъ быть заподозрѣваемы при сравненіи ихъ съ знаніями самыхъ знаменитыхъ римскихъ священниковъ. Люди, слѣдящіе за современнымъ состояніемъ духа, господ-

ствующимъ въ восточной церкви, знаютъ, что тамъ, подъ вліяніемъ благопріятныхъ обстоятельствъ, совершается истинное научное обновленіе; такъ что можно надѣяться, что въ близкомъ будущемъ въ восточной церкви появится духовенство, коего образованность будетъ равна его нравственности. Въ особенности въ Россіи ощущается это движеніе; и на той степени, на которой эта церковь находится въ настоящее время, она конечно не ниже въ научномъ отношеніи церкви французской, которую однако же признаютъ первою на Западѣ. Можно даже доказывать, что французская церковь отстала отъ церкви русской. Достаточно бросить взглядъ на публикуемыя произведенія двухъ—трехъ французскихъ и русскихъ духовныхъ писателей,—на обученіе въ духовныхъ заведеніяхъ, чтобы сразу можно было опредѣлить, на чьей сторонѣ превосходство.

Апологеты безбрачной жизни не знаютъ русской церкви; но они могутъ знать церковь англійскую, стоящую гораздо ближе въ отношеніи къ нимъ. Это несомнѣнно; пусть же добросовѣстно сравнятъ произведенія богословской литературы въ Англіи и во Франціи; и они увидятъ, что *женатое духовенство* англійское болѣе прилежно и болѣе образованно, чѣмъ *безбрачное духовенство* французское.

Говорятъ еще, что духовенство, ведущее брачную жизнь, никогда не можетъ имѣть мужества проповѣдывать всѣмъ безъ исключенія свою религію. Оно будетъ уступать предъ угрозами свѣтской власти, изъ за опасенія за свое семейство. Не скажутъ ли, что безбрачное духовенство всегда представляло доказательство блатородной независимости и что, ради тысячи иныхъ соображеній кромѣ брачной жизни, люди потерявшіе вѣру во всемъ духовенствѣ западнаго міра, не попирали ногами истинъ вѣры? Можно было бы написать длинную исторію, кто захотѣлъ бы изложить всѣ факты, свидѣтельствующіе о томъ, что въ различныхъ церквахъ безбрачное духовенство унижалось предъ свѣтскою властію изъ за честолюбія, изъ за любви къ деньгамъ, ради почестей и пр. Борьба духовной власти съ государственною не наполняетъ ли собою всѣ лѣтописи западныхъ церквей? и въ

этой борьбѣ, сколько униженія, сколько гнусной алчности, честолюбія! Сколько жертвъ принесено, не только для того, чтобы предохранить религію отъ униженія, но и для поддержанія къ ней самой простой благопристойности! Какія кровавыя пятна можно замѣтить на самыхъ страницахъ этихъ лѣтописей!

Но прекратимъ восклицанія. Бросимъ простой взглядъ на церковь восточную, гдѣ духовенство всегда вело брачную жизнь; и пусть скажутъ, какою истинною эта церковь пожертвовала, — эта церковь, которая поставляетъ всю свою славу въ тщательномъ сохраненіи божественнаго залога, переданнаго апостолами и отцами. Предъ этимъ *неоспоримымъ* фактомъ, что происходитъ съ обидными возгласами противъ супружества, которое будто бы есть причина всѣхъ золъ, и что дѣлается съ безбрачіемъ, будто бы источникомъ всѣхъ благъ? Безбрачіе, которое такъ громко прославляютъ, всегда было только исключительнымъ явленіемъ въ римской церкви; любовь къ деньгамъ и честолюбіе, болѣе чѣмъ брачная жизнь, служатъ причиною униженія священника. Но безбрачный священникъ носитъ въ себѣ еще другую причину своего униженія; это постыдное желаніе удовлетворенія своихъ страстей, — желаніе, которое завладѣваетъ *вынужденнымъ* безбрачникомъ гораздо болѣе, чѣмъ человѣкомъ женатымъ, въ особенности, если этотъ послѣдній руководствуется началами евангельской нравственности, какъ дѣлаютъ это священники англійской церкви и протестантскіе пасторы. Де-Местръ сказалъ, что эти послѣдніе суть профессора нравственности въ бѣлыхъ галстукахъ. Надобно пожелать, чтобы и люди, одѣвающиеся въ болѣе длинную черную одежду, коихъ шея украшается тоже бѣлымъ галстукомъ или брыжжами, чтобы они проповѣдывали добрую нравственность, а не назидали бы своихъ прихожанъ апокрифическими исторіями, ложными чудесами, суевѣріями, новыми догматами и динаріемъ св. Петра. Мы позволимъ себѣ сдѣлать еще одно замѣчаніе, именно: можно быть совершенно покорнымъ свѣтскимъ властямъ, не будучи рабомъ и не простирая рабства до пожертвованія истинною. Священники русскіе и англійскіе, на примѣръ, признаютъ себя тѣмъ болѣе обязанными подчиняться

властямъ, что качество христіанства не мѣшаетъ имъ принадлежать къ ихъ странамъ, и что они не носятъ въ своей головѣ верховнаго чужестраннаго вѣщателя законовъ въ противорѣчіи съ законами государей, которые управляютъ ихъ отечествомъ. Для духовенства не римскаго, двѣ власти совершенно суть различныя, и они не понимаютъ этой амальгамы, коей олицетвореніемъ служить римскій первосвященникъ. Римлянинъ признаетъ рабствомъ законное подчиненіе; а мы смотримъ на мнимую независимость римскаго духовенства, какъ на возмущеніе противъ законной власти въ пользу власти чужестранной, которая, правда, украшаетъ себя громкими титулами, но которая не превращается ради этого въ законную.

Теперь надобно привести буквально страницу одного памфлета, обнародованнаго въ пользу безбрачія, чтобы не быть обвиненнымъ въ преувеличеніи возраженій.

„Съ какимъ лицомъ женатый священникъ можетъ съ кафедры рекомендовать честность нравовъ, чистоту, воздержаніе, когда онъ самъ приготовляетъ дѣтей скорѣе для свѣтской жизни, чѣмъ для Бога? Какимъ образомъ онъ можетъ проповѣдывать евангельскую бѣдность, когда самъ обязанъ предаваться всѣмъ низкимъ занятіямъ, чтобы собрать денегъ для безчисленныхъ нуждъ своего семейства? Какимъ образомъ женатый священникъ можетъ внушать исполненіе строгихъ добродѣтелей, изложенныхъ въ безцѣнныхъ страницахъ евангелія, когда онъ пренебрегаетъ ими, состоя въ супружествѣ?“

Такимъ образомъ, бракъ, установленный Богомъ и украшенный въ церкви достоинствомъ таинства, есть состояніе нечистое; и кто женатъ, тотъ не можетъ проповѣдывать честность нравовъ, *потому что* можетъ имѣть дѣтей! Нельзя повиноваться великому божественному закону: *роститесь и множитесь*, не становясь безстыднымъ, невоздержаннымъ.

Итакъ, священникъ, поддерживающій свою жизнь трудами своихъ рукъ, не можетъ проповѣдывать евангельскую бѣдность!

Итакъ, достаточно быть женатымъ, чтобы пренебрегать евангельскими добродѣтелями!

Кажется, что находишься въ бреду, читая подобныя нелѣпости. Не есть ли Богъ первый виновникъ того, что бракъ есть

нечистота? И такъ, священникъ, проводящій жизнь ничего не дѣлая, получающій вознагражденіе отъ народнаго пота, можетъ громче проповѣдывать евангельскую бѣдность, чѣмъ тотъ, кто подаетъ народу примѣръ трудолюбія? Если слѣдствіемъ супружеской жизни бываетъ забвеніе или пренебреженіе къ евангельскимъ добродѣтелямъ, то почему Іисусъ Христосъ не запретилъ бракъ? Почему церковь осудила, какъ *еретиковъ* тѣхъ, которые порицали бракъ?

Послѣ вышеприведенной страницы, приведемъ еще сужденія Де-Местра, который воображаетъ себя мудрымъ, когда говоритъ, что если жена священника становится невѣрною, то надъ нимъ смѣются во время его проповѣданія. Прекрасно, а не смѣются ли также, когда мнимый безбрачникъ выходитъ на кафедру, неся на своемъ хребтѣ часто значительный грузъ соблазнительныхъ исторій, распространяемыхъ на его счетъ въ его приходѣ и въ сосѣднихъ приходахъ? Какимъ образомъ евангельская нравственность становится плодотворною въ его устахъ! Скажутъ, что подобные случаи рѣдки. Извините, вовсе не такъ рѣдки, какъ это утверждаютъ. Только притворяются, будто не вѣрятъ этому; потому что на это имѣютъ свои основанія. Іосифъ Де-Местръ тоже имѣлъ свои причины утверждать, будто священникъ долженъ быть человекомъ *безусловно* возвышающимся надъ другими и изображалъ не женатаго священника высшимъ человекомъ. Но защитники закона безбрачія доказываютъ красивое дѣло, а римскіе священники продолжаютъ доказывать, что они не выше другихъ людей, и что законъ, иго котораго они носятъ на себѣ, очень часто дѣлаетъ ихъ *ниже* другихъ людей. Апологеты безбрачія заявляютъ, что безусловно надобно было бы уничтожить исповѣдь, если бы безбрачіе было отмѣнено. Это почему?

Потому что молодая женщина, молодая дѣвица никогда не осмѣлится открыть женатому священнику „бурю сердца очень чувствительнаго, и очень нѣжнаго“.

Но это не есть отвѣтъ на вопросъ; это по просту значитъ утверждать: невозможно исповѣдываться у женатаго священника, *потому что* это невозможно. Но еще разъ, *почему же* это невозможно? *Потому что* женатый священникъ подвергается

двойному искушенію плотской любви и любопытству. Мы спрашиваемъ, можно ли считать это разумнымъ отвѣтомъ? Въ самомъ дѣлѣ, какъ можно осмѣлиться утверждать, будто священникъ, котораго спокойное и христіанское сердце не ищетъ плотской любви внѣ своего семейства, подвергается большому искушенію отъ этой любви, чѣмъ *вынужденный* безбрачникъ, который все же есть человѣкъ, чтобы тамъ не дѣлали и не говорили, и который очень часто доказываетъ это на самомъ дѣлѣ, чтобы въ этомъ не могли сомнѣваться? Скажутъ, что безбрачный священникъ обладаетъ *гранитнымъ сердцемъ въ отношеніи къ подобнымъ ощущеніямъ*. Но это значитъ предполагать то, что подлежить вопросу; или лучше, это значитъ смѣло утверждать то, что противорѣчитъ истинѣ. Кто не знаетъ, что соблазны, коихъ исповѣдь бываетъ прямою причиною, привели къ запусѣнію исповѣдальни, въ большей части римской церкви? Кто теперь исповѣдуются въ римской церкви? Стадо богомолвъ, превратившихъ исповѣдь въ *рутину*, въ средство побесѣдовать съ своими духовниками, поговорить о ближнемъ и о всякихъ другихъ предметахъ; которые разъ или два раза въ седмицу приступаютъ къ исповѣдальнямъ и которые не становятся лучшими; которые часто руководятся совершенно иными мотивами, а не мотивами своего совершенствованія. Если бы мы не боялись соблазна, то какихъ *фактовъ* мы не сообщили бы, которые доказали бы, что сердце безбрачнаго духовника совершенно не есть *гранитъ*, когда дѣло идетъ о плотской любви! Но сочиненіе это слишкомъ серьезно для того, чтобы мы рѣшились входить въ подобныя подробности.

Сверхъ того, наличные *факты* такого рода, что громче всякихъ утвержденій говорить слѣдующее: уже не исповѣдуются у безженныхъ священниковъ; исповѣдуются у *женатыхъ* священниковъ и то лишь въ церкви восточной. На исповѣдь съ презрѣніемъ смотрятъ въ церкви римской; она уважается лишь въ церкви восточной; и исповѣдь эта не подпадаетъ никакому упреку въ церкви восточной; напротивъ того, въ церкви римской она ежедневно подаетъ поводъ къ самымъ постыднымъ скандаламъ и къ обвиненію въ безнравственности.

Приверженцы римской церкви повидимому предвидѣли это

возраженіе. Поэтому они постарались унизить исповѣдь въ восточной церкви. Въ этомъ отношеніи они доходятъ до смѣшнаго. Аббатъ Мартине, въ безчестномъ памфлетѣ подъ названіемъ *Платонъ-Паяцъ*, выводитъ на сцену одного господина, который любезничаетъ съ женою или дочерью священника и который на другой день *благочестиво преклоняетъ колѣни предъ рѣшеткою (à côté de la grille)*. Онъ измышляетъ попа, который приходитъ исповѣдывать благородное семейство. Его принимаютъ въ кухнѣ, гдѣ его обильно кормятъ и поятъ. За тѣмъ члены семейства, занятые игрою въ карты, послѣдовательно оставляютъ свою игру, чтобы пойти выисповѣдаться. Каждый высказываетъ попу два или три слова, тотъ даетъ разрѣшеніе, въ качествѣ эпителии назначаетъ молитву *Отче нашъ* или *Богородице Дѣво*, и комедія кончена.

Мы не унизимся до опроверженія подобныхъ нелѣпостей. Замѣтимъ только, что аббатъ Мартине самъ представляетъ бесспорное доказательство того, что онъ не понимаетъ ни единого слова изъ предмета, надъ которымъ пожелалъ позабавиться такъ мило. Каждый знаетъ, что въ восточной церкви не *преклоняютъ колѣнъ* предъ духовникомъ; что въ этой церкви не бываетъ ни *рѣшетокъ*, ни исповѣдаленъ; что молитва подъ названіемъ *Богородице Дѣво* столько же мало назначается въ качествѣ эпителии, какъ и молитва *Отче нашъ*; этихъ замѣтокъ достаточно, чтобы оцѣнить непристойныя и клеветливыя пошлости, недостойныя не только священника, одареннаго здравымъ смысломъ, но и простаго честнаго человѣка.

Порталисъ, говоря противъ брака священниковъ, замѣчаетъ, что исповѣдь (священника) не женатаго, который желалъ бы жениться, представляла бы неудобства: никто не отвергаетъ этого. Но если бы этотъ юрисконсультъ узналъ дисциплину восточной церкви, то онъ зналъ бы, что его замѣчаніе не имѣетъ никакой силы. Священникъ въ восточной церкви женится до принятія священнаго сана. Поэтому онъ не можетъ уже злоупотреблять своимъ служеніемъ съ цѣлю найти себѣ жену. Мы безъ труда допускаемъ, что *безженный* священникъ можетъ злоупотреблять исповѣдію съ матримоніальною цѣлю. Но восточная церковь предвидѣла это неудобство, обязавши

всѣхъ желающихъ принять священство жениться до принятія священнаго сана. Поэтому замѣчаніе Порталиса ничего не доказываетъ въ пользу закона о безбрачїи; и ученый юрисконсультъ, помимо собственнаго вѣдѣнія, лишь воздастъ справедливость высокой мудрости восточной церкви по предмету о священническомъ супружествѣ.

По истинѣ, если бы мы захотѣли посмѣяться надъ исповѣдью, какъ она практикуется въ римской церкви, то мы имѣли бы обширный матеріалъ. Намъ легче было бы позабавить нашихъ читателей изображеніемъ домашней жизни безженнаго приходскаго священника, чѣмъ забавляетъ *Платонъ-Паяцъ*, осмѣивая добрыя и честныя семейства женатыхъ священниковъ. Но, повторяемъ, мы не любимъ соблазна. Намъ достаточно будетъ сказать, что восточная церковь обладаетъ женатыми священниками, которые умѣютъ быть уважаемыми и которые сѣумѣли сохранить вѣру въ сердцахъ народовъ, ввѣренныхъ ихъ попеченію.

Римское духовенство съ своимъ безбрачіемъ достигло ли того же?

Апологеты безбрачїа заявляютъ, что безъ вѣры въ безбрачіе нѣтъ ни ревности, ни любви, ни безкорыстія.

Надобно было бы совершенно не быть знакомымъ съ исторїею безбрачнаго духовенства, чтобы не знать, что въ теченїи вѣковъ оно только и думало, что объ обогащенїи; что средствами мало законными ему удавалось завладѣвать наибольшею частїю поземельной собственности; что пользовавшіеся доходами съ духовныхъ мѣстъ: епископы, священники или аббаты, старались въ роскоши и плотоугодїи издерживать эти доходы, на которые имѣли право лишь сообразно съ строгою необходимостїю; что ихъ благотворительныя учрежденїя были рѣдки; что большая часть этихъ учрежденїй не была основана духовенствомъ; что духовенство расплачивалось за это такимъ дурнымъ управленїемъ въ этихъ, ввѣренныхъ ихъ попеченію домахъ, что госпитали и богадѣльни были скорѣе отвратительными логовищами, чѣмъ домами христіанскаго милосердія. Надобно было бы безусловно не быть знакомымъ съ исторїею, чтобы не знать, что почти всѣ учрежденїя милосердія и просвѣщенїя обязаны своимъ возникновенїемъ людямъ женатымъ,

обеспечивавшимъ эти дома и церкви доходами, которыми духовенство злоупотребляло.

И вотъ предъ лицомъ этихъ неоспоримыхъ фактовъ еще осмѣливаются выставять дѣла милосердія удѣломъ безбрачія! Нѣтъ, будутъ утверждать истину лишь тѣ, которые будутъ утверждать противоположное; когда признаютъ, что *вынужденное* безбрачіе создаетъ для подчинившихся ему тысячи нуждъ, которыхъ не знаетъ добрый и честный отецъ семейства; что оно въ самомъ источникѣ вытраиваетъ въ сердцахъ милосердіе тысячею заботъ, коихъ началомъ служить оно; что оно порождаетъ эгоизмъ и изсушаетъ сердце.

Откуда приобрѣтаются еще и теперь средства частной благотворительности? Ихъ собираетъ духовенство, это правда; но гдѣ оно ихъ беретъ? Изъ кошелька людей женатыхъ. Но если супружеская жизнь не вытраиваетъ благотворительности среди мірянъ, то почему она вытраивала бы ее среди духовенства?

Мы могли бы замѣтить, что священникъ на самомъ дѣлѣ безбрачный составляетъ исключеніе въ римской церкви; что мнимые безбрачники по необходимости должны быть большими эгоистами, чѣмъ люди женатые; мы могли бы изучить современное римское духовенство въ его интимной жизни и увидѣли бы, къ чему сводится эта благотворительность, о которой столько напумѣли. Но мы не можемъ вдаваться въ эти соображенія, не входя въ соблазнительныя подробности; достаточно указать на нихъ въ общемъ смыслѣ, чтобы понять, что духовенство женатое нисколько не боится въ отношеніи къ благотворительности возможнаго сравненія съ римскимъ духовенствомъ.

Много сказали бы мы и противъ героизма, которымъ надѣляютъ безбрачное духовенство, рассматриваемое въ общемъ смыслѣ. Мы могли бы установить, что если есть среди него *индивидуумы* милосердые и преданные, то они встрѣчаются также и среди медиковъ, среди протестантскихъ пасторовъ, во всѣхъ классахъ общества; что уже слишкомъ злоупотребляютъ заключеніемъ отъ частныхъ фактовъ къ общимъ, приписывая всему обществу добродѣтели нѣкоторыхъ его членовъ. Но мы замѣтимъ только, что не доказано, будто преданность чѣкоторыхъ священниковъ условливается ихъ безбрачіемъ.

Не говорятъ ли намъ каждый день о дѣлахъ преданности со стороны мужественныхъ людей, которымъ брачная жизнь не препятствуетъ презирать самыя страшныя опасности и почти несомнѣнную смерть? Что вынужденное безбрачіе не служить прямымъ препятствіемъ къ дѣламъ преданности, мы охотно допускаемъ это; но, по крайней мѣрѣ, надобно же нѣсколько имѣть стыда, чтобы представлять это безбрачіе принципомъ, порождающимъ преданность; потому что преданность эта столько же или даже гораздо чаще встрѣчается среди людей женатыхъ, чѣмъ среди безбрачнаго духовенства.

Не доходятъ ли иногда до заявленія, будто такъ называемый безбрачный священникъ никогда не подвергался *пренебреженію*? И однако же, кто не знаетъ, что даже въ вѣдрахъ римской церкви никто не вѣритъ въ чистоту священника, и что именно поэтому духовенство въ ней находится въ пренебреженіи. Но римляне не хотятъ видѣть того, что каждый видитъ. Они продолжаютъ и продолжаютъ декламировать свое и не замѣчаютъ, что ихъ лихорадочный восторгъ, ихъ сумасбродство, ихъ грубости, доказываютъ лишь ихъ безсиліе доказать безнравственный законъ, который столько повредилъ римской церкви.

Апологеты безбрачія оправдываютъ его, утверждая, что лица, обязывающія себя безбрачіемъ, дѣйствуютъ свободно. Это утвержденіе ложно. Намъ никогда не убѣдятъ, будто молодой человѣкъ двадцати одного года, съ дѣтства воспитанный въ семинаріяхъ, систематически отлученный отъ общества, когда его стараются приготовить къ безбрачію, когда ему подъ предлогомъ чистоты представляютъ мысль о брачной жизни преступленіемъ, когда его воспитаютъ въ убѣжденіи, что Богъ призываетъ его къ священству и что онъ погибнетъ навсегда, если не исполнитъ своего мнимаго призванія, — намъ никогда не увѣрять, будто такой человѣкъ пользуется свободой, давая обязательство сохранять безбрачіе, во всю свою жизнь. Мы прекрасно знаемъ, что въ семинаріяхъ не допускаютъ физическаго насилія: но при воспитаніи въ нихъ все соображено съ цѣлію произвести нравственное насиліе; вотъ почему по большей части лица, принадлежащія къ духовному сословію, измѣняютъ своему обязательству, коль скоро вступаютъ въ обще-

ственную среду и коль скоро въ состояніи бываютъ сравнить навязанное имъ положеніе съ положеніемъ, которое сами избираютъ.

Такимъ образомъ, законъ безбрачія, рассматриваемый въ отношеніи къ индивидууму и въ отношеніи ко всему обществу безбрачниковъ, есть законъ безнравственный, и римская церковь тяжко погрѣшила, наложивши его на тѣхъ, которые являются для принятія посвященія.

Римская церковь заблуждается еще въ отношеніи къ таинству священства, заявляя, что оно сообщаетъ епископамъ власть въ дѣлахъ вѣры, которую они не имѣютъ.

Она заявляетъ, будто епископы въ силу сообщаемого имъ посвященія имѣютъ право въ соединеніи съ папою непогрѣшимо рѣшать вопросы вѣры. Такимъ образомъ, она поставляетъ себя въ противорѣчіе съ самой собою; ибо по требованію древняго обыкновенія она учитъ, что непрерывное и вселенское преданіе есть *criterium* католической вѣры. Если это такъ, то очевидно, что епископы въ дѣлахъ, относящихся къ вѣрѣ, одарены не правами, но *обязанностями*, когда еретиками возбуждается разногласіе въ отношеніи къ откровенному догмату. Эти обязанности состоятъ въ томъ, что каждый епископъ, отъ лица представляемой имъ церкви, долженъ свидѣтельствовать о томъ, во что всегда и постоянно вѣрили, какъ догмату вѣры, въ той церкви, которую онъ представляетъ собою.

Мало важности въ томъ, будетъ ли епископъ ученымъ или неученымъ, краснорѣчивымъ или некраснорѣчивымъ, глубокомысленнымъ или неглубокомысленнымъ. Научность, краснорѣчіе и логика ничего не имѣютъ общаго съ вопросами о вѣрѣ. Дѣло состоитъ здѣсь въ засвидѣтельствованіи *факта*, въ засвидѣтельствованіи того, что дѣйствительно есть и что говорится въ сознаніи: такая то церковь всегда ли вѣрила въ такой или иной догматъ, какъ въ членъ вѣры? Чтобы отвѣчать на подобный вопросъ, нѣтъ надобности въ научности, въ краснорѣчии или логикѣ, какъ нѣтъ надобности въ доказательствахъ существованія солнца, когда оно сіяетъ всѣмъ своимъ блескомъ.

Мы не отвергаемъ у епископа права пользоваться своими

умственными способностями въ спорахъ съ еретиками и при опроверженіи заблужденій; но тогда епископъ, не смотря на свой священный характеръ, становится уже лишь богословомъ, болѣе или менѣе способнымъ. Но не богословамъ даровано право представлять собою церкви, а епископамъ; и когда дѣло касается отвѣта относительно вѣры, тогда малообразованный епископъ имѣетъ такое же значеніе, какъ и самый образованный; потому что у нихъ одинъ и тотъ же священный характеръ; и лишь тотъ изъ нихъ заслуживаетъ большаго уваженія, кто съ большею добросовѣстностію свидѣтельствуетъ о вѣрованіи своей церкви.

На соборахъ спорили; но кто прочитаетъ дѣянія теми истинныхъ вселенскихъ соборовъ, тотъ легко отличитъ то, что относилось къ спорамъ съ еретиками, отъ того, что относилось къ опредѣленію, которое долженствовало быть обнародованнымъ. Это опредѣленіе основано было на постоянномъ свидѣтельствѣ церкви и само по себѣ не было достаточно при веденіи споровъ; поэтому спорили только изъ желанія отвѣтить на еретическія возраженія противъ традиціонной вѣры.

До послѣднихъ временъ въ римской церкви усвоили непогрѣшимость епископату, соединенному съ папою. Со временъ же Ватиканскаго собора, мы уже не можемъ болѣе имѣть дѣла съ епископскою непогрѣшимостію, которая прекратила свое существованіе въ пользу папы. Одинъ лишь папа непогрѣшимъ. И если онъ захочетъ сговариваться съ епископами, будутъ ли они находиться въ разсѣяніи или въ соединеніи, то это будетъ съ его стороны простою снисходительностію. Епископатъ непогрѣшимъ только чрезъ него; епископы суть только его делегаты и обладаютъ авторитетомъ только посредствомъ него.

Вотъ какимъ образомъ въ римской церкви впадаютъ въ два противоположныя заблужденія. Приписавши епископамъ власть, не сообщаемую имъ при посвященіи, они отнимаютъ у нихъ власть, принадлежащую имъ по праву божественному, какъ преемниковъ апостоловъ при управленіи церковію. Вотъ подлинно *бездна призываетъ бездну*.

Римскіе епископы лишили церковь, то есть, полное общество пастырей и вѣрующихъ, ихъ права свидѣльствованія въ дѣ-

лахъ вѣры; они помѣстили себя въ *церковь учащую*, имѣющую право распространять новое ученіе *въ церкви учащейся*, то есть, распространять его среди вѣрующихъ, причетниковъ, діаконъ, священниковъ.

И вотъ теперь папа открыто говоритъ: *церковь учащая, это я*; и епископы загнаны въ ограду *церкви учащейся*.

Такимъ образомъ, римская церковь тройнымъ образомъ погрѣшаетъ относительно таинства священства; она не знаетъ, въ чемъ состоитъ *матерія и форма этого таинства*; она налагаетъ на свое духовенство, на иподіаконъ, діаконъ, священниковъ и епископовъ безнравственный законъ безбрачія; прежде она усвояла всѣмъ епископамъ, а геперь усвояетъ одному лишь римскому съ исключеніемъ всѣхъ остальныхъ, право вводить въ церковь ученіе, вмѣсто того, чтобы принимать это ученіе отъ самой церкви.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году.

(Продолженіе *).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Средства содержанія Харьковскаго коллегіума.

На общемъ положеніи Духовнаго регламента о средствахъ содержанія архіерейскихъ школъ ¹⁾, харьковскій коллегіумъ прежде всего пользовался такъ называемымъ хлѣбнымъ сборомъ съ монастырскихъ и церковныхъ земель бѣлогородской епархіи, съ первыхъ двадцатой, а со вторыхъ тридцатой доли всякаго приплоднаго по умолоту хлѣба. Впрочемъ, въ первое время существованія коллегіума хлѣбный сборъ въ бѣлогородской епархіи не производился за бѣдностію церковныхъ учреждений; единственнымъ и очень скуднымъ источникомъ коллегіумскаго содержанія въ это время служили доходы архіерейскаго дома. На запросъ (требованіе) верховнаго тайнаго совѣта отъ 14 іюля 1727 года: „по силѣ Духовнаго регламента, на пропитаніе учениковъ всякаго хлѣба отъ монастырей—20-я, а отъ церковныхъ земель—30-я часть берется ли?“—преосвящ. Епифаній писалъ Св. Синоду: „на пропитаніе учениковъ харьковской школы по Духовному регламенту *не собирается* для того, что церковники своихъ дѣтей учать сами собой, а которые за крайнею скудостію прокормиться не могутъ, тѣ питаются отъ дому архіерейскаго въ учрежденной бурсѣ, а монастыри весьма скудны и доходовъ ни откуда не получаютъ, питаются своими тру-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 12

¹⁾ О дѣл. еп. § 11. 12.

дами и мірскимъ подаваніемъ¹⁾). Впослѣдствіи же хлѣбный сборъ въ пользу коллегіума началъ производиться и при томъ въ такомъ размѣрѣ, что, вопреки предписанію регламента, отъ него не освобождались даже безземельныя церкви. Преосвящ. Лука Конашевичъ, епископъ бѣлогородскій (9 окт. 1755—1 янв. 1758 г.), предписалъ указомъ всѣмъ церквамъ епархіи вносить въ пользу коллегіума на 1756 годъ и впредь повсегодно 30-ю долю, согласно приложенному при указѣ росписанію. По этому случаю духовенство ахтырскаго полка 30 декабря 1756 г. доносило преосвященному слѣдующее: „чинить исполненіе по означенному указу оно должно бы, только за *неимѣніемъ при церквахъ ни земель, ни другихъ какихъ-либо угодій*, платить ему той тридцатой доли рѣшительно не изъ чего, почему еще при преосвященномъ Петрѣ (Смѣличѣ) ово просило о томъ, чтобы эта доля съ него не взыскивалась, и въ теченіе уже нѣсколькихъ лѣтъ съ него дѣйствительно она и не взыскивается *по точной силѣ регламента*, предписывающаго *взирать тридцатую долю приплоднаго хлѣба лишь съ церквей, имѣющихъ земли, съ которыхъ собирается таковой хлѣбъ*; оно же содержится единственно милостивымъ подаваніемъ, котораго едва ему стааетъ, чтобы прокормиться да отбивать другіе не малочисленные платежи, какъ-то: данныя окладныя съ церквей, на отвозъ исповѣдныхъ росписей, метрическихъ книгъ и проч.“ Въ заключеніи духовенство слезно просило не брать тридцатой доли съ тѣхъ мѣстъ, гдѣ нѣтъ подцерковныхъ земель и никакихъ угодій, ибо „*ежели такого помилованія не будетъ учинено, то имѣетъ придти въ такое несостояніе, что впредь не токмо тридцатой доли, но и окладныхъ денегъ и другихъ платежей вносить будетъ въ крайней невозможности*“. Тѣмъ не менѣе преосвящ. Лука на этомъ прошеніи положилъ такую резолюцію: „за неисполненіе прежде посланнаго указа *доплатить тридцатую долю вовсе безъ всякаго упущенія*, и для того взысканія послать нарочитаго по инструкціи“.

Разныя неудобства, имѣвшія мѣсто при производствѣ хлѣбнаго сбора, а также настоятельная необходимость устранить

¹⁾ Наука и литература въ Россіи при Петрѣ В., Некарскаго, т. I, стр. 108—110.

естественное непостоянство въ количествѣ этого сбора, побуждали мѣстныхъ архіереевъ замѣнить хлѣбный сборъ денежнымъ. Такъ еще преосвящ. Петръ Смѣличъ 17 іюня 1740 г. издалъ распоряженіе объ этой замѣнѣ. Указомъ св. Синода отъ 7 августа 1744 г. двадцатую и тридцатую доли предписано собирать какъ хлѣбомъ, такъ и деньгами ¹⁾. По распоряженію же преосвящ. Луки отъ 5 декабря 1756 г. хлѣбный сборъ снова былъ замѣненъ денежнымъ. При производствѣ училищнаго сбора съ церквей и монастырей единицей обложенія служилъ четверикъ. „По грамотѣ бывшаго преосвященнаго архіепископа Петра“,—пишетъ въ своемъ донесеніи консисторіи отъ 1750 г. архимандритъ курскаго Знаменскаго монастыря Іоасафъ Рудзинскій,—„опредѣлено брать хлѣбомъ съ трехъ душъ четверикъ, а деньгами за каждый четверикъ по 15 коп. съ наличныхъ крестьянскихъ душъ“.

Годичный сборъ на содержаніе коллегиума простирался до 1000 руб. и болѣе. Въ 1764 году, по распоряженію преосвящ. Порфирія, консисторіей произведенъ былъ по приходу-расходнымъ книгамъ коллегиума счетъ, сколько въ 1761, 62 и 63 годахъ было въ приходѣ денегъ съ монастырей двадцатой, а съ церквей тридцатой доли, и по счету оказалось: въ 1761 году означенныхъ денегъ съ монастырей и церквей собрано 1100 р. 16³/₄ к.,—въ 1762 г.—1388 р. 21³/₄ к. и въ 1763 г.—962 р. 82 к. На запросъ полковаго эсаула М. Горленскаго: „для содержанія коллегиума учителей и бѣдныхъ учениковъ собираемая до сего бѣлогородской епархіи: съ монастырей двадцатая, а съ церквей тридцатая доля, коликую сумму ежегодно составляла?“—Коллегиумская контора отъ 15 марта 1766 г. отвѣчала, что „положенныхъ съ монастырей двадцатой, а съ церквей тридцатой долей собиралось въ годъ по 1016 р. 5³/₄ к.“

Но такой успѣшный сборъ въ пользу коллегиума имѣлъ мѣсто только тогда, когда онъ производился, согласно распоряженію преосвящ. Петра. консисторіей при помощи подчиненныхъ ей епархіальныхъ сборщиковъ всякихъ сборовъ,

1) Солнцевъ, стр. 38

протопоповъ, духовныхъ управителей и др. лицъ. Когда же двадцатая и тридцатая доли собирались самымъ collegiумомъ, сборъ обыкновенно былъ весьма неисправенъ, такъ—какъ collegiумъ не имѣлъ для этого дѣла никакихъ спеціальныхъ органовъ, въ родѣ тѣхъ, какіе были у консисторій. Вотъ почему collegiумскіе преподаватели не разъ обращались къ преосвящ. архіереямъ (напр. къ преосвящ. Лукѣ) съ просьбой поручить сборъ долей на collegiумъ консисторіи.

Что училищный сборъ, поступаемый въ collegiумъ, не всегда отличался исправностію, на это указываютъ слѣдующія данныя. Ректоръ харьковскаго collegiума Рафаилъ Мокренскій вошелъ съ представленіемъ въ консисторію о непривозѣ въ collegiумъ положенной съ курскаго знаменскаго монастыря двадцатой доли денегъ. Вслѣдствіе этого представленія консисторія указомъ своимъ отъ 15 января 1748 г. потребовала отъ курскаго архимандрита Іоасафа Рудзинскаго уплаты слѣдуемой недоимки за прошедшіе 1743, 44, 45, 46 и 47 годы въ количествѣ 450 р., по 90 р. за каждый годъ. Однако collegiумъ могъ взыскать съ курскаго монастыря недоимки только съ большими усиліями и то не сполна. Присланный 6 іюня 1752 г. изъ collegiума іеродіаконъ Федоръ принялъ наконецъ отъ намѣстника курскаго монастыря Іоилы съ братіей для отвоза въ collegiумъ по окладу двадцатой доли за 1744 г. 80 руб., 1745 г. 90 р. и за 1746 г. 30 р., всего 200 р. Неисправностію collegiумскаго сбора объясняется появленіе множества *указовъ* бѣлгородскихъ архіереевъ. 6 іюня 1751 г. ректоръ collegiума Гедeonъ Антонскій доносилъ консисторіи, что двадцатой доли, не смотря на всѣ подтвержденія о высылкѣ оной и крайнѣйшую въ оной для содержанія collegiума нужду, collegiумъ не получаетъ оной отъ курскаго Знаменскаго монастыря съ 1743 года, Николаевскаго бѣлгородскаго—съ 1745 г., сумскаго Успенскаго съ 1746 г., между тѣмъ платить оную долю тѣхъ монастырей властямъ бездонмочно весьма было бы можно, ибо въ тѣхъ монастыряхъ имѣются достаточныя мѣстности и всякіе заводы, а особливо въ курскомъ монастырѣ и въ Коренной пустынѣ о девятой пятницѣ множественное число бываетъ богомольцевъ и собирается ве-

ликая ярмонка, отъ которыхъ богомольцевъ и отъ ярмонки оный курскій монастырь получаетъ немалое число въ сборъ денегъ, которыми сборами. кромѣ вотчинъ и прочихъ заводовъ, за оныя прошлые годы ту доимочную двадесятую долю въ оный коллегіумъ уплатить былъ бы въ состояніи¹⁾. Неизвѣстно, писали ли что-нибудь въ свое оправданіе настоятели бѣлогородскаго и сумскаго монастырей, но архимандритъ курскаго монастыря Іоасафъ Рудзинскій на донесеніе ректора коллегіума отвѣчалъ, что собираемые въ монастырѣ доходы „употребляются на всякія монастырскія необходимыя нужды—на церковное строеніе и монахамъ на одежду, а также и жалованье отставнымъ военнымъ“. Тѣмъ не менѣе *указомъ* преосвящ. Іоасафа Горленка, отъ 14 іюня 1750 г., на имя курскаго архимандрита строжайше было предписано „отдать оную доимочную двадесятую долю въ харьковскій коллегіумъ за всѣ вышеописанные годы изъ показанныхъ собираемыхъ въ курскомъ монастырѣ и коренной пустынѣ отъ богомольцевъ и ярмонки сборовъ нарочно для того изъ харьковскаго коллегіума посланному казначею іеромонаху Іоилу Филькевичу безъ всякаго задержанія, опасаясь за неисполненіе сугубаго штрафа“. Тотъ же преосвященный въ декабрѣ 1754 года издалъ *указъ*, которымъ предписывалось, подъ опасеніемъ штрафа, своевременно доставлять въ коллегіумъ двадцатую и тридцатую доли, такъ какъ за несвоевременною доставкою ихъ, преподаватели долго не получали жалованья; напр. въ 1753 году они долго не получали жалованья за неприсылкою изъ курскаго монастыря доимочной двадцатой доли ¹⁾. 16 марта 1756 г. преподаватели коллегіума подали преосвящ. Лукѣ прошеніе, въ которомъ высказывалась жалоба на крайній недостатокъ въ пищѣ и питіи учителей и учениковъ, происходящій отъ того, что не доставляются во время въ коллегіумъ положенныя доли. На это прошеніе преосвященный Лука отозвался *указомъ* о доставленіи лично ему изъ коллегіума вѣдомостей относительно долей.

Неисправность школьнаго сбора, поступаемаго въ пользу коллегіума, зависѣла отъ различныхъ причинъ, болѣе или ме-

¹⁾ Солицевъ, стр. 46.

нѣе случайнаго характера. На запросъ консисторіи, почему указъ ея отъ 15 января 1748 г., на имя архимандрита курскаго монастыря Іоасафа Рудзинскаго о непривозѣ въ коллегіумъ доимочной двадцатой доли за 1743—47 годы на сумму 450 руб., остается безъ исполненія, архимандритъ далъ такой отвѣтъ: исполненія не учинено и показанныхъ двадцатой доли денегъ 1743, 44, 45, 46 и 47 годы четыреста пятьдесятъ рублей не отсылаю за великими разореніями, пожаромъ и за вѣтхостію строеній церковныхъ внутри на кровляхъ. А въ приписныхъ коренной Рождественской и въ Троицкой Лпиновской пустыняхъ на оное строеніе надлежитъ денежной суммы 1800 р.... такожъ по указу Ея Императорскаго Величества велѣно строить въ С.-Петербургѣ домъ, который еще не достроенъ, и на то строеніе на достройку надлежитъ денегъ 2000 руб. Въ прошлый 1747 годъ по указу покойнаго преосвященнаго Антонія митрополита велѣно о бывшемъ архимандритѣ Митрофанѣ Шеинковѣ учинить слѣдствіе, къ которому слѣдствію опредѣлены были Обоянскаго Богородицкаго монастыря архимандритъ Токаревъ, да оной домовою консисторіи регистраторъ Филиппъ Ильинскій и въ то ихъ слѣдствіе въ ономъ Знаменскомъ монастырѣ и въ приписныхъ пустыняхъ учинили великое разореніе и ограбленіе и покрали изъ монастырской казны деньги, воскъ и прочее монастырское имущество, чрезъ что нынѣ въ монастырской казнѣ денегъ не имѣется и въ вышеписанномъ исправленіи великая и несносная нужда состоитъ; также имѣющимся при ономъ монастырѣ отставнымъ капитану, уряднику, солдату и монастырскимъ служителямъ, которые имѣются на жаловань, въ производствѣ оного жалованья быть имъ не имѣется, чрезъ что претерпѣваютъ великую нужду. За такими резонами въ показанныя харьковскія училища на вышеписанные годы оной окладной двадцатой доли какъ хлѣба, такъ и денегъ послать не изъ чего: понеже оный Знаменскій монастырь съ приписными пустынями пришелъ во всеконечное разореніе и оскуднѣе". 18 іюня 1751 г. намѣстникъ курскаго монастыря монахъ Ѳеодосій Бахтеяровъ вошелъ въ консисторію съ прошеніемъ объ уплатѣ числящейся за монастыремъ недонмки не деньгами, а хлѣбомъ,

„для того, что въ прошлыхъ годахъ за недородомъ хлѣба въ приписной къ тому монастырю Коренной пустыни какъ богомольцевъ, такъ и промышленниковъ находилось малое число, отчего въ оный монастырь прибыли никакой не получено, а послѣ того хотя и довольный урожай хлѣба послѣдовалъ, точію въ покупкѣ въ торговыхъ мѣстахъ состоитъ малою цѣною и затѣмъ въ продажу употребить невозможно, да въ прошломъ 1750 г. въ декабрѣ мѣсяцѣ онагожь монастыря архимандритъ Іоасафъ Рудзинскій по присланному изъ Святѣйшаго Сѣнода указу съ духовными и свѣтскими служителями на коштѣ того монастыря отправился въ С.-Петербургъ къ священнослуженію на годовую очередь съ немалыми займомъ денегъ и съѣстныхъ припасовъ, отчего, такожь и отъ прочихъ написанныхъ въ семъ прошеніи резоновъ, монастырь денежнымъ платежомъ той двадцатой доли находится нынѣ не въ состояніи“.

Кромѣ того, на неисправность поступленія въ Коллегіумъ окладныхъ сборовъ не малое вліяніе оказывало то обстоятельство, что на счетъ этихъ же сборовъ должны были содержаться и учреждавшіяся въ бѣлогородской епархіи низшія школы. Указомъ преосвящ. Петра отъ 1 апрѣля 1737 г. открыты были такія школы въ Курскѣ и Старомъ Осколѣ. Содержаніе этихъ школъ должно было взять на себя духовенство сѣверной части епархіи, которое поэтому естественно стремилось освободиться отъ всякихъ сборовъ въ пользу отдаленнаго отъ него харьковскаго коллегіума. Послѣдній чрезъ это сталъ терять болѣе или менѣе значительную долю своего содержанія и потому началъ жаловаться епархіальному начальству на затруднительность своего матеріальнаго положенія. Такъ уже въ 1738 году, въ первый годъ по открытіи указанныхъ школъ, два наставника коллегіума подали жалобу преосвящ. Петру, что за послѣднюю треть предшествующаго года имъ не выдали жалованья. На запросъ келейной Его Преосвященства конторы о причинѣ этого обстоятельства коллегіумское начальство отвѣчало, что „того жалованья тѣмъ магистрамъ уплатить не чѣмъ“, такъ-какъ хлѣбъ получается не со всей епархіи, а только съ южной половины ея и просило контору „доправить недоимки“. Между тѣмъ духовенство сѣверныхъ уѣздовъ епархіи,

недружелюбно смотрѣвшее на харьковскій collegiумъ, неохотно производило доимочные сборы въ его пользу; а въ 1739 году протопопъ г. Мирополя Илья Думѣнскій и попъ г. Суджи Савва Яковлевъ доносили келейной конторѣ, что многіе изъ подвѣдомственнаго имъ духовенства и не считаютъ себя обязанными платить недоимки на содержаніе collegiума за предшествующія пять лѣтъ, потому что до 1737 года дѣти ихъ не учились нигдѣ, а съ этого года учатся не въ collegiумѣ, а въ славено-латинскихъ курскихъ школахъ ¹⁾. Въ донесеніи этомъ очевидно высказывалось желаніе, чтобы школьный сборъ распределялся по училищнымъ округамъ, а не шелъ только въ пользу одного collegiума.

Наконецъ, въ объясненіе неисправности collegiумскихъ сборовъ должно указать на допускавшіяся по временамъ при ихъ производствѣ злоупотребленія, и при томъ злоупотребленія со стороны органовъ самого collegiумскаго управленія. Злоупотребленія эти происходили главнымъ образомъ отъ тѣснаго соединенія интересовъ училищнаго Покровскаго монастыря съ интересами collegiума, вслѣдствіе чего бывали случаи, когда ректора collegiума (они же и настоятели Покровскаго монастыря) интересы монастырскіе предпочитали collegiумскимъ. Указомъ св. Синода 21 іюля 1744 г. на имя преосвящ. Антонія. между прочимъ, предписывалось „присылаемыя съ монастырей съ приплоднаго хлѣба двадцатую, а съ церковныхъ земель тридцатую долю хлѣба, такожъ и собираемыя за хлѣбъ деньги, *кромя студентовъ, ни на какіе другіе расходы не употреблять* и имѣть въ томъ ректору collegiума крѣпкое наблюденіе, и для того приходныя и расходныя тѣмъ деньгамъ и хлѣбу книги и счетные списки изъ того училищнаго монастыря для ревизіи отсылать въ консисторію повсягодно безъ опущенія неотмѣнно“. Безъ сомнѣнія, этотъ указъ вышелъ по причинѣ ненадлежащаго употребленія поступаемыхъ въ collegiумъ долей. А что эти доли дѣйствительно расходовались не столько на collegiумскія нужды, сколько на монастырскія,—это можно видѣть изъ слѣдующаго прошенія учителей колле-

¹⁾ Курск. Епарх. Вѣд. 1873 г., № 17, стр. 804—807.

гіума, поданнаго ими преосвящ. Лукѣ 3 февраля 1757 г. „Минувшаго декабря 1756 года“,—писали они,—присланъ изъ консисторіи Вашего Преосвященства“ въ Харьковскій коллегіумъ для извѣстія указъ о собираемой съ церковей и монастырей 20 и 30 доли на содержаніе учителей, и о высылкѣ, и когда снискана будетъ въ Харьковскій коллегіумъ: а понеже прежнихъ годовъ собираемая доля *употреблялась на всякіе монастырскіе расходы и надобности, и почти вся расходовалась токмо на монастырскія нужды, а не на учителей и учениковъ*; того ради Вашего преосвященства просимъ, если помянутая доля прислана будетъ, на каковыя оную долю употреблять расходы, милостиваго архипастырскаго разсмотрѣнія“.

Злоупотребленія, имѣвшія верѣдко мѣсто при производствѣ сборовъ на содержаніе коллегіума, были тѣмъ возможнѣе, что ректоръ коллегіума являлся почти единоличнымъ, никѣмъ въ самомъ коллегіумѣ не ограничиваемымъ управителемъ заведенія. Въ видахъ лучшаго устройства хозяйственной части въ коллегіумѣ, преосвящ. Лука указомъ своимъ отъ 29 августа 1756 г., для завѣдыванія ею, учредилъ было соборъ, въ составъ котораго входили наставники четырехъ старшихъ классовъ коллегіума. „Что касается до монастырскаго правленія и сборовъ денежныхъ и хлѣбныхъ и прочихъ нуждъ“.—говорится въ этомъ указѣ.—„соборяне должны были управлять по общему согласію и приговору письменному, а безъ общаго согласія отнюдь ничего не чинить, и опредѣлить для собранія 20 и 30 долей и монастырскаго экономіи денегъ, по разсмотрѣнію того собора, кого-либо изъ монашествующихъ“, должны были „между собою выбрать изъ учителей въ казначеи, по общему согласію, человека честнаго и постояннаго, и такое дѣло снести могущаго“. Но существованіе этого собора было только номинальное, да и существовалъ онъ самое непродолжительное время. Въ томъ самомъ же 1756 году соборяне жаловались, что „гдѣ что по мѣстностямъ и хуторамъ имѣется, и каковы съ нихъ получаемы доходы бывають и куда въ расходъ употребляются, *имъ не извѣстно, и до того допускаемы не бывають*“, и просили „о томъ разсмотрѣнія“. По сему случаю ректоромъ коллегіума Рафаиломъ Мокренскимъ получень

былъ указъ отъ 6 ноября того же года слѣдующаго содержания: „во всемъ вамъ ректору съ соборянами исполненіе чинить по силѣ преждепосланнаго указа, а чего ради, вы архимандритъ и ректоръ, по преждепосланному указу для собиранія оныхъ доль и монастырской экономіи денегъ *изъ монашествующихъ никою по сіе время по общему согласію въ соборы не выбрали, и показанныхъ учителей къ тому не допускаете, и расходъ употребляете собою безъ согласія*, о томъ вамъ архимандриту и ректору прислать правдивый отвѣтъ къ Его Преосвященству“. Не извѣстно, послѣдовалъ ли требуемый отвѣтъ со стороны ректора и въ чемъ состоялъ онъ, только въ 1758 году 12 октября преосвящ. Іоасафомъ II Миткевичемъ соборъ былъ отмѣненъ, „въ томъ разсужденіи, что учителямъ должно школы обучать и всепрілѣжно стараться о пользѣ своихъ учениковъ... а сіе экономія смотрѣть не допускаетъ“; почему предписывалось ректору коллегіума по прежнему „быть одному какъ надъ учителями и учениками, такъ и въ монастырѣ надъ всею братією и экономією главнымъ командиромъ и смотрителемъ“.

При всемъ томъ, какъ ни велика была неисправность при производствѣ положенныхъ съ церковей и монастырей сборовъ въ пользу коллегіума, сумма этихъ сборовъ, вообще говоря, была на столько значительна, что самъ коллегіумъ не рѣшился бы оставить безъ пользованія этотъ источникъ содержанія, общій у него съ другими тогдашними школами архіерейскими, если бы не послѣдовало правительственнаго распоряженія о повсемѣстномъ прекращеніи всякихъ сборовъ съ церковныхъ и монастырскихъ имѣній на духовныя училища.

Въ 1765 году Высочайшимъ указомъ Императрицы Екатерины II былъ отмѣненъ сборъ съ церковей и монастырей имперіи двадцатой и тридцатой доль, а вмѣсто ихъ повелѣно было, впредь до положенія штатныхъ денежныхъ окладовъ, ежегодно отпускать изъ коллегіи экономіи на всѣ 26 тогдашнихъ семинарій 38,099 руб. 98³/₄ к., распредѣляя эту мѣнѣе чѣмъ недостаточную сумму по семинаріямъ сообразно главнымъ образомъ съ количествомъ учениковъ ¹⁾). На харьков-

¹⁾ Страницы 1860 г., кн. 8, стр. 126.

скій коллегіумъ было опредѣлено 816 руб. 39³/₄ коп. въ годъ; кромѣ того, вслѣдствіе расширенія его учебнаго курса нѣкоторыми прибавочными общеобразовательными предметами по представленію мѣстныхъ дворянъ, еще положена была сумма въ 3000 руб. изъ неокладныхъ доходовъ. Впрочемъ эта послѣдняя сумма употреблялась исключительно на одни прибавочные классы и состояла даже въ вѣдѣніи губернскаго правленія, а не коллегіумскаго начальства ¹⁾. Такъ какъ окладъ 816 руб. 39³/₄ коп. имѣлъ временный характеръ, то самая выдача его изъ коллегіи экономіи долгое время не упорядочивалась и производилась весьма неисправно, что создавало не малыя затрудненія для коллегіума. Вотъ, какъ на это обстоятельство 15 марта 1766 года жаловалась коллегіумская контора полковому вѣсауду Горленскому: „по состоявшемуся августа 11 дня, прошлаго 1765 г., именному Ея Императорскаго Величества указу, за собственноручнымъ Ея подписаніемъ, велѣно, — пока совершится новое учрежденіе о всѣхъ епархіальныхъ семинаріяхъ, о которомъ Ея Императорское Величество прилагаетъ непремѣнное попеченіе, — продолжать старое онымъ содержаніе впредь до указа; и въ силу того Ея Императорскаго Величества Высочайшаго указа, на содержаніе въ епархіи святѣйшаго Правительствующаго Синода члена, Преосвященнаго Порфирія, епископа бѣлоградскаго и обоянскаго, семинаріи, прошлаго 1765 г. за генварьскую и майскую трети, жалованья изъ бѣлоградской губернской канцеляріи пятьсотъ сорокъ четыре руб. 62¹/₂ к. выдано; а за сентябрьскую треть, тогожъ и нынѣшняго 1766 г., за генварьскую треть, которая впредь чрезъ немногія уже числа кончается, учителя и ученики, за невыдачею жалованья представляютъ во всемъ крайнюю нужду; и ежели прошедшаго 1765 г., за сентябрьскую, а сего 1766 г. за генварьскую трети, учителя и ученики не будутъ удовлетворены, то оное коллегіумъ состоять будетъ безъ государственной пользы, и какъ всѣ учителя, такъ и ученики разойдутся. О чемъ вамъ для представленія, куда надлежитъ, симъ сообщается“.

1) Молодикъ на 1844 г., стр. 13.

Такъ-какъ величина временныхъ окладовъ, назначенныхъ на семинаріи вмѣсто отмиѣненныхъ сборовъ хлѣба, была весьма низка, то семинаріи сразу же почувствовали недостаточность своего содержанія. Изъ епархій поэтому немедленно явилось въ Петербургъ множество просьбъ о прибавкахъ къ окладамъ. Вслѣдствіе этихъ просьбъ оклады начали постепенно увеличиваться ¹⁾, такъ что около 1784 года отпускалось на семинаріи уже 77,431 р. 27¹/₂ к. Въ 1780 году, когда штатные оклады стали назначаться и на южныя семинаріи, на епархіальное бѣлгородское училище опредѣленъ былъ окладъ въ 2,000 р., одна половина котораго назначалась собственно на харьковскій коллегіумъ, а другая на существовавшіе въ то время въ Бѣлгородѣ два грамматическихъ класса ²⁾; въ дѣйствительности же почти весь 2,000-ный окладъ, по распоряженію мѣстныхъ архіереевъ, радѣвшихъ о благосостояніи своего главнаго епархіальнаго училища, поступалъ на коллегіумъ, за выдѣленіемъ изъ него только нѣкоторой части на бѣлгородское училище, да и то въ исключительныхъ случаяхъ. Такъ преосвящ. Аггей Колосовскій 4 мая 1781 г. издалъ такое распоряженіе: „довольствоваться чрезъ годъ харьковскому коллегіуму оставшимися отъ жалованной суммы (двухъ тысячъ рублей) тысяча шестью стами рублей, а дабы новоучрежденная бѣлградская высшаго и низшаго грамматическаго классовъ семинарія не осталась безъ всякаго пособія и необходимо нужнаго содержанія, и она по необходимости требуетъ новой кровли и внутреннихъ покоевъ разныхъ починокъ, то *потому и предоставить для ней, на сей только годъ, отдѣленные четыреста рублей*; касательно же *будущихъ годовъ опредѣлить какъ на харьковскій коллегіумъ полную жалованную высоко-монаршимъ повелѣніемъ сумму*“.

Новыя прибавки къ штатнымъ окладамъ семинарій послѣдовали въ царствованіе Павла Петровича, когда прежняя училищная сумма была возвышена сначала до 142,000 р. ³⁾, а потомъ до 181,931 р. 62¹/₂ к. ⁴⁾ Съ этого времени бѣлгород-

¹⁾ Духовныя школы въ Россіи, Знаменскаго, стр. 493—97.

²⁾ Молодикъ на 1844 г., стр. 14 ср. Исторія рос. іерарх., ч. I, стр. 640.

³⁾ П. С. З. т. XXV, № 18,273.

⁴⁾ Докладъ ком. о усов. д. училищъ 1820 г.

ская семинарія стала получать 4,000-ный окладъ. изъ котораго въ пользу харьковскаго коллегіума съ 1798 г. отдѣлялось по 1750 р. въ годъ; въ 1800 же году на коллегіумъ было ассигновано 2000 р. особо отъ оклада бѣлогородской семинаріи ¹⁾. Къ началу настоящаго столѣтія число учащихся въ семинаріяхъ болѣе, чѣмъ удвоилось. Поэтому увеличенный училищный окладъ тоже нужно было удвоить, что и сдѣлано было Императоромъ Александромъ I, который въ 1807 году назначилъ къ отпуску на семинаріи 338,863 р. Въ виду этого преосвящ. Христофоръ Сулима обратился въ Св. Синодъ съ просьбой объ увеличеніи окладной суммы для харьковскаго коллегіума. Въѣстъ съ тѣмъ онъ просилъ оберъ-секретарей Синода Журихина и Савицкаго о возможномъ содѣйствіи ихъ въ этомъ дѣлѣ. „Милостивый Государь и благопріятель мой Гаврило Игнатовичъ!—писалъ преосвященный Журихину,—препровождая съ сею почтою въ Св. Правительствующій Синодъ, по случаю сочиняемаго для духовныхъ училищъ новаго штата, доношеніе о прибавкѣ на харьковскій коллегіумъ суммы, покорнѣйше прошу *принять участіе* въ томъ, чтобы мое доношеніе возымѣло свое дѣйствіе. Крайне малая платная сумма на сіе училище, ассигнованная 2000 р., и дороговизна съ умноженіемъ народа, съ открытія здѣсь Императорскаго Университета (въ 1805 г.) оказавшаяся, да и самое учрежденіе сего Университета суть необходимо нужная причина поддержать *сіе древнее и могу сказать лучшее въ нашемъ отечествѣ училище*, что безъ достаточной на жалованье учителямъ и на содержаніе учениковъ суммы сдѣлать нѣтъ никакой возможности. При томъ и то могу вамъ донести, что училище и потому вправѣ просить себѣ достаточной суммы, что отъ онаго въ 1787 году отобрапы знатныя вотчины въ казенное вѣдомство, приносившія училищу ежегодно *по восьми тысячъ руб. доходу и болѣе*, которыя куплены на собственныя деньги, на имя сего училища, покойнымъ основателемъ онаго преосвященнымъ Епифаніемъ и генераль-фельдмаршаломъ княземъ Михаиломъ Михайловичемъ Голицынымъ. Я, обнадеживаясь на благость души вашей, имѣющей дать цѣну общей

1) Истор. Росс. іерарх., ч. I, стр. 640.

пользѣ, съ удовольствіемъ сердечнымъ себя довѣряю *въ исходатайствованіи вами просимаго мною*, а васъ въ истинномъ моемъ почтеніи и преданности, съ коими навсегда къ вамъ пребуду“. А вотъ письмо Христофора къ Савицкому: „слышно, что для духовныхъ училищъ сочиняются новые штаты. Я, отправивъ въ св. Синодъ доношеніе о прибавкѣ на харьковскій коллегіумъ суммы, покорнѣйше прошу и *васъ вступить за пользы сего училища, въ которомъ и вы никогда науки свои продолжили*. Приложите *ваше усердное ходатайство* о томъ, чтобы мое доношеніе о семъ получило желаемый успѣхъ. Причинъ, побуждающихъ меня къ сему, не выразилъ я въ ономъ подробнѣйше, дабы не показалась бумага моя крайне обширною. Почему документы мои прилагая у сего для свѣдѣнія вашего, надѣюсь твердо на доброе сердце ваше, къ общей пользѣ благорасположенное, что вы не упустите *исходатайствовать достаточную прибавку на содержаніе сего древняго и могу сказать наилучшаго училища*, которое и нужно поддерживать и болѣе улучшать въ виду новоучрежденнаго здѣсь Университета. Вы содѣлаете симъ имени своему вѣчную славу, а сироты, здѣсь воспитываемые, вкушая лучшій укрухъ хлѣба, нежели теперь имѣютъ, окроплятъ оный радостными слезами, и низведутъ усердными моленіями своими на васъ и на чадъ вашихъ всѣ благословенія Божіи и милости Царевы, въ чемъ и я, приѣмля совершенное участіе, съ истиннымъ моимъ къ вамъ почтеніемъ и душевною преданностію на всю жизнь мою пребуду“ ¹⁾. Ходатайство преосвящ. Христофора увѣнчалось полнымъ успѣхомъ: въ 1807 году удвоенъ былъ коллегіумскій штатный окладъ, и съ этого времени коллегіумъ началъ получать уже 4,000 руб. ²⁾.—29 ноября 1807 г., Императору Александру I благоугодно было учредить комитетъ объ усовершенствованіи духовныхъ училищъ ³⁾. Въ докладѣ комитета, представленномъ въ іюнѣ 1808 г. на утвержденіе Государю, сумма на содержаніе всѣхъ семинарій была исчислена въ 1,669,450 р. По проекту комитета, всѣ тогдашнія семи-

¹⁾ Архивъ харьковск. Покровскаго монастыря 1807 г.

²⁾ Молодикъ на 1844 г., стр. 24.

³⁾ П. С. З. Р. И. т. XXX, № 23, 122.

наріи, сообразно съ мѣстными средствами содержанія, раздѣлены были на три разряда. На семинарію перваго разряда штатной суммы пелалось въ годъ 17,000 р., на семинарію втораго разряда—14,375 р. и на семинарію третьяго разряда—12,850 р. ¹⁾). Высочайше учрежденная 26 іюня 1808 г. комиссія духовныхъ училищъ, долженствовавшая привести въ дѣйствіе всѣ предначертанія комитета, журналомъ своимъ ^{15/30} іюня 1817 г., опредѣлила харьковскому коллегіуму денежный окладъ, назначенный для семинарій третьяго разряда, съ правомъ, во уваженіе къ памяти благотворителей его, князей Голицыныхъ, именоваться и впредь коллегіумомъ ²⁾).

Кромѣ всякихъ сборовъ и замѣнившихъ ихъ штатныхъ окладовъ отъ казны—этихъ общихъ для всѣхъ школъ архіерейскихъ источниковъ содержанія,—у харьковского коллегіума были свои частные, мѣстные источники.

И прежде всего, сюда нужно отнести доходы съ вотчинъ и угодій, пожертвованныхъ коллегіуму извѣстными его благотворителями, преосвящ. Епифаніемъ и княземъ М. М. Голицынымъ, а также разными другими лицами. Въ этомъ именно отношеніи харьковскій коллегіумъ можно назвать счастливымъ изъ всѣхъ тогдашнихъ духовныхъ школъ, у которыхъ подобныхъ доходовъ почти не было. Изъ копій крѣпостныхъ актовъ на имѣнія коллегіума видно, что въ самомъ Харьковѣ ему принадлежало болѣе тридцати дворовыхъ мѣстъ, съ разными постройками, садами, огородами, левадами, постоянными дворами, питейными домами, пивоварнями и др. заведеніями. Большая часть ихъ была пожертвована „на поминъ души“ харьковскими обывателями, съ 1726 по 1736 годъ. Такъ, въ 1735 г. подпрапорный Харьковскаго полка Григорій Степановичъ Дробницкій пожертвовалъ коллегіуму свои земли подъ такъ называемою Холодною горою: два огорода, леваду при большой дорогѣ изъ города и лугъ съ вишневымъ садомъ ³⁾).

¹⁾ Страникъ 1860 г., кн. 10, стр. 254—269, кн. II, стр. 311—319.

²⁾ Дух. Бесѣда 1863 г., № 23, стр. 192.

³⁾ Истор. статист. опис. харьк. еп., отд. I, стр. 202. Въ фамиліи лѣтописи гг. Квитокъ о Григоріи Дробницкомъ замѣчено, что онъ двоюродный братъ, по матери, полковника Ивана Григорьевича Квитки, постриженъ въ монахи 5 апр. 1730 г. ректоромъ коллегіума архимандритомъ Платономъ Малиновскимъ въ обитель Новолечерскую змѣвскую, въ домъ его въ Харьковѣ, съ именемъ Геннадія.

Въ окрестностяхъ Харькова лучшія угоды, также, принадлежали коллегіуму и харьковскому Покровскому монастырю; часть изъ нихъ осталась за монастырѣмъ до нынѣ подъ названіемъ „архіерейскихъ лукъ“. Кромѣ того, коллегіумскія владѣнія были въ уѣздахъ харьковскомъ, валковскомъ, зміевскомъ, изюмскомъ и гайваронскомъ (нынѣшней курской губерніи). Всего съ 1726 по 1798 г. числилось за коллегіумомъ пять деревень и четыре хутора и въ нихъ находилось 650 приписныхъ черкасъ, земли пахатной, сѣнокосной и лѣсной 3076 десятинъ, мельничныхъ колесъ 51, винокуренныхъ заводовъ (коравановъ) 3, не считая садовъ, скотскихъ дворовъ, рыбныхъ ловлей и др. хозяйственныхъ угодій ¹⁾. Сюда принадлежали: деревня Рубановка—даръ вдовы валковского сотника и эсаула Рубанова, подданическое село Замоскій куть и слобода Песочки или Пески—даръ князя М. М. Голицына ²⁾,—хутора: Ключки, Липецкій, Немышлянский, Шановаловскій и Даниловскій,—пустоши: Череватаго, Уставникова, Гринцевъ рогъ и село Гуки, приобрѣтенное преосвящ. Епифаніемъ на собственные средства ³⁾. По вѣдомости 1786 г., „сколько за харьковскимъ Покровскимъ училищнымъ монастыремъ состоитъ подданныхъ, также земель, лѣсныхъ и другихъ угодій и сколько съ нихъ бываетъ годового дохода“, значится: „*мужеска пола душъ*. въ харьковскомъ округѣ—въ слободахъ Ключкахъ и Гукахъ, хуторахъ Немышлянскомъ и Липецкомъ 160,—въ золочевскомъ округѣ—въ хуторахъ Березовскомъ и Лопанскомъ 81,—въ валковскомъ округѣ—въ селѣ Пескахъ, деревнѣ Рубановкѣ и слободкѣ Замоскій куть 409,—въ чугуевскомъ округѣ—въ хуторахъ Водяховскомъ 15; итого 665 душъ. *Земель*: въ харьковскомъ округѣ при означенныхъ слободахъ и хуторахъ и кромѣ того—при пустыняхъ Череватаго и Уставниковой, пашенной 245 дес. 211 саж., сѣнокосной 238 д. 1837

¹⁾ Молодикъ на 1844 г.

²⁾ Слобода Песочки, село Замоскій куть и деревня Рубановка нынѣ входятъ въ составъ валковского Благовѣщенскаго прихода. А прежде въ этой коллегіумской потчинѣ была церковь во имя св. Прокофія, и при ней прихожанъ въ 1730 г.—900 душъ, въ 1750 г.—1000 д.

³⁾ Истор. статист. опис. харьк. еп., отд. I, стр. 40. 41.

с.,—въ золочевскомъ округѣ—при означенныхъ хуторахъ и долинѣ Саковѣ, пашенной 456 д. 1855 с., сѣнокосной 186 д. 2036 с.,—въ валковскомъ округѣ, кромѣ означенныхъ: села, деревни и слободки, при хуторахъ Гринцевомъ и Човновомъ, пашенной 232 д. 1312 с., сѣнокосной 122 д. 767 с.,—въ чугуевскомъ округѣ—при хуторѣ Водяховскомъ и байракѣ Компанейскомъ, пашенной 1796 д. 1869 с., сѣнокосной 667 д. 640 с. земли; съ каковой земли въ оброкъ ничего не отдается, но вся для посѣва и сѣнокоса монастырскаго и подданныхъ употребляется. *Лѣсовъ*: въ харьковскомъ округѣ—при слободѣ Гукахъ, хуторѣ Липецкомъ, пустошахъ Череватаго, Бѣгуновской и Уставниковой селидбенаго (стрѣевого) и дровяного лѣсу 689 д. 354 с.,—въ золочевскомъ округѣ—при хуторахъ Березовскомъ и Лопанскомъ селитбенаго и дровяного 59 д. 2387 с.,—въ валковскомъ округѣ—при селѣ Пескахъ, деревнѣ Рубановкѣ, слободкѣ Замоскомъ кутѣ и хуторахъ Гринцевомъ и Човновомъ, солидбенаго и дровяного 609 д. 1262 саж.,—въ чугуевскомъ округѣ—при хуторахъ Водяховскомъ и байракѣ Компанейскомъ, селидбенаго и дровяного лѣсу 51 д. 600 с.; итого 1409 дес. 2204 с. *Колеса мельничныхъ и ступныхъ*: въ харьковскомъ округѣ—на разныхъ рѣчкахъ, мельничныхъ 3, ступныхъ 2,—въ золочевскомъ округѣ, мельничныхъ 2 и ступныхъ 2,—въ валковскомъ округѣ, мельничныхъ 5, ступныхъ 3,—въ чугуевскомъ округѣ, мельничныхъ 2, ступныхъ 1,—въ хотомлянскомъ округѣ, мельничныхъ 8, ступныхъ 4. Итого, мельничныхъ колесъ 20, ступныхъ 12; съ каковыхъ колесъ приходитъ разнаго хлѣба каждый годъ на 250 четвертей, иногда же болѣе, а иного времени, за недородомъ онаго или разнесеніемъ плотинъ отъ воды, и меньше, который хлѣбъ, такожъ и присѣвочный, издерживается какъ на учителей и учениковъ, въ сиропитательномъ домѣ состоящихъ, такъ на монашествующихъ, послушниковъ, контрактowych и проч. работниковъ; а сверхъ того, особливо ржаной хлѣбъ, выкуривается на вино горячее, котораго съ продажи получается въ годъ 250 руб., а временемъ больше, иногда же и меньше. Съ ступныхъ валюшнихъ колесъ приходитъ иногда денегъ на 10 р. Рыбныхъ ловель, которыя бы въ оброкъ отдавались, не имѣется“.

Эти весьма значительныя владѣнія коллегіума еще были увеличены преосвящ. Епифаніемъ Тихорскимъ, который, какъ мы видѣли, приписалъ къ нему три пустыни: Озерянскую, Аркадіевскую и Чугуевскую. Доходы съ этихъ пустынь занимали не послѣднее мѣсто въ ряду источниковъ коллегіумскаго содержанія. По вѣдомости того же 1786 г., „сколько за приписными къ харьковскому Покровскому училищному монастырю пустынями, Озерянской, Аркадіевской и Чугуевской, состоитъ подданныхъ, также земель, лѣсныхъ и другихъ угодій и сколько съ нихъ бываетъ годового дохода“, значитъ: „при Озерянской пустыни, *подданныхъ черкасъ* въ слободѣ Чернетчинѣ 26 душъ, *земель*, пашенной 44 д. 1045 с., сѣнокосной 55 д. 896 с., *т.-совъ*, селидбенаго и дровянаго 125 дес. 1056 с., *садовъ* 3; съ нихъ по урожаю овощей получается денегъ 50 р. При Аркадіевской пустыни, *подданныхъ черкасъ* въ слободѣ Троицкой 34 души, *земель*, пашенной 328 д. 570 с., сѣнокосной 315 дес. 658 саж., *т.-су* при пустыни и Сенькиной полянѣ дровянаго 222 д. 30 с., *садовъ* 3; съ нихъ по урожаю овощей получается денегъ 25 руб., *колесъ*, мельничныхъ 6, ступныхъ 2; съ каковыхъ колесъ приходитъ разнаго хлѣба въ годъ иного времени на 100 четвертей, иного же — меньше. При Чугуевской пустыни въ хуторѣ и при мельницахъ, *подданныхъ черкасъ* 6 душъ, *земель*, пашеной 20 д., сѣнокосной 157 дес. 423 саж., *т.-су* дровянаго и солидбенаго 112 д. 423 с. ¹⁾, *колесъ* мельничныхъ 4, ступныхъ 3, съ каковыхъ колесъ, приходитъ въ годъ разнаго хлѣба на 70 четвертей. Каковыи хлѣбъ съ означенныхъ пустынь, сверхъ употребленія тамошняго, въ расходъ забирается въ харьковскій училищный монастырь“.

По ходатайству преосвящ. Антонія Черновскаго предъ св. Синодомъ, харьковскому коллегіуму, наконецъ, были предоставлены значительные доходы (до 600 р.), ежегодно собиравшіеся съ молебновъ при чудотворной иконѣ Богоматери въ с. Каплуновкѣ ахтырскаго полка ²⁾, поступавшіе до 1744 г. на

¹⁾ По крѣпостному акту 1782 г. Чугуевской пустыни принадлежало 263 дес. земли.

²⁾ О явленіи и чудотвореніяхъ Каплуновской иконы Божіей Матери можно читать въ моей статьѣ, помѣщенной въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ 1894 г.

бѣлогородскую семинарію ¹⁾). При обращеніи каплуновскихъ доходовъ на содержаніе коллегиума, для сбора ихъ опредѣленъ былъ іеромонахъ — человекъ благонадежный. Преосвященный Іоасафъ II и Порфирій подчинили надзору этого іеромонаха мѣстный причтъ каплуновской церкви. Преосвящ. Самуилъ въ 1770 году опредѣлилъ для служенія при каплуновской иконѣ молебновъ, акаѣистовъ и всенощнаго бдѣнія двухъ іеромонаховъ, которымъ была выдана зашнурованная приходная книга ²⁾).

Обиліемъ своихъ мѣстныхъ источниковъ содержанія харьковскій коллегиумъ превосходилъ, можно сказать, всѣ другія епархіальныя школы, содержавшіяся, за небольшими исключеніями, на одинъ хлѣбный сборъ. Впрочемъ, коллегиумскія средства, добываемыя изъ этихъ источниковъ, не всегда употреблялись по назначенію. „Въ прошлыхъ годахъ“, — писали 3 фев. 1757 г. соборяне преосвящ. Лукѣ, — „старашіемъ и коштомъ блаженныя памяти Преосвященнаго Епифанія учрежденъ въ Харьковѣ коллегиумъ, и по опредѣленію тогожъ Преосвященнаго Епископа Епифанія при ономъ коллегиумѣ имѣется грунтъ на пропитаніе учителей; а для лучшаго еще ихъ содержанія, наданы икона Каплуновская и три пустыни: Аркадіевская, Чугуевская и Озерянская...; и въ оныя пустыни, прежде сего, посланы были начальники для рачительнаго строительства и присмотра при нихъ имѣющихся грунтовъ, и прибытковъ съ тѣхъ грунтовъ, не токмо къ довольствованію пустынекъ, но и

¹⁾ Преосвященный Епифаній Тихорскій усмотрѣлъ, что въ с. Каплуновѣ при чудотворной иконѣ Матери Божіей много находится дорогихъ привѣсовъ, а причтъ приходской церкви получаетъ много доходовъ съ молебновъ и просилъ позволенія у св. Синода воспользоваться этими привѣсами и доходомъ въ пользу своего бѣлогородскаго училища. Св. Синодъ далъ съ своей стороны полное разрѣшеніе пользоваться этимъ источникомъ содержанія. Указомъ своимъ отъ 20 ноября 1724 г. въ Бѣгородъ въ отвѣтъ на просьбу преосвящ. Епифанія св. Синодъ опредѣлилъ: „притѣсь, какъ запрещенные закономъ, отобрать на содержаніе школъ, а для молебновъ опредѣлить іеромонаховъ архіерейскаго дома, которымъ и собирать всѣ молебные доходы съ надлежащими записями въ книги и что собрано будетъ, по присылкѣ въ домъ употреблять на означенныхъ школьныхъ учителей и учениковъ содержаніе, а въ другіе расходы отнюдь никуда не держать; членамъ причта каплуновскаго довольствоваться своими обычными церковными доходами и въ сборы іеромонаховъ [архіерейскихъ] не вступаться“. (Сборн. постановленій по вѣд. правосл. исповѣд. IV, № 1421).

²⁾ Солнцець, стр. 39.

къ отсылкѣ въ харьковскій коллегіумъ, а къ иконѣ Каплуновской — для собиранія денегъ отъ подаянія пріѣзжающихъ богомольцевъ и съ продажи свѣчъ, ладану и оливы; нынѣ же, потому же, опредѣляются къ тѣмъ пустынкамъ начальники изъ харьковскаго коллегіума, и владѣя грунтами *живутъ въ нихъ довольно, но въ коллегіумѣ отъ нихъ и малѣйшей не бываетъ присылки изъ запасовъ, и користуются сами начальники; а* хотя мы, въ силу указа, присланнаго отъ вашего Преосвященства, въ которомъ велѣно соборянамъ вѣдать правленіе монастырское, усмотрѣли въ тѣхъ пустынкахъ начальниковъ *старательныхъ, токмо себѣ единымъ, а не обществу,* и докладывали дважды письменно Архимандриту и Ректору о перемѣнѣ съ новаго года таковыхъ начальниковъ и на мѣсто ихъ другихъ означали, но точію, по вторичному нашему докладу, перемѣненъ единъ начальникъ Озерянской пустынки, при которой перемѣнѣ, по справкѣ съ приходными и расходными книгами, данными ему начальнику за шнуромъ и печатью, для записи приходовъ и расходовъ, усмотрѣли: что онъ, начальникъ, чрезъ бытность свою въ пустыни, не записывалъ въ книги, колико выкурилъ вина кадокъ, и гдѣ за оныя деньги собираемые въ шинку, въ который давалъ цѣлую кадку по два рубля 20 к., и всякой недѣли сходила, а на что употреблялъ, когда запросили, на вопросъ отвѣтствовалъ неправильно; ибо онъ показалъ, яко бы харчи на братію и работники куповалъ за оныя деньги и платилъ дворнику, скотарю и прочимъ, но оный весь платежъ состоитъ въ книгахъ записанъ, и куповано за деньги съ приходу чудотворной Богоматери, а не съ вина... А прочіе начальники—Аркадіевской, гдѣ всякое имѣется довольство, такожъ и Каплуновской церкви діаконъ Кришпѣнскій остались на своихъ мѣстахъ и перемѣны имъ не будетъ; и дабы сего Озерянскаго начальника худой порядокъ *въ завладѣніи себѣ приходоѡвъ денежныхъ съ винокурни,* прочіи не имѣли въ образецъ, и впредь не было бы отъ такихъ разоренія, и за не перемѣною Аркадіевскаго начальника коллегіумъ въ запасахъ нужды, и *неприходомъ съ Каплуновки денегъ за свѣчи, ладанъ и оливу,* не имѣлъ бы скудости. Того ради Ваше Высокопреосвященство съ покорностію просимъ о сыскѣ денегъ горѣлчанихъ

съ начальника Озерянского и о перемѣнѣ начальника Аркадіевского, такожъ и Каплуновскаго діакона Кришпѣнскаго, и о собираемыхъ деньгахъ при иконѣ за свѣчи, ладанъ и оливу, гдѣ они прежде употреблялись, и впредь куда употреблять, милостивое Архипастырское учинить разсмотрѣніе“. На такое прошеніе преосвящ. Лука отвѣтилъ указомъ отъ (16 фев. 1757 г.), которымъ повелѣвалось ректору коллегіума совмѣстно съ соборянами выбрать изъ іеромонаховъ достойныхъ кандидатовъ для опредѣленія къ Каплуновской иконѣ, и въ пустыни для сбора денегъ единственно въ пользу коллегіума.

Какъ мало, однако же, исполнялось это опредѣленіе касательно собственно каплуновскихъ доходовъ, можно видѣть изъ указа Св. Синода, отъ 20 августа 1776 г., предписывавшаго наблюдать, чтобы отсылаемые въ харьковскій коллегіумъ каплуновскіе доходы употребляемы были исключительно на содержаніе учителей и учениковъ, а архимандриту харьковскаго монастыря, какъ настоятелю и братіи того монастыря, *„въ оныхъ доходахъ не участвовать“*, а содержаніе имѣть изъ доходовъ монастырскихъ“. Такое же участіе принималъ въ этихъ доходахъ въ ущербъ коллегіуму каплуновскій начальникъ: „объявить ректору Лаврентію“,—предписывалъ 11 фев. 1771 г. преосвящ. Самуилъ, „что впредь долженъ быть каплуновскій начальникъ не на такомъ основаніи, какъ до сего начальники были, а на отмѣнномъ, а именно: всѣ денежные доходы за отправленіе молебствій и акаѳистовъ и прочаго собираемые класть въ одинъ ящикъ, нарочно отъ коллегіума сдѣланный, и ежемѣсячно свидѣтельствовать и въ коллегію привозить тѣ деньги, а *въ карманы ничею изъ тѣхъ денегъ не класть“*.

Были и другого рода отклоненія этихъ источниковъ коллегіумскаго содержанія отъ ихъ назначенія, приведшія ихъ въ концѣ концовъ къ совершенному прекращенію. Такъ, въ 1742 году ректоръ харьковскаго коллегіума, архимандритъ Аѳанасій Топольскій, жаловался Св. Синоду на присвоеніе ахтырскимъ архіерейскимъ домомъ, по смерти преосвящ. Епифанія, нѣкоторыхъ коллегіумскихъ владѣній. По этому случаю Св. Синодъ предписывалъ: „села, мельницы, хутора каплуновской церкви доходы, которые бывшимъ бѣлогородскимъ архіереємъ Епифаніемъ

къ оному коллегіуму даны и государственною грамотою утверждены, отъ дому архіерейскаго къ тому коллегіуму *возвратить* съ надлежащимъ всего описаніемъ безъ удержанія и впредь отъ того архіерейскаго ни *къ чему* тому *никакъ не интересоваться*¹⁾. Но и послѣ этого архіерейскій домъ не переставалъ оспаривать у коллегіума тѣ владѣнія, пока въ силу указа св. Синода 1744 г. не долженъ былъ наконецъ отказаться отъ нихъ въ пользу коллегіума²⁾. Возвращенныя отъ архіерейскаго дома, имѣнія коллегіума мало по мало укрѣпились за Покровскимъ училищнымъ монастыремъ, при которомъ находился онъ, такъ-что изъ доходовъ съ этихъ имѣній монастырь сталъ удѣлять на содержаніе коллегіума лишь небольшую часть, по своему усмотрѣнію, а потомъ, со времени назначенія коллегіуму отъ казны перваго денежнаго оклада, и вовсе пересталъ давать, считая тѣ имѣнія исключительно своими³⁾. Вслѣдствіе такой неразрывной связи, установившейся между Покровскимъ монастыремъ и коллегіумомъ, послѣдній и лишился на всегда богатаго своего источника содержанія, своихъ вотчинъ, которыя въ 1787 году, во время секуляризаціи церковныхъ имуществъ въ Малороссіи (не исключая и вотчинъ, подаренныхъ кн. М. М. Голицынымъ), какъ подведенныя подъ разрядъ монастырскихъ, были отобраны отъ коллегіума въ казенное вѣдомство. Еще раньше коллегіумъ лишился доходовъ отъ Каплуновской иконы Богоматери. Въ 1772 г. помѣщикъ с. Каплуновки Петръ Коновницынъ, занимавшій постъ губернатора въ Петербургѣ, донесъ Императрицѣ Екатеринѣ о печальномъ состояніи стараго деревяннаго каплуновскаго храма, заключавшаго въ себѣ великую историческую святыню, который, просуществовавъ около ста лѣтъ и не получая за все это время почти ничего изъ весьма значительныхъ сборовъ отъ чудотворной иконы, пришелъ въ крайнюю ветхость. Коновницынъ просилъ Императрицу освободить каплуновскую церковь отъ монаховъ-сборщиковъ, а поступающіе отъ чудотворной иконы доходы обратить на постройку новаго каменнаго храма⁴⁾. Екатерина сдѣлала по

1) Харьковск. Коллегіумъ... Лебедева, стр. 8.

2) Молодикъ 1844 г., стр. 13.

3) Харьковскій коллегіумъ... Лебедевъ, стр. 8.

4) Архивъ св. Синода 1772 г., № 125.

прошенію Коновницына. Уже въ 1776 г. св. Синодъ, по указу Императрицы, предписывалъ изъ каплуновскихъ доходовъ брать на collegiумъ только одну часть, а другую употреблять на постройку въ Каплуновкѣ каменной церкви ¹⁾; указомъ же св. Синода отъ 8 декабря 1780 г. велѣно всѣ доходы отъ Каплуновской иконы обращать на постройку означенной церкви. По окончаніи постройки этой церкви въ 1798 г. за каплуновскими доходами установленъ былъ постоянный правильный надзоръ, и св. Синодъ старался дать имъ надлежащее употребленіе, но только не на collegiумъ ²⁾.

Лишенный, вслѣдствіе отобранія имѣній, важныхъ средствъ для своего содержанія, collegiумъ, послѣ этого пришелъ въ такое печальное экономическое положеніе, что не въ состояніи былъ на свои средства произвести необходимыя починки въ классахъ и учительскихъ помѣщеніяхъ и потому долженъ былъ, какъ извѣстно, обратиться съ просьбой къ преосвящ. Оеоктисту объ исходатайствованіи у св. Синода необходимыхъ для этого 1,500 руб. Вслѣдствіе недостатка матеріальныхъ средствъ, collegiумъ мало по малу началъ сходить со степени высшаго учебнаго заведенія на степень обыкновенной семинаріи. Самое имя collegiума, громкое для современниковъ, чрезъ это являлось какъ-то неподходящимъ для школы, ставшей среднимъ учебнымъ заведеніемъ. Вотъ почему преосвящ. Оеоктистъ рѣшился даже замѣнить названіе Харьковскаго collegiума обыкновеннымъ названіемъ семинаріи. 25 мая 1790 г. преосвящ. Оеоктистъ издалъ такое распоряженіе: „Указомъ изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, послѣдовавшимъ прошлаго 1788 г. мая 22 числа, по именному, Ея Императорскаго Величества Высочайшему указу, о обращеніи находящихся въ бѣлгородской епархіи на малороссійскомъ основаніи монастырей и пустынь въ приходскія церкви, между прочимъ, велѣно Харьковскій Покровскій училищный монастырь оставить во второмъ классѣ для семинаріи. По справкѣ же въ бѣлгородской Консистеріи значится, что находящееся въ ономъ Харь-

¹⁾ Солнцевъ, стр. 59.

²⁾ Архивъ св. Синода. 1800 г., № 151; 1806 г., № 803.

ковскомъ монастырѣ училище названіе имѣло и нынѣ имѣть не семинарію, но Харьковскомъ коллеіумомъ. И по указу Ея Императорскаго Величества бѣлгородскою Консисторіею опредѣлено, и Его Преосвященствомъ утверждено означенную, состоящую въ Харьковскомъ Покровскомъ училищномъ монастырѣ, семинарію, отнынѣ впредь *Харьковскимъ коллеіумомъ не именовать, а называть и писать*, гдѣ слѣдовать будетъ, согласно вышеписанному именному Высочайшему указу *Харьковскою семинаріею*, а имѣющуюся при ней контору—семинарскимъ правленіемъ“. Впрочемъ, съ улучшеніемъ для коллеіума обстоятельствъ, это распоряженіе потеряло свою силу.

На помощь коллеіуму въ матеріальномъ его бѣдствіи явились съ частными пожертвованіями разныя лица, духовнаго и свѣтскаго званія, которыя благотворили въ его пользу по ревности къ просвѣщенію, или по состраданію, какое возбуждали въ нихъ питомцы коллеіума. Примѣромъ и живымъ побужденіемъ къ пожертвованіямъ явилась Государыня Императрица Екатерина II, которая въ 1787 году, во время своего путешествія съ юга Россіи, въ проѣздъ чрезъ Харьковъ, всемілостивѣйше пожаловала на коллеіумъ единовременно 1000 р.¹⁾, въ благодарность за поднесенную ей отъ коллеіумистовъ оду. Укажемъ для примѣра частныхъ благотворителей. Въ „записной книгѣ, выданной изъ конторы коллеіума, въ 1782 году, на содержаніе въ библіотекѣ его жалованной, семисотной суммы, Каплуновскихъ сборовъ, вмѣстѣ съ другими деньгами“, въ числѣ пожертвованій, значится 100 р. отъ Петра Андреевича г. Щербинина. Въ 1787 г. получено на содержаніе учениковъ коллеіума отъ харьковскаго намѣстника Черткова 10 р. Въ слѣдующемъ году принято на коллеіумскій сиропитательный домъ по завѣщанію начальника Озерянской пустыни іеромонаха Іезекіиля, 200 р. 14 мая 1789 г. на сиропитательный же домъ пожертвовалъ все свое годовое жалованье—50 р. „бывшій игуменъ сумскаго Успенскаго монастыря Іаковъ Шубскій. Въ томъ же 1789 г. пожертвовано на сиропитательный домъ 1500 р. игуменомъ Оаддеемъ и др. Въ реестрахъ коллеіум-

¹⁾ Малодикъ на 1844 г., стр. 14.

скихъ пожертвованій нерѣдко встрѣчаются весьма почтенныя цифры благотвореній отъ свѣтскихъ лицъ, даже цѣлыя капиталы. Разумѣемъ крупныя пожертвованія на коллегіумъ князей Голицыныхъ, имена и фамилія которыхъ стали священными для харьковскаго училища.

Сынъ князя М. М. Голицына, своимъ вліяніемъ и пожертвованіями, на первыхъ еще порахъ, такъ много сдѣлавшаго, по тому времени, для этого училища, Дмитрій Михайловичъ Голицынъ (1721—1799 г.), русскій посолъ въ Вѣнѣ, по примѣру своего отца, продолжалъ оказывать коллегіуму свое покровительство и благотворительность. По второй статьѣ своего завѣщанія ¹⁾ (1 фев. 1792 г.) онъ опредѣлилъ внести на вѣчныя времена въ сохранную казну московскаго воспитательнаго дома 10,000 р. съ тѣмъ, чтобы, какъ сказано въ завѣщаніи, „ежегодно получаемые съ этого капитала проценты употреблялись на содержаніе харьковскаго коллегіума, и при немъ сиропитательнаго дома, основаннаго попеченіемъ и иждивеніемъ родителя моего. генераль-фельдмаршала М. М. Голицына“. Сумма эта, по смерти князя Дмитрія Михайловича, была внесена въ московскій опекунскій совѣтъ двоюроднымъ братомъ покойнаго княземъ Александромъ Михайловичемъ Голицынымъ, и копія съ свидѣтельства, выданнаго изъ сохранной казны препровождена въ коллегіумъ при слѣдующемъ отношеніи отъ 8 авг. 1794 г.: „Губернскаго города Харькова въ заведенный въ ономъ коллегіумѣ. Отъ Оберъ-Камергера Дѣйствительнаго Тайнаго Совѣтника и ордена св. Апостола Андрея Первозваннаго, св. Александра Невскаго и бѣлаго орла кавалера князя Александра Михайлова сына Голицына, объявленіе: Съ какимъ расположеніемъ братъ мой двоюродный Дѣйствительный Тайный Совѣтникъ, Дѣйствительный Камергеръ, бывшій при Римскомъ Императорскомъ Дворѣ чрезвычайнымъ и полномочнымъ посломъ, и орденомъ св. Апостола Андрея Первозваннаго, св. Александра Невскаго, св. Равноапостольнаго князя Владиміра 1-й степени и св. Анны Кавалеръ, покойный князь Дмитрій Михайловичъ Голицынъ оста-

¹⁾ См. переписку съ харьк. коллегіумомъ князей Голицыныхъ.

вилъ въ пользу онаго коллегіума, 10,000 руб. какъ и на какомъ основаніи мною внесены оныя Императорскаго воспитательнаго дома въ московскій опекунскій совѣтъ, и по скольку ежегодно имѣеть быть выдаваемо въ пользу сего училища проценты, о томъ изъ приложенной при семъ копіи съ свидѣтельства, даннаго мнѣ изъ сохранный онаго казны, усмотрѣть изволите ¹⁾. Но какъ я, будучи учрежденъ отъ покойнаго брата моего душеприкащикомъ ²⁾, то долгомъ себѣ поставляю просить г. главныхъ начальниковъ коллегіума, чтобы они благоволили избирать учителей знающихъ, исправныхъ, усердныхъ, честныхъ, добросовѣстныхъ и трезвыхъ, дабы опредѣленная имъ ежегодная выдача чрезъ стараніе ихъ приносила обществу пользу. Я удостовѣренъ, что оныя г. начальники, какъ нынѣшніе, такъ и впредь опредѣляемые, рачительно исполнять будутъ, чтобы все вышеприведенное въ точности исполняемо было. Князь Александръ Голицынъ. Москва“.

Независимо отъ того, кн. А. М. Голицынъ въ 1795 году препроводилъ въ коллегіумъ 250 р. при слѣдующемъ письмѣ (отъ 25 декабря этого года) на имя ректора и учителей: „На сей почтѣ *препроводи́мъ* я въ Харьковскій Приказъ Общественнаго Пріизрѣнія *въ пользу учащихся въ коллегіумъ 250 р.*, при моемъ объявленіи, съ котораго у сего прилагаю копію ³⁾. Съ нелицемѣрнымъ почтеніемъ и всеусерднымъ расположеніемъ пребываю и проч. Москва. Князь А. Голицынъ“. Чрезъ Александра же

¹⁾ Какъ видно изъ этого свидѣтельства, означенные 10,000 р. внесены въ московскій опекунскій совѣтъ на вѣчныя времена съ тѣмъ, чтобы изъ получаемыхъ на этотъ капиталъ процентовъ—500 р. выдаваемо было ежегодно лѣ жалованье учителю философіи 200 р., учителю риторики 200 р. и учителю синтовскимъ 100 р.

²⁾ Кромѣ него, кн. Д. М. Голицынъ избралъ своими душеприкащиками Михаила Михайловича, родного брата Александра Михайловича и племянниковъ своихъ, тайныхъ совѣтниковъ и дѣйствительныхъ камергеровъ и кавалеровъ, графовъ Николая и Сергія Петровичей Румянцевыхъ (См. переписку кн. Голицыныхъ).

³⁾ Въ этомъ объявленіи значитъ, что онъ, кн. Александръ Голицынъ, разсудилъ за благо сдѣлать пособіе въ содержаніи и обучающимся въ коллегіумъ сиротамъ, для того и отправилъ въ Приказъ Общественнаго Пріизрѣнія 250 р., прося этотъ Приказъ доставить означенные деньги въ харьковскій коллегіумъ для содержанія бѣдныхъ учениковъ, удостовѣряя при томъ коллегіумское начальство, что и впредь ежегодно изъ оставленной покойнымъ кн. Димитріемъ Голицынымъ суммъ имѣеть онъ доставлять въ августѣ мѣсяцѣ по 250 р., и что это и по кончаніи его будетъ исполнено.

Голицына, состоявшаго почетнымъ попечителемъ харьковского коллегіума, одновременно поступило пожертвованій на коллегіумъ еще 20,000 р. (въ 1799 году—5,000 р., въ 1801 году—10,000 р. ¹⁾) и въ 1806 г.—5.000 р.); всю эту сумму пожертвовала вдова лейбъ-гвардіи капитана Марія Петровна Шереметьева, урожденная княжна Голицына. (Только по смерти ея сдѣлалось извѣстнымъ коллегіуму имя этой щедрой, но скромной благотворительницы) ²⁾.

Принося коллегіуму пожертвованія отъ близкихъ своихъ родственниковъ, почетный попечитель коллегіума кн. А. М. Голицынъ и самъ пожертвовалъ 5,000 р. съ тѣмъ, чтобы проценты, получаемые съ этого капитала, вмѣсто присылаемыхъ имъ ежегодно 250 р., поступая въ коллегіумъ, употреблялись на содержаніе сиротъ, какъ изъ духовнаго званія, такъ и изъ дворянъ и разночинцевъ ³⁾.

Такимъ образомъ, князьями Голицыными пожертвована въ пользу коллегіума весьма солидная сумма въ 35,000 р., не считая пожертвованій князя М. М. Голицына („село Песочки съ хуторами“ и др.) Процентовъ получалось съ пожертвованнаго Голицыными капитала 1750 р. ежегодно. Такая сумма для того времени, когда коллегіумъ терпѣлъ нужду, была очень значительна и оказала ему громадную матеріальную услугу. Коллегіумъ не могъ, конечно, оставаться неблагодарнымъ къ своимъ благодѣтелямъ и всячески старался отблагодарить ихъ. Такъ извѣстно, напр., что правленіе коллегіума своимъ постановленіемъ отъ 15 авг. 1811 г., въ знакъ вѣчной благодарности къ щедрымъ своимъ благотворителямъ кн. Голицынымъ просило преосвящ. Христофора ходатайствовать предъ под-

¹⁾ Распределение этой суммы показано въ письмѣ князя (отъ 28 мая 1801 г.) на имя префекта коллегіума прот. Андрея Прокоповича и учителей: „Процентные 500 р. на сіи 10,000 опредѣляются употреблять ежегодно на нижеслѣдующее: 1) Чтобы къ находящимся на полномъ содержаніи изъ получаемыхъ съ прежде внесенныхъ мною 10,000 въ сохранную казну процентныхъ 500 р. прибавлено было еще три ученика, на которыхъ ежегодно отпускать 100 р. 2) Учителямъ нѣмецкаго и французскаго языковъ по 100 р., учителямъ математики и рисовальнаго искусства по 50 р. 3) На книги и физическіе инструменты и др. пособия 50 р. 4) На больницу 50 р.“

²⁾ Молодикъ на 1844 г., стр. 24.

³⁾ Молодикъ на 1844 г., стр. 18.

лежащею властію, „по примѣру ярославскаго *Демидовскаго* училища, такъ названнаго по имени своего благотворителя Демидова, именовать и сіе училище: Харьковскій *Голицынскій* коллегіумъ“. (Неизвѣстно былъ ли данъ ходъ преосвященнымъ этому ходатайству). По смерти почетнаго попечителя коллегіума кн. А. М. Голицына, ежегодно 23 ноября, въ день ангела князя св. благовѣрнаго князя Александра Невскаго, совершалась въ коллегіумѣ и нынѣ совершается въ семинарской церкви торжественная, въ присутствіи всѣхъ наставниковъ и воспитанниковъ, панихида объ упокоеніи благотворителей заведенія—князей Голицыныхъ, извѣстная подъ названіемъ *Голицынской*. Для всегдашней памяти о благодѣтеляхъ коллегіума, по просьбѣ коллегіумскаго начальства, въ 1795 году присланы были въ это заведеніе кн. А. М. Голицынымъ портреты князей Голицыныхъ, Михаила Михайловича и сына его Дмитрія Михайловича ¹⁾. Впослѣдствіи князь А. М. Голицынъ, по той же просьбѣ, прислалъ и свой собственный портретъ ²⁾. Въ 1804 г. отъ того же князя были получены присланные ему графомъ Николаемъ Петровичемъ Румянцевымъ, родственникомъ благотворителей коллегіума, два бронзовыхъ бюста князей Михаила Мих. и Дмитрія Мих. Голицыныхъ, на мраморныхъ пьедесталахъ, съ надписью, на первомъ: „фельдмаршалу князю Михаилу Михайловичу Голицыну, первому основателю училища сего, воздвигъ сей памятникъ внукъ его по матери, графъ Николай Румянцевъ, сынъ Задунайскаго, 1803 года“, на другомъ: „князю Дмитрію Михайловичу Голицыну, бывшему посломъ Россійскимъ

¹⁾ Молодикъ на 1844 г., стр. 17.

²⁾ «Въ минувшемъ 1795 году»,—писалъ онъ 2 апр. 1801 г. префекту прот. А. Прокоповичу съ учителями,—„при отправленіи отъ меня въ коллегіумъ портретовъ покойныхъ родного моего дяди Фельдмаршала Князя Михаила Михайловича и сына его, а моего брата князя Дмитрія Михайловича Голицыныхъ, *истребовали* покойный отецъ Архимандритъ и Ректоръ Василій и Префектъ и Богословъ учитель честный отецъ Протоіерей Андрей письмомъ своимъ отъ 11 фев. того же года, *чтобы я и свой собственный доставилъ*. Я теперь на сіе соглашаюсь, и *имѣю свой портретъ отсюда въ Харьковѣ отправить* съ прибавленіемъ къ тому родословной книги Голицынской фамиліи, сверхъ того пришло три серебрянныя медали покойнаго князя Дмитрія Михайловича съ ихъ описаніемъ, изъ которыхъ опредѣляю я представить одну Его Преосвященству, другія оставить въ коллегіумѣ, яко памятники, служащіе учащимъ и учащимся свидѣтельствомъ о нашей любви, усердіи и доброжелательствѣ къ коллегіуму“.

въ Вѣнѣ, дома сего благотворителю. Графъ Николай Румянцевъ. Чтите добродѣтель Голицыныхъ. 1803 года“¹⁾). Всѣ эти портреты и бюсты князей Голицыныхъ помѣщались вмѣстѣ съ другими изображеніями дорогихъ для коллегіума лицъ, напр. преосвящ. Епифанія²⁾, префекта прот. Михаила Шванскаго³⁾ и др., въ самомъ почетномъ мѣстѣ—въ богословскомъ залѣ коллегіума, куда въ важныхъ случаяхъ собирались всѣ коллегіумскіе наставники и воспитанники, живо и всегда помнившіе своихъ благодѣтелей.

Не переставалъ харьковскій коллегіумъ пользоваться матеріальнымъ пособіемъ отъ разныхъ своихъ благотворителей даже въ то время, когда его преобразовывали въ обыкновенную духовную семинарію. Такъ, значить, мѣстное общество высоко цѣнило его просвѣтительныя заслуги! Когда 1816 и 1817 г.г. коллегіумское начальство сдѣлало воззваніе о пожертвованіяхъ на коллегіумъ, харьковскіе дворяне, купцы и лица духовнаго званія—всѣ отозвались весьма сочувственно на это воззваніе, щедро жертвуя въ его пользу деньги, хлѣбъ, дрова и проч.

1) Эти бюсты, хранящіеся въ харьковской семинаріи и до нынѣ, были получены при слѣдующемъ письмѣ князя А. М. Голицына, отъ 23 фев. 1804 г. *„Получа отъ племянника моего Министра Коммерціи Дѣйствительнаго Тайнаго Совѣтника и разныхъ орденовъ кавалера Графа Николая Петровича Румянцева отъ 27 генваря сего года письмо и при ономъ отъ усердія его заявляя два бронзовые бюста, изображающіе благотворителей оному коллегіуму, первой дѣда его, а моего дяди Фельдмаршала князя Михаила Михайловича, а другой дядю его, а моего брата князя Дмитрія Михайловича Голицыныхъ, препровождаю означенные бюсты, прилагая при семъ въ оригиналѣ письмо Графа Николая Петровича Румянцева, и прошу почтенный коллегіумъ по содержанію сего письма исполнить въ честь ему, къ сохраненію памяти благотворителей и во одоженіе меня“. Письмо графа Н. Румянцева: „Милостивый Государь мой, Князь Александръ Михайловичъ! Усладяся тою мыслию, что дѣлъ мой, Князь Михайло Михайловичъ, на пользу харьковского училища, воспитавшаго столько полезныхъ отечеству людей, сдѣлать въ свое время не малая пожертвованія и по сравненію тогдашней эпохи конечно необыкновенныя, я изваялъ бронзовое изображение его, равно и сына его Князя Дмитрія Михайловича также участвовавшего въ пособіи училищу... Я судялъ справедливымъ препроводить бюсты къ Вашему Сіятельству, въ лестномъ чаяніи, что вы исходатайствуете имъ престоинное мѣсто въ извѣстной залѣ харьковского училища. Самъ по себѣ не смѣлъ я сего сдѣлать, и обратился къ Вашему Сіятельству въ томъ разумѣ, что вручаю ихъ старшему въ родѣ Князей Голицыныхъ...“.*

2) Солнцевъ, стр. 9.

3) Духозная Бесѣда 1863 г., т. XVIII, стр. 352.

Такъ, по приглашенію ректора коллегиума прот. А. Прокоповича, въ 1816 г. поступило отъ разныхъ благотворителей на бѣдныхъ коллегиумистовъ до 1800 р. Въ томъ же 1816 году, по приглашенію учителя коллегиума прот. Башинскаго, пожертвовано разными лицами на содержаніе коллегиумскихъ сиротъ 220¹/₂ четвертей хлѣба и 7 саженой дровъ. Кромѣ того, Башинскій испросилъ 440 руб. и 1 червонецъ на покупку 80-ти четвертей хлѣба. Учителемъ коллегиума прот. С. Антоновскимъ собрано пожертвованій на сумму 831 руб. Подобнымъ образомъ собирались денежныя пожертвованія чрезъ уѣздныхъ протоіереевъ по всей епархіи. Такъ, протоіерей г. Зміева Димитрій Сильванскій представилъ этихъ пожертвованій въ коллегиумъ 750 руб., г. Лебедина—Михаилъ Залѣсскій 450 руб. Изюма—Петръ Якубовскій 116 р. 30 к., Богодухова—Николай Кременецкій 100 р., Валокъ—Василій Андреевскій 96 р. и слободы Ольшаной Харьковскаго уѣзда—Іоаннъ Рѣдаковскій 40 руб. Преосвященный Павелъ Саббатовскій, „желая воздать въ полной мѣрѣ архипастырскую Его преосвященства благодарность предъ публикою для соревнованія столь богоугоднымъ подвигамъ благотворителей, опредѣлилъ имена благотворителей отослать съ изъясненіемъ ихъ пожертвованій въ пользу духовнаго училища при отношеніи къ г. издателю *Харьковскихъ Извѣстій*“¹⁾).

Кромѣ исчисленныхъ частныхъ или мѣстныхъ источниковъ содержанія, харьковскій коллегиумъ имѣлъ еще особенные источники, такъ—сказать, уже частнѣйшіе. Сюда напр. нужно отнести такъ—называемый штрафный сборъ за непредставленіе духовенствомъ своихъ дѣтей въ извѣстныя лѣта въ училище²⁾, за укрывательство отъ школы, за просрочки послѣ узаконенныхъ отпусковъ³⁾, за необученіе дѣтей грамотѣ дома до опредѣленнаго возраста⁴⁾ и т. п. За одну и ту же вину родитель—протоіерей платилъ штрафъ больше священника, священникъ больше діакона, діаконъ причетника. Опредѣленіемъ количества штрафныхъ денегъ занималась главнымъ образомъ

¹⁾ Архивъ харьк. дух. консисторіи 1816 г.

²⁾ Указъ преосвящ. Антонія 6 марта 1745 г.

³⁾ Указъ преосвящ. Іоасафа Горленко 4 сент. 1759 г.

⁴⁾ Указъ преосвящ. Іоасафа Миткевича 7 окт. 1760 г.

консисторія. Начиная съ 1 р. штрафъ восходилъ до 30 и больше рублей. Всего чаще штрафовались ученики или вѣрнѣ ихъ родители за позднюю явку послѣ вакаціоннаго времени. Такъ по крайней мѣрѣ было при преосвящ. Христофорѣ. Срокъ вакаціонной явки преосвященный назначилъ 25 января, но нѣкоторые воспитанники являлись въ коллегіумъ въ сентябрѣ и даже декабрѣ. За удержаніе дѣтей дома послѣ срока консисторія взыскивала штрафы съ протоіерея 3 р., священника 2 р., діакона и причетника 1 р. 50 к. и пономаря 1 р.¹⁾. Далѣе,—имѣя свой домъ, коллегіумъ отдавалъ въ наемъ находившіеся въ его подвалахъ погреба, ледникъ и кладовыя и получаемую за наемъ сумму обращалъ на улучшеніе своего содержанія; такихъ денегъ въ годъ получалось отъ 200 до 500 и болѣе рублей. По временамъ поступали въ коллегіумъ •скую казну гроши, выручаемые отъ продажи книгъ и разныхъ учебныхъ пособій; такъ, въ 1782 г. отъ продажи грамматикъ, риторикъ, алфавитовъ, прописей было выручено 50 р.²⁾. Вообще говоря, частнѣйшихъ средствъ коллегіумскаго содержанія было такъ много, что не легко и перечислить всѣхъ ихъ; съ нѣкоторыми другими изъ нихъ мы познакомимся при изложеніи средствъ содержанія учителей и учениковъ коллегіума.

При такомъ обиліи источниковъ содержанія харьковскаго коллегіума, которымъ онъ рѣзко выдавался въ ряду другихъ епархіальныхъ школъ, можно было бы ожидать полнѣйшаго удовлетворенія всѣхъ его матеріальныхъ нуждъ. Но такому ожиданію, какъ видно будетъ и изъ дальнѣйшаго, не всегда и не совсѣмъ отвѣчала дѣйствительность. Кромѣ вышеизложенныхъ обстоятельствъ, обусловливавшихъ неисправность окладныхъ сборовъ, также—отмѣны этихъ послѣднихъ, а главное—отобранія вотчинъ—этого богатѣйшаго источника коллегіумскаго содержанія, причиною бѣдственнаго, по временамъ, положенія коллегіума были разныя случайно постигавшія его несчастія. Такъ, 1759 годъ былъ тяжелымъ для коллегіума въ экономическомъ отношеніи временемъ вслѣдствіи того, что 14 янв. этого года обворована была коллегіумская библіотека, изъ которой похищено, въ числѣ другихъ драгоценностей,

¹⁾ Сборникъ къ харьк. календарю на 1893 г., стр. 168.

²⁾ Солнцевъ, стр. 61.

707 р. 10 к.—сумма по тому времени весьма крупная ¹⁾. Вотъ что по сему случаю доносилъ Императрицѣ Елизаветѣ библіотекаръ коллегіума іероманахъ Филаретъ Финевскій отъ 24 янв. 1759 года: „Сего 1759 г., генваря 14, по утру, по осмотру моему, явилось, что, минувшія ночи, невѣдомо какими *ворами*, въ школахъ висящій замокъ отъ входовъ у желѣзной грани снятъ: а отъ библіотеки съ желѣзныхъ дверей отбить и близъ порога лежитъ положенный. А внутрь библіотеки шкафа всѣ отворены; одинъ сундукъ дубовый, окованный съ математическими инструментами отворенъ, и математическія инструменты разбросаны, другой сундукъ дубовый же не окованный, съ наданными отъ покойнаго преосвященнаго епископа Луки, матеріями отбить, а большая въ оковѣ на колесахъ скрыня отомкнута и сундукъ изъ нея небольшой окованный, вынутый стоитъ по лѣвой сторонѣ библіотеки, отомкнутъ же. А въ тѣхъ отворенныхъ шафахъ коллегіумская *серебрянная, принадлежащая до стола посуда*, такожь и одинъ небольшой липовый и съ казначейскою денежною суммою сундукъ, и въ большой что на колесахъ скрынѣ, много церковныхъ пробитыхъ и не пробитыхъ *червонцевъ, большихъ золотыхъ дукатовъ* и другихъ *всякихъ привѣсныхъ алмазныхъ и жемчужныхъ дорогихъ вещей* покрадено. О, дабы Высочайшимъ Вашего Императорскаго Величества указомъ повелѣно было—сіе прошеніе принять, а оную библіотеку, какіе являются воровскіе признаки, сколько вещей покрадено, противъ описи сего 1759 г., освидѣтельствовать и какъ о скорѣйшемъ, такъ и на крѣпчайшемъ оной покражи изслѣдованіи—надлежащее *учинить разсмотрѣніе*“. Не знаемъ, было-ли учинено по этому донесенію просимое у Императрицы разсмотрѣніе, но извѣстно, что нѣкоторыя изъ похищенныхъ столовыхъ принадлежностей и церковныхъ привѣсовъ скоро были найдены при поимкѣ воровъ, а 518 р. и нѣсколько другихъ серебряныхъ вещей такъ и остались не отысканными.

Свящ. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Солнцевъ, стр. 51.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографіи Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1895.

Піснѣ вообѣн.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Августа 1895 года.

Временно-исправл. должность цензора

Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

СЛОВО

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковского,

ВЪ ДЕНЬ ПРЕОБРАЖЕНІЯ ГОСПОДНЯ.

О самоиспытаніи въ дѣлѣ вѣры.

*Искушайте себе, аще есте во вѣрѣ, себе
искушайте, или не знаете себе, яко Иисусъ
Христосъ во васъ есть, развѣ точію чимъ
неискусни есте (Развѣ только вы не то,
чѣмъ должны быть). (2 Кор. 13, 5).*

Извѣстно христіанское ученіе о нравственномъ самоиспытаніи. Это ученіе требуетъ, чтобы каждый изъ насъ возможно чаще, даже ежедневно, особенно вечеромъ предъ отходомъ ко сну, спрашивалъ себя: что съ Божіею помощію, въ теченіи дня онъ сдѣлалъ добраго; что опустилъ изъ своихъ обязанностей и въ чемъ согрѣшилъ передъ Богомъ? Очевидно великое нравственное значеніе этого самоиспытанія. Оно есть тщательное призываніе себя на судъ собственной совѣсти съ цѣлію опредѣлить,—чего больше накапливается въ моей жизни,—добра, или зла; иду ли я, хотя и съ затрудненіями, прямымъ путемъ къ нравственному самоусовершенствованію, или блуждаю по распутіямъ грѣха и страстей; приближаюсь ли къ Царствію Божію, или удаляюсь отъ него. Безъ этого наблюденія за собою люди гибнутъ незамѣтно для самихъ себя. Среди житейской

суеты и отовсюду окружающихъ ихъ соблазновъ они утрачиваютъ чуткость и бдительность совѣсти, и отъ согрѣшеній малыхъ и рѣдкихъ переходятъ къ частымъ грѣхамъ и тяжкимъ преступленіямъ.

Но вотъ св. Апостолъ Павелъ говоритъ о другомъ самоиспытаніи, которое мало у насъ извѣстно, и о которомъ заботятся немногіе изъ современныхъ христіанъ; это—*испытаніе себя относительно своей вѣры*, ея цѣлости, чистоты и искренности. „Испытайте себя, говоритъ онъ,—въ вѣрѣ ли вы; самихъ себя изслѣдывайте“. Какъ среди нравственныхъ соблазновъ и искушеній подвергается опасности чистота нашего сердца, ослабѣваетъ сила воли и теряются добрые навыки: такъ среди общества зараженного сомнѣніями относительно предметовъ вѣры, возраженіями и ложными ученіями подрывается твердость и сила нашихъ христіанскихъ убѣжденій, утрачивается теплота религіознаго чувства; ревность по вѣрѣ замѣняется равнодушіемъ къ ней; преданность своей церкви переходитъ въ безразличіе и неразборчивость относительно всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій и даже сектъ. При этомъ въ умѣ скопляется столько разнородныхъ и противорѣчивыхъ понятій о предметахъ вѣры, что и образованный въ научномъ смыслѣ человѣкъ становится неспособнымъ привести ихъ въ стройное и твердое цѣлое, необходимое для вѣрнаго представленія о человѣкѣ и его назначеніи. Отсюда ясно, что если опасна для насъ безпечность и небреженіе къ нашему нравственному состоянію, то еще опаснѣе невнимательность къ направленію нашего ума, къ складу нашихъ воззрѣній и религіозныхъ убѣжденій; такъ какъ религіозныя убѣжденія, заключающіяся подъ общимъ понятіемъ „вѣры“, служатъ основаніемъ нашихъ нравственныхъ правилъ и нашего поведенія. Отъ ложныхъ убѣжденій и наша

нравственная жизнь непременно получаетъ ложное направленіе.

Намъ кажется, что никогда не было такъ нужно это самоиспытаніе въ дѣлѣ вѣры, какъ въ наше время. Нашъ вѣкъ по справедливости называется вѣкомъ невѣрія. Это названіе можетъ быть усвоено ему, во-первыхъ, по чрезвычайному распространенію въ христіанскомъ мірѣ ложныхъ философскихъ ученій, прямо враждебныхъ христіанству и вступившихъ въ борьбу съ нимъ, потомъ, — по усиліямъ разума человѣческаго высвободить христіанскій міръ изъ подъ руководства вѣры и церкви Христовой, объединить всѣхъ людей подъ знаменемъ науки и естественными силами, помимо христіанства, направлять ихъ къ совершенству и счастію. Наконецъ, тотъ же духъ невѣрія выражается въ большей, или меньшей степени въ отрицаніи правилъ христіанскаго правоученія, въ уклоненіи отъ практическихъ упражненій въ подвигахъ христіанской жизни, въ жалобахъ на строгость церковныхъ уставовъ относительно свѣтскихъ обычаевъ, развлеченій, удовольствій и т. под. Услѣдить за всѣми ложными мыслями, сомнѣніями и возраженіями, бродящими нынѣ въ нашемъ обществѣ, тѣмъ болѣе описать и обсудить каждое порознь нѣтъ никакой возможности. Въ этомъ отношеніи пастыри, обязанные слѣдить за чистотою и искренностію вѣры въ членахъ своей церкви и охранять ихъ отъ заразы невѣрія, поставлены въ крайнее затрудненіе. Каждого человѣка, — образованнаго, полуобразованнаго и только наслушавшагося такъ называемыхъ *либеральныхъ* (т. е. *освобождающихъ* въ данномъ случаѣ отъ послушанія церкви) рѣчей надобно не только разубѣждать въ его ложныхъ воззрѣніяхъ, но и учить догматамъ вѣры, которые онъ отвергаетъ и порицаетъ, не зная, или не понимая ихъ надлежащимъ образомъ.

Но преступно съ нашей стороны было бы думать, что Христосъ Спаситель оставилъ вѣрующихъ въ Него безпомощными на подобныя времена невѣрія и мало-вѣрія. Божественное Откровеніе, при крайнемъ развращеніи умовъ и при невозможности отъ имени церкви преподать каждому христіанину порознь соотвѣтственное его состоянію наставленіе, само проникаетъ въ душу каждого, учитъ его самого разобраться и опредѣлить,—пребываетъ ли онъ въ вѣрѣ, и въ какой степени отъ нея уклонился. „Испытывайте самихъ себя,—въ вѣрѣ ли вы, самихъ—себя изслѣдывайте“. Намъ указанъ и самый способъ этого особеннаго самоиспытанія. Онъ заключается во второй половинѣ взятаго нами въ основаніе нашего слова изреченія Ап. Павла: „или вы не знаете, что Іисусъ Христосъ въ васъ? Развѣ только вы не то, чѣмъ должны быть“: т. е. первымъ признакомъ пребыванія вашего въ вѣрѣ должно быть ощущеніе, или сознаніе присутствія Іисуса Христа въ сердцахъ вашихъ. Если признаки этого присутствія вы найдете въ себѣ въ полнотѣ и ясности,—это будетъ значить, что вы стоите въ вѣрѣ; если ихъ мало, то вы отъ вѣры уклоняетесь; если ихъ въ васъ совсѣмъ нѣтъ, это значить, что вы „не то, чѣмъ должны быть“, вы перестали быть христіанами.

Очевидно, этотъ способъ испытанія себя въ чистотѣ и искренности вѣры отличается отъ другаго способа, также основаннаго на Божественномъ Откровеніи, общепринятаго въ христіанскомъ мірѣ и состоящаго въ изслѣдованіи ученія вѣры и сличеніи своихъ убѣжденій съ историческими и догматическими основаніями христіанства. Тотъ-же Ап. Павелъ, который повелѣваетъ христіанамъ провѣрять себя въ вѣрѣ чрезъ углубленіе въ сердце съ цѣлію узнать, хранитъ-ли оно въ себѣ Христа, даетъ намъ другое самое точное, высокое въ на-

учномъ смыслѣ опредѣленіе вѣры. *Вѣра, говоритъ онъ, есть уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ* (Евр. 13, 1), или по изъясненію православнаго катихизиса: „вѣра есть увѣренность въ невидимомъ, какъ бы въ видимомъ, и въ желаемомъ и ожидаемомъ, какъ бы въ настоящемъ“. Это значитъ признаніе бытія Бога, міра духовнаго и ихъ отношеній къ намъ съ такою несомнѣнностію, какъ-бы они стояли передъ нашими глазами и осязательно дѣйствовали между нами, и убѣжденіе въ томъ, что исполнится все предреченное намъ и обѣщанное въ будущей жизни—такое твердое, что мы должны жертвовать настоящимъ, что имѣемъ, ради того, чего ожидаемъ въ будущемъ. О самыхъ предметахъ вѣры, ихъ познаніи и уразумѣніи Апостоль Павелъ писалъ епископу Тимоѳею: „держишь образа здраваго ученія, которое ты слышалъ отъ меня, съ вѣрою и любовію о Христѣ Иисусѣ“ (2 Тим. 1, 13). Этотъ „образъ здраваго ученія“,—или совокупность божественныхъ истинъ вѣры (Тит. 1, 9),—точно и единообразно преподавъ всѣми Апостолами всему міру, съ благоговѣніемъ принять вселенскою церковію, опредѣленъ святыми вселенскими соборами, изъясненъ святыми отцами и доселѣ изъясняется православными богословами, и какъ зеркало поставленъ въ виду всего міра для вѣрующихъ. Каждый смотришь въ него чаще, провѣряй съ нимъ свой образъ мыслей, пополняй въ своихъ воззрѣніяхъ неполное, исправляй неточное и погрѣшительное, утверждай нетвердое, и при этомъ божественномъ свѣтѣ совершай, по слову Апостола, съ благоговѣйнымъ страхомъ дѣло своего спасенія. (Филип. 2, 12).

Но оказывается, что для христіанъ одного этого способа для утвержденія себя въ вѣрѣ и для самоиспытанія по отношенію къ ней—недостаточно. Вѣра, какъ мы и нынѣ видимъ, изучается, слово Божіе съ

каждъ церковныхъ проповѣдуется, книги и журналы духовнаго содержанія для изъясненія вѣры издаются во всемъ христіанскомъ мірѣ въ необъятномъ количествѣ,—а невѣріе распространяется. Гдѣ же причина этого упадка вѣры при видимомъ распространеніи ученія о ней?—Именно въ забвеніи просвѣщенными людьми нашего времени перваго апостольскаго наставленія о способѣ испытанія себя въ вѣрѣ: „смотри, есть-ли въ тебѣ Христосъ“, или *въ отдаленіи вѣры созерцательной отъ вѣры дѣятельной и опытной*.

Отсюда нельзя не видѣть, что этотъ опытный способъ познанія себя относительно вѣры долженъ имѣть въ христіанской наукѣ свой „образъ здраваго ученія“, или такое же точное опредѣленіе, и такое же всеобщее приложеніе къ жизни, какъ и ученіе о вѣрѣ догматической, или созерцательной. Скажемъ больше: въ умахъ вѣрующихъ должно господствовать убѣжденіе, что вѣра опытная есть начало и основаніе, а созерцательная есть вершина и конецъ христіанскаго совершенства. Какъ нельзя поставить вершины безъ основанія: такъ нельзя пріобрѣсть полнаго и плодотворнаго христіанскаго вѣдѣнія или созерцанія безъ подвиговъ нравственнаго самоусовершенствованія.

Какъ же можетъ быть опредѣлена эта опытная вѣра исконная, первоначальная, основная, на которой зиждется вся церковь, какъ зданіе Божіе, и всякій разумъ и вѣдѣніе, и совершенство каждой души христіанской? Ее опредѣлила исторія, а не умозрѣніе.

Первоначальная и основная или опытная вѣра, по свидѣтельству исторіи, *есть дѣятельное движеніе къ Богу души послушной званію Божію*.

Исторія доказала, что человѣчество разстроенное первороднымъ грѣхомъ и развращенное грѣхами произвольными не могло, и не можетъ само собою возвы-

ситься до познанія истиннаго Бога и найти средства къ своему спасенію, и что только по званію Божію во имя Икупителя оно просвѣщено истиннымъ Богопознаніемъ. Это божественное званіе началось съ перваго грѣшника Адама. Самъ онъ послѣ паденія не подошелъ къ Господу съ раскаяніемъ, но скрылся отъ стыда въ древесныхъ вѣтвяхъ, и тамъ услышалъ гласъ Божій: „Адамъ! Гдѣ ты?“ (Быт. 2, 9). Авраамъ, отецъ вѣрующихъ, получилъ Божіе повелѣніе: „иди въ землю, которую Я укажу тебѣ“ (Быт. 12, 1). О званіи во всѣ времена ветхаго завѣта Богъ Самъ сказалъ чрезъ пророка Іеремію Израильтянамъ: „рабовъ моихъ пророковъ Я посылалъ къ вамъ съ ранняго утра“ (Іер. 26, 3). Наконецъ Самъ Икупитель, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, въ предшествіи Предтечи возгласилъ въ слухъ всего міра: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное“. (Мат. 3, 2. 4, 17). Всѣмъ ищущимъ спасенія Онъ открылъ свои отеческія объятія и всѣхъ призывалъ: *приидите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененніи и Азъ упокою вы* (Мат. 11, 28).

Этому званію отвѣтила вѣра первыхъ Его послѣдователей. Явивъ Себя въ ученіи, знаменіяхъ и чудесахъ истиннымъ Сыномъ Божіимъ, Онъ исцѣлялъ страждущихъ всевозможными недугами, и всѣмъ получавшимъ отъ Него исцѣленіе говорилъ: „вѣра твоя спасла тебя“, называя *вѣрою* каждое благоговѣйное чувство, обращенное къ Нему. Такъ Онъ назвалъ вѣрою смиренное и робкое *прикосновеніе къ нему* жены кровоточивой: „дщерь! вѣра твоя спасла тебя“ (Мар. 5, 34). Онъ назвалъ вѣрою *дерзновенную и неотступную мольбу* жены Хананейской объ исцѣленіи ея дочери: „о жена! велика вѣра твоя, да будетъ тебѣ по желанію твоему“ (Мат. 15, 28). Онъ назвалъ вѣрою *усердіе и трудъ любви* людей, принесшихъ къ Нему на одрѣ разслабленнаго: *ви-*

дѣвъ Иисусъ вѣру ихъ, глагола разслабленному: чадо, отпущаются тебѣ грѣхи твои (Мат. 9, 2. Мар. 2, 5). Онъ назвалъ вѣрою горячую *благодарность* прокаженного получившаго исцѣленіе: „встань, вѣра твоя спасла тебя“ (Лук. 17, 19). Спрашивается: чѣмъ знали о Христѣ эти люди несмѣтными толпами ходившіе за Нимъ, чтобы „послушать Его и исцѣлиться отъ болѣзней своихъ“ (Лук. 6, 18)? Только смутное распространявшееся въ народѣ неясное понятіе о томъ, не Онъли обѣщанный Мессія, составляло все богословское вѣдѣніе этихъ простосердечныхъ людей, стремившихся къ Нему, какъ слѣпые къ свѣту, какъ жаждущіе къ водѣ и голодные къ хлѣбу. Побужденіемъ къ вѣрѣ была для нихъ потребность въ помощи, а основаніемъ убѣжденія въ божественномъ достоинствѣ Иисуса Христа величіе полученнаго благодѣянія и удивленіе всемогуществу и благодати Благодѣтеля. Между тѣмъ эти простыя души въ послѣдствіи, по сошествіи Св. Духа на Апостоловъ, по проповѣди ап. Петра многими тысячами обращались ко Христу и составили зерно вселенской церкви. Изъ нихъ явились проповѣдники вѣры, мученики за Христа, борцы за истину съ врагами ея,—и все это было задолго до точнаго опредѣленія догматовъ вѣры и появленія богословской науки. Вотъ все исповѣданіе вѣры, произнесенное вельможею парицы Кондакійской вслѣдствіе проповѣди Апостола Филиппа въ колесницѣ на пути изъ Іерусалима: „вѣрую, что Иисусъ Христосъ есть Сынъ Божій“. За это исповѣданіе онъ получилъ крещеніе, даръ Св. Духа и благодатное утѣшеніе: „продолжалъ путь свой радуясь“ (Дѣян. 8, 37).

Эта дѣятельная покорность очевидцевъ Христа Спасителя Его званію, которую Онъ назвалъ *вѣрою*, во всѣхъ ея проявленіяхъ, составляетъ основаніе совершенства въ Его истинныхъ послѣдователяхъ во всѣ времена.

Иисусъ Христосъ есть Спаситель всего человѣчества

на всѣ вѣка: *Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мат. 28, 20). Званіе Его сообщается людямъ чрезъ слышаніе слова Божія (Рим. 10, 17); всѣ увѣровавшіе въ Него по Его вознесеніи называются „призванными къ вѣрѣ“ (2 Тим. 1, 9. Еф. 4, 1). Ихъ нравственное состояніе Господь называетъ высшимъ сравнительно съ состояніемъ тѣхъ, которыхъ вѣру Онъ милостиво принималъ, лично проповѣдуя имъ ученіе о царствіи Божіемъ: „блаженны невидѣвшіе и увѣровавшіе“ (Іоан. 20, 29). И вмѣсто того, что-бы быть предъ ихъ глазами, говорить въ слухъ ихъ человѣческимъ голосомъ, Онъ вселяется въ сердца ихъ благодатію Св. Духа по обѣтованію „вселюся въ нихъ и похожду“ (1 Кор. 6, 12)—согласно съ ихъ вѣрою (Еф. 3, 17), Онъ облекаетъ, или объемлетъ ихъ Собою съ минуты крещенія: *елмцы во Христа креститесь, во Христа облекостесь* (Гал. 3, 27). Ученіе объ этомъ извѣстно всѣмъ получившимъ христіанское воспитаніе. Но Апостоль требуетъ большаго, чѣмъ приобрѣтеніе такихъ познаній; онъ требуетъ, какъ залога, опытнаго сознанія обитанія Христа въ душахъ нашихъ, ощущенія Его присутствія въ насъ, какъ внутренняго свидѣтельства о дѣйственности нашей вѣры, которымъ мы должны провѣрять себя и во всѣхъ обстоятельствахъ, требующихъ отъ насъ поведенія согласнаго съ вѣрою. Такое именно обстоятельство и послужило поводомъ къ слову Апостола Павла къ коринѣянамъ. Коринѣяне подъ вліяніемъ лжеучителей усумнились въ боговдохновенности Св. Апостола. „Вы ищете, говоритъ онъ, доказательствъ—Христосъ-ли говоритъ во мнѣ“, (2 Кор. 13, 3), но посмотрите, есть ли Христосъ въ васъ. Чувствуя Его въ себѣ, вы не усумнитесь, что Онъ говоритъ во мнѣ.

Въ настоящее время у насъ образованными людьми легко рѣшается вопросъ о личной вѣрѣ, когда по об-

стоятельствамъ оказывается нужнымъ заявить о ней. Говорятъ: „я человѣкъ вѣрующій, я не отрицаю бытія Божія, пользы христіанства, потребности въ церкви для простаго народа и т. под., а затѣмъ я оставляю за собою свободу судить о всемъ, что касается вѣры по своему убѣжденію“. Но чтобы здраво судить о вопросахъ вѣры, мало *допускать бытіе Бога*,—или не отвергать тѣхъ или другихъ догматовъ, а нужно, по Апостолу, „пребывать въ вѣрѣ“, жить вѣрою, имѣть въ себѣ Христа. Безъ этого обладанія Христомъ, или безъ присутствія Его въ насъ, нельзя сохранить правой вѣры разума и предохранить себя отъ заблужденій въ вѣрѣ, какъ увидимъ при дальнѣйшемъ размышленіи.

Какъ же дѣйствительно мы убѣждаемся въ пребываніи Христа въ сердцахъ нашихъ?—Не умозрительными соображеніями, не догадками, а *опытомъ*. Вѣра утверждаетъ, говоритъ Апостолъ, не на мудрости человѣческой, а „на силѣ Божіей“ (1 Кор. 2, 5). И такъ какъ духъ человѣческій есть существо живое, одаренное разнообразными силами и вѣчно дѣятельное, то и Христосъ обитаетъ въ немъ—не въ качествѣ неподвижнаго и безмолвнаго образа, или только зрителя нашей жизни и свидѣтеля, а въ качествѣ духовной силы, вѣдряющейся въ открытія для Него вѣрою силы человѣческія чрезъ посредство благодати Святаго Духа, которая возбуждаетъ, направляетъ и укрѣпляетъ человѣка къ дѣятельности по закону Христову. Такъ Его творческая сила вселялась въ тѣла исцѣляемыхъ Имъ больныхъ и восстанавливала дѣятельность поврежденныхъ частей тѣла, или создавала новые органы, какъ напр. у слѣпорожденнаго. Условіемъ неотлучнаго дѣйствованія въ насъ силы Христовой должно быть наше свободное стремленіе къ совершенству и святости, по слову Апостола Петра: *по званію вы святому и сами святы во всемъ житіи*

будите (1 Пет. 1, 15). Наши слабости, прегрѣшенія и пороки не должны быть послѣдствіемъ нашей безпечности и коснѣнія во грѣхѣ, а проявленіемъ естественной немощи и безсилія въ дѣланіи добра безъ помощи Христовой, по слову Самаго Господа: *сила Моя въ немощи совершается*. (2 Кор. 12, 9).

Итакъ смотрите,—есть-ли слѣды и опытные доказательства дѣйствій въ душахъ вашихъ силы Христовой, и по нимъ судите,—есть-ли въ васъ Христосъ и стоите-ли вы въ вѣрѣ. Все, что находится въ насъ добраго, Ему принадлежитъ, такъ какъ дѣлается по Его указаніямъ и съ Его помощью по слову Его: *безъ Мене не можете творити ничесоже*. (Іоан. 15, 5). А добро, совершаемое въ насъ силою Христовою, легко узнать по соображенію дѣлъ нашихъ съ Его ученіемъ.

Исусъ Христосъ *открылъ* намъ Отца нашего небеснаго (Мат. 11, 27), усыновилъ насъ Ему силою своей крестной жертвы и даровалъ намъ благодать св. Духа, которая движетъ сердца наши и производитъ въ нихъ молитвенныя воздыханія, обращаемаыя къ Отцу небесному съ словами дѣтскаго довѣрія и любви: *Авва, Отче!* (Рим. 8, 15), *Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ!* Конечно, Христосъ въ васъ, если вы молитесь и любите слово Божіе, какъ призывъ Отца небеснаго по слову Спасителя: *Мое ученіе истъ Мое, но пославшаго Мя* (Іоан. 7, 16), или по выраженію отцовъ церкви „письмо къ намъ Отца нашего небеснаго“ (св. Тихонъ Воронежскій). Христосъ въ васъ, если вы томитесь въ тоскѣ отъ содѣланныхъ грѣховъ, ищете покаянія и обновленія духа въ таинствѣ причащенія, чувствуя въ сердцѣ своемъ призываніе Спасителя: *пріимите, ядите сіе есть тѣло Мое... Пійте отъ нея вси, сія есть кровь Моя*.

Христосъ въ васъ, если вы любите Его св. церковь, которая есть Его созданіе (Мат. 16, 18), которую Онъ

стяжалъ кровію Своею (Дѣян. 20, 28), если скорбите о постигающихъ ее бѣдствіяхъ, если ревнуете объ ея распространеніи и процвѣтаніи, чтите ея священныя учрежденія и уставы, утѣшаетесь ея красотою, ея торжественными богослуженіями, молитвами и пѣснопѣніями, благолѣпіемъ святыхъ храмовъ и пр. Все это дышетъ духомъ Христовымъ, такъ какъ Онъ, еще будучи отрокомъ, назвалъ храмъ домомъ Отца Своего (Лук. 2, 49), и въ послѣдствіи, изгоняя безчинныхъ оскорбителей святыни храма, возгласилъ: „дома Отца Моего не дѣлайте домомъ торчовли“ (Іоан. 2, 16).

Точно также несомнѣнно Христосъ пребываетъ въ васъ, если вы любите любимыя Имъ и заповѣданныя намъ добродѣтели: милосердіе, кротость, смиреніе, прощеніе обидъ, терпѣніе въ испытаніяхъ, покорность волѣ Божіей во всѣхъ обстоятельствахъ жизни, цѣломудріе, воздержаніе, словомъ, тѣ христіанскія совершенства, которыми, по слову Апостола, *воображается въ насъ Христосъ* (Гал. 4, 19). Всѣ эти черты образа Христова, напечатлѣваемыя во всей личности каждаго изъ людей право вѣрующихъ во Христа, усвоили имъ съ первыхъ вѣковъ христіанства имя „истинныхъ христіанъ“ ¹⁾. Эти совершенства христіанъ служили живою проповѣдію о Христѣ, такъ что язычники, по слову Апостола Петра, „видя добрыя дѣла ихъ, располагались прославлять Бога истиннаго“ (1 Пет. 2, 12). И что особенно поучительно для нашего времени, тотъ-же Апостоль, заповѣдуя женамъ христіанскимъ добродѣтельное житіе, возлагаетъ на эту силу надежду обращенія ко Христу мужей ихъ, не покоряющихся слову евангельскому: „чтобы тѣ изъ нихъ, которые не покоряются слову, житіемъ женъ своихъ безъ слова пріобрѣтаемы были“ (1 Пет. 3, 1).

¹⁾ Бл. Θεοδωριτα бесѣда на 65 г. пр. Исаіа.

Этимъ ученіемъ о вѣрѣ *опытной* объясняются и тѣ отношенія, въ которыхъ долженъ находиться умъ христіанина къ вѣрѣ *созерцательной или богословской*. Апостолъ Павелъ называетъ „благовѣствованіе Христова силою Божіею во спасеніе всякому вѣрующему“ и вмѣстѣ учитъ, что въ истинномъ христіанинѣ „открывается правда Божія отъ вѣры въ вѣру“ (Рим. 1, 16. 17), т. е. въ немъ вѣра, какъ даръ Божій, вмѣстѣ со всѣми добродѣтелями возрастаетъ во всѣхъ ея видахъ и степеняхъ, слѣдовательно, также и въ вѣденіи и въ духовномъ просвѣщеніи. Напрасно думаютъ, что христіане не получившіе высшаго научнаго образованія, остаются „темными“ людьми. Они истинно жалки только тогда, когда лишены „благовѣствованія Христова“, т. е. когда остаются безъ наученія истинамъ вѣры изъ слова Божія, въ чемъ виновны нерадивые пастыри церкви и высшія сословія христіанскаго общества, получившія ложное образованіе и не заботящіеся объ истинномъ благѣ народа. Но и при скудныхъ познаніяхъ въ ученіи вѣры, и при недостаткѣ точныхъ понятій о догматахъ, они силою общаго духовнаго развитія достигаютъ внутренняго озаренія благодатію Божіею, по слову Спасителя: *блажени чистѣи сердцемъ, яко тѣмъ Бога узрятъ* (Мат. 5, 8). Неизмѣнною руководительницею ихъ на всѣ и на всякія времена остается святая церковь, которую они такъ любятъ, просвѣщающая ихъ при богослуженіяхъ чтеніями изъ слова Божія, молитвами, пѣснопѣніями, иконами и всѣми обрядами и символическими дѣйствіями, изображающими имъ Христа и содержащими сердца ихъ въ общеніи съ Нимъ. Ученые люди, знающіе простой народъ нашъ, удивляются въ добрыхъ простыхъ христіанахъ здравомыслію, вѣрнымъ сужденіямъ о людяхъ, добрымъ совѣтамъ, которые они даютъ людямъ молодымъ и неопытнымъ, умѣнью воспитывать

дѣтей въ страхѣ Божіемъ. Бываютъ случаи, когда ихъ сужденія о порядкахъ общественной и государственной жизни во многомъ превосходятъ понятія *переученныхъ* въ наукѣ человѣческой молодыхъ поколѣній. Кто ихъ просвѣщаетъ?—Христосъ.

Но кто безъ предубѣжденій изучаетъ исторію христіанства и безъ злостнаго недовѣрія и подозрѣній относится къ памятникамъ христіанской письменности, тотъ видитъ опыты просвѣщенія простыхъ христіанскихъ подвижниковъ чрезъ внутреннее озареніе по примѣру просвѣщенія Апостоловъ Иисусомъ Христомъ: *тогда отверзе имъ умъ разумѣти писанія* (Лук. 24, 45). Отшельники, не учившіеся въ школахъ, становились учителями многихъ тысячъ людей, приходившихъ къ нимъ за совѣтами и наставленіями, побуждали ученыхъ еретиковъ, прозирали внутренніе помыслы людей, видѣли событія совершающіяся въ отдаленныхъ отъ нихъ мѣстахъ, предрекали будущее, отвѣчали на письма, не распечатывая ихъ ¹⁾, и удостоивались отъ Господа дивныхъ видѣній и откровеній. Это высшее начало и направленіе духовнаго просвѣщенія избранныхъ угольниковъ Божіихъ, достигавшихъ высочайшаго вѣденія молитвою и всестороннимъ усовершенствованіемъ духа, со всею строгостію было выдерживаемо истинными христіанами и при научномъ изслѣдованіи вѣры, и при сближеніи ея съ науками общечеловѣческими.

Не напрасно вѣра въ христіанскомъ ученіи называется богословскою добродѣтелію вмѣстѣ съ любовію и надеждою (I Кор. 13, 13). Вѣра созерцательная не почерпается разомъ въ полной мѣрѣ и силѣ изъ книгъ и внѣшнихъ наставленій. Она сознательно зачинается и развивается въ духѣ человѣческомъ также постепенно, какъ и всякая другая добродѣтель; также охраняется

¹⁾ Серафимъ Саровскій.

отъ опасности сомнѣнія и невѣрія, какъ напр. цѣломудріе отъ искушеній и порочныхъ помысловъ. Зачатки вѣры размышляющей и ищущей истины мы видимъ въ примѣрахъ, представленныхъ намъ въ Евангеліи. Такъ отецъ несчастнаго бѣсноватаго сына, по слухамъ о чудодѣйственной силѣ Іисуса, пришелъ просить Его объ исцѣленіи страждущаго, и выразилъ просьбу свою съ сомнѣніемъ: „если чтò можешь, сжался надъ нами и помоги намъ“. Но когда Господь исцѣленіе болящаго поставилъ въ зависимость отъ вѣры отца его: „если сколько нибудь можешь вѣровать; все возможно вѣрующему“: тотъ, испугавшись опасности потерять надежду исцѣленія сына, произнесъ это на вѣки поучительное для колеблющихся въ вѣрѣ слезное моленіе: *„вѣрую Господи! помози моему невѣрію* (Мар. 9, 22, 24). Сами Апостолы, видя чудныя дѣла своего Учителя, и уже преданные Ему всѣмъ сердцемъ, съ недоумѣніемъ спрашивали: *кто есть Сей, яко и вѣтры, и море послушаютъ Его?* (Мат. 8, 27). Такъ же, удивляясь Его ученію, но не понимая его какъ бы желалось, они просили: „Господи, приложи намъ вѣру“ (Лук. 17, 5). Но мы видимъ, что при дальнѣйшемъ просвѣщеніи ученіемъ Христовымъ они не отступаютъ отъ Господа и тогда, когда маловѣры оставляютъ Его, находя несогласнымъ съ своими плотскими понятіями ученіе Его о тайнѣ Причащенія, а на вопросъ Спасителя: *не хотите ли и вы отойти?*—отвѣчаютъ устами Петра: *Господи! къ кому идемъ? Глаголы живота вѣчнаго имамъ* (Іоан. 6, 68). Эту силу глаголовъ живота вѣчнаго почувствовали сердцемъ Лука и Клеопа, при бесѣдѣ съ ними Спасителя на пути въ Еммаусъ, и такъ прекрасно выразили: „не горѣло ли въ насъ сердце наше, когда Онъ говорилъ намъ на дорогѣ и изъяснялъ намъ Писанія“? (Лук. 24, 32). Таково дѣй-

ствіе слова Христова на души, возлюбившія Его. Оно такъ же сладостно для нихъ, какъ было для Апостоловъ видѣніе славы Господа на Оаворѣ по восторженному выраженію Петра: *Господи! Добро есть намъ здѣ быти* (Мат. 17, 4). Вотъ, гдѣ внутренняя связь двухъ добродѣтелей,—любви и вѣры: въ чувствѣ мира, радости, счастія въ общеніи съ Христомъ *сердцемъ и умомъ*. Любящее сердце не отступаетъ отъ вѣры и при недоумѣніяхъ, въ надеждѣ просвѣщенія въ будущемъ, какъ это выразилъ высочайшій изъ богослововъ, св. Евангелистъ Іоаннъ: „возлюбленные! мы теперь дѣти Божіи, но еще не открылось, что будемъ“ (1 Іоан. 3, 2). Вѣра возгрѣваетъ любовь сердца, а благоговѣйное сердце держитъ разумъ въ смиреніи и послушаніи Христу и Его ученію (2 Кор. 10, 5). Здѣсь заключается тайна соединенія, или примиренія высокаго богословскаго вѣденія св. отцевъ и учителей церкви съ обширнымъ научнымъ образованіемъ, которое было приобрѣтаемо ими обычнымъ путемъ по законамъ человѣческаго знанія, но при чемъ они не разставались съ простотою и искренностію вѣры. Они очищали сердце подвигами самоисправленія, возлюбили Христа, вошли во внутреннее общеніе съ Нимъ; они почувствовали, что своевольное уклоненіе ума отъ точнаго исповѣданія вѣры угрожаетъ опасностію уклоненія отъ прямого пути жизни и расторженіемъ живаго союза со Христомъ. *Христосъ былъ въ нихъ*, и съ Его благодатною помощію они разъясняли съ изумительною высотой созерцанія истины Богопознанія доступныя уму человѣческому, съ глубокою проникательностію раскрывали язвы поврежденной грѣхомъ души человѣческой, указывали средства врачеванія ихъ, уравнивали пути къ духовному совершенству. Въ то же время они приводили въ законную связь знаніе ума съ искренностію

вѣры, указывали предѣлы человѣческаго знанія, и настаивали на необходимости подчиненія ума вѣрѣ предъ тайнами Божественнаго Откровенія, которыхъ постиженіе намъ недоступно, а отрицаніе гибельно. Они поставили умъ христіанина на ту высоту знанія, съ которой всегда видна связь Творца съ Его твореніемъ, міра духовнаго съ человѣчествомъ, законовъ нравственныхъ съ естественными. связь любознательности — сколько съ внѣшнею пользою, — столько-же и съ духовною назидательностію. Они поставили всю область знанія подъ однимъ освѣщеніемъ свѣта Христова *просвѣщающаго всякаго человѣка грядущаго въ міръ* (Іоан. 1, 9), показующаго пути правые и уклоненія отъ нихъ, свѣтлыя высоты знанія и совершенства и пропасти невѣрія и гибели.

Не въ смыслѣ порицанія, или осужденія ближняго, а для предохраненія себя отъ опасностей современнаго невѣрія, примѣнимъ признаки пребыванія въ вѣрѣ указанные Апостоломъ Павломъ къ нашимъ свободнымъ мыслителямъ, — и мы увидимъ, что это за люди, объявляющіе притязанія на имя руководителей и просвѣтителей христіанъ вѣрующихъ въ Христа отъ искренняго сердца и съ послушаніемъ заповѣдямъ Божіимъ.

Что они утрачиваютъ вѣру, что они — „не то, чѣмъ должны быть“, это видно прежде всего изъ равнодушія къ слову Божію и невниманія вообще къ ученію христіанскому. Отчего оно происходитъ? Это Самъ Господь объяснилъ намъ. Онъ сказалъ фарисеямъ, гордившимся происхожденіемъ отъ Авраама: „Знаю, что вы сѣмя Авраамово, однако ищите убить Меня, потому что слово Мое не вмѣщается въ васъ (Іоан. 8, 37), т. е. въ душахъ вашихъ нѣтъ мѣста Моему слову, онѣ переполнены суетвѣріями, ложными мечтами и ожиданіями. и наконецъ гордостію и тщеславіемъ. Какъ это вѣрно

изображаетъ нашихъ либераловъ! Мы можемъ справедливо сказать имъ: знаемъ, что вы природные христіане, но какъ умы фарисеевъ были наполнены преданіями и заповѣдями человѣческими (Мат. 15, 7, 9), препятствовавшими имъ безпристрастно смотрѣть на Христа и вдуматься въ Его ученіе: такъ и ваши умы подавлены нужными и ненужными, безсвязными и раздробленными познаніями и ложными идеями, препятствующими вамъ добросовѣстно узнать и изслѣдовать христіанское ученіе. Какъ у фарисеевъ воображеніе было воспламенено мечтами о славѣ и благополучіи ихъ въ ожидаемомъ и желаемомъ ими земномъ царствѣ Мессіи: такъ и у васъ оно обольщено современными обѣщаніями устроенія рая на землѣ съ умноженіемъ научныхъ открытій и усовершенствованій. Какъ сердца фарисеевъ воздымались гордостію и тщеславіемъ по мнимой своей праведности и превосходству предъ народомъ: такъ и вы думаете стоять высоко предъ смиренными христіанами, отличаясь отъ нихъ внѣшнимъ блескомъ образованія и изысканностію жизни. Фарисеи съ упрекомъ говорили простому народу о Христѣ: „увѣровалъ ли кто въ Него изъ начальниковъ, или фарисеевъ? Но этотъ народъ-невѣжда въ законъ, проклятъ онъ“ (Іоан. 8. 48, 49). Не то же ли вы говорите христіанамъ благоговѣйно чтущимъ всѣ преданія и знаменія вѣры: „помилуйте, кто нынѣ всему этому вѣритъ изъ людей образованныхъ? Все это отвергается современною наукою“. Несомнѣнно, что теряютъ Христа и вѣру въ Него и всѣ люди нравственно падшіе и развращенные, но они легче могутъ быть обращены къ покаянію и вѣрѣ, чѣмъ обольщенные ложнымъ образованіемъ, такъ какъ совѣсть вѣрнѣе обнаруживаетъ уклоненія отъ вѣры и добродѣтели, чѣмъ запутанный разумъ уклоненія отъ истины. „Слово Христово не вмѣщается въ немъ“.

За отчужденіемъ отъ слова Божія само собою слѣдуетъ и невниманіе къ священнымъ догматамъ вѣры. Чего мы не любимъ, о томъ и не ревнуемъ, того и не жалѣемъ. Такъ бываетъ при обыкновенныхъ склонностяхъ и привязанностяхъ души человѣческой; но съ особенною силою это обнаруживается въ дѣлѣ вѣры. Любовь ко Христу—не простая склонность, или привязанность; а всецѣлая преданность, соединенная съ чувствомъ благоговѣнія и страха Божія, пробуждаемаго въ сердцѣ сознаніемъ божественнаго достоинства имени и слова Христова. Поэтому все, что отъ Христа исходитъ и Его напоминаетъ, для вѣрующаго священно и неприкосновенно. Поэтому и Его собственное слово, и богопреданное ученіе о Немъ церкви есть святыня, съ которою почтительно и осторожно долженъ обращаться разумъ челоуѣка не отрешагося отъ имени христіанина, а не дѣлать его предметомъ дерзкаго перетолкованія и наглаго искаженія, какъ это мы видимъ въ рѣчахъ и сочиненіяхъ наиболѣе свободныхъ мыслителей, признаваемыхъ даже геніальными писателями и великими учителями. Одно равнодушіе современнаго христіанскаго общества къ появленію въ средѣ его подобныхъ сочиненій, враждебныхъ христіанству, есть уже злокачественный признакъ широкаго распространенія въ немъ невѣрія.

Разрывъ ума съ сердцемъ и совѣстію, совершающійся въ наиболѣе свободныхъ мыслителяхъ христіанскаго міра, становится роковою причиною совершеннаго удаленія ихъ отъ христіанства и вражды противъ Него. Они не чувствуютъ потребности въ словѣ Христовомъ—ни для утѣшенія въ скорби о грѣхахъ, которыхъ они не признаютъ за собою, ни для подкрѣпленія въ борьбѣ со страстями, которыхъ они въ себѣ не осуждаютъ,—ни для исправленія разстроенной внутренней жизни, кото-

раго они надѣются достигать съ помощію науки,—ни для подкрѣпленія въ несчастіяхъ, которыя они думаютъ устранить естественными средствами, безъ помощи Божіей, или прекратить добровольною смертію. Потому Божественное Откровеніе перестаетъ быть для нихъ „словомъ жизни“; Библія становится для нихъ предметомъ изслѣдованія, какъ всякая другая книга, и христіанская религія со всею своею исторіею представляетъ для нихъ только *научный* интересъ. Къ христіанству у нихъ примѣняются обычные научные приемы: критика источниковъ, уравниваемыхъ въ своемъ значеніи со всѣми памятниками древности; обсужденіе чудесныхъ событій по законамъ человѣческой вѣроятности; сличеніе преданій еврейскихъ и христіанскихъ съ преданіями востока и греко-римскаго міра, и наконецъ сравненіе нравственнаго ученія Библии съ ученіями языческими. Судьею во всемъ является одинъ разумъ человѣческій, во всѣ времена обнаруживавшій свою ограниченность и склонность къ заблужденіямъ. Отсюда—современное смѣшеніе догматовъ христіанскихъ съ идеями философскими, христіанства съ буддизмомъ и другими суевѣрными религіями, и наконецъ, замѣна нравственнаго христіанскаго ученія о свободѣ, братствѣ и любви началами социализма и т. п. Но откуда эта рѣшительная и упорная вражда современныхъ ученыхъ, особенно матеріалистовъ противъ христіанства и церкви? Во первыхъ, изъ общаго закона борьбы лжи съ истинною и князя міра сего со Христомъ (Іоан. 12, 31), потомъ изъ тайнаго сознанія внутренней неправоты, сухости и тоски, а затѣмъ изъ озобленія духа, лишеннаго вѣры; изъ досады отъ очевидной бесплодности новыхъ ученій для благоустроенія частной и общественной жизни, и, наконецъ, изъ зависти къ твердости и красотѣ цер-

кви Божіей, стоящей на виду лжеучителей вѣчною обличительницею ихъ заблужденій.

Заклучимъ словами Апостола Павла: *бодрствуйте, стойте въ вѣрѣ, мужайтесь, утверждайтесь* (1 Кор. 16, 13). Церковь никогда не остается безъ враговъ и вѣрующіе безъ искушеній. Враги подкрадываются незамѣтно, подходятъ съ хитростію и лестію, — *бодрствуйте*. Не со всѣми врагами борьба вамъ по силамъ; не вступайте въ пренія о предметахъ вѣры, когда вы въ нихъ неискусны, а *стойте въ вѣрѣ*, т. е. храните свято догматы вѣры и уставы церкви, будьте тверды въ подвигахъ благочестія, — и почувствуете бодрость и силу духа, и овладѣете миромъ сердца и совѣсти, и все это замѣнитъ вамъ недостающія познанія и будетъ для васъ наилучшимъ доказательствомъ, что вы идете путемъ правымъ. Когда враговъ много, когда они, подкрѣпляемые своею многочисленностію, становятся особенно дерзкими, тогда вы *мужайтесь*. Они скоро разсѣются, такъ какъ лжеученія мѣняются вѣчно, уничтожая другъ друга. Раздѣленіе, разсѣяніе современныхъ лжеученій дастъ вамъ увѣренность въ безсиліи и всѣхъ будущихъ. Наконецъ, *утверждайтесь*: приобрѣтайте познанія въ ученіи вѣры и преуспѣвайте въ нихъ, изучайте и всѣ доступныя вамъ науки съ увѣренностію, что все, что вы встрѣтите въ нихъ несогласнаго съ вашими христіанскими убѣжденіями, при свѣтѣ вѣры потеряетъ для васъ прелесть новости, силу соблазна и обольщенія. Вооружившись познаніями въ вѣрѣ и здравой наукѣ, вы и сами будете сильны, по выраженію Апостола, „всѣмъ пустословамъ заграждать уста“ (Тит. 1, 10. 11). Аминь.

СЛОВО

Преосвященнаго Петра, Епископа Сумскаго,

въ день открытія Бѣлопольскаго Братства ревнителей вѣры и Церкви Православной во имя Пресвятыя Богородицы ¹⁾).

*Смышу въ васъ распри сущия, и часть
тѣкую сихъ струю. Подобаетъ бо и ере-
семъ въ васъ быти, да искусніи явлены бы-
ваютъ въ васъ. 1 Кор. 11, 18—19.*

Такъ нѣкогда писалъ святой апостолъ Павелъ Коринѣ-скимъ христіанамъ, усмотрѣвъ въ ихъ юной церкви различныя нестроенія, озаботившія Апостола, поскольку они требовали внимательнаго и вмѣстѣ скораго исправленія. Указывая за симъ частице на нѣкоторыя нежелательныя явленія въ жизни Коринѣянъ, онъ обращаетъ къ нимъ вопросъ: *что вамъ реку; похваляю ли вы о семъ, и отвѣтствуетъ: не похваляю* (1 Кор. 11, 22).

Если въ первые годы, даже можно сказать, въ первые дни христіанства, при самомъ бдительномъ надзорѣ за жизнью и поведеніемъ первыхъ христіанъ со стороны непосредственныхъ учениковъ Господа свят. Апостоловъ, возможны были уже распри и нестроенія и въ маломъ стадѣ овецъ Христовыхъ, то надобно ли удивляться, что нынѣ, когда число христіанъ весьма велико, а ревность пастырей далеко уступаетъ ревности апостольской, многіе *осуещишася помыслиеніи своими, и омрачися неразумное ихъ сердце, ибо не искусиха имѣти Бога въ разумъ* (Рим. 1, 21. 28).

А между тѣмъ откуда намъ сіе? Не глаголетъ ли тотъ же св. Апостолъ: *единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе,*

¹⁾ Произнесено въ Покровской церкви заштатнаго гор. Бѣлополя Харьковской губерніи, 23 іюля 1895 года.

единъ Богъ и Отецъ всѣхъ (Ефес. 4, 5). Не будемъ, братіе, искать отвѣта на этотъ вопросъ гдѣ либо, кромѣ Слова Божія. Самъ Божественный Пастыреначальникъ, Господь нашъ Иисусъ Христосъ, отвѣтствуетъ на сіе въ притчѣ о чловѣкѣ, сѣявшемъ доброе сѣмя на селѣ своемъ. Какая эта знаменательная притча!

Сдѣланъ прекрасный посѣвъ, отъ котораго естественно ожидать только добраго всхода. Но *спящимъ чловѣкомъ* приходитъ врагъ, всѣваетъ плевелы среди пшеницы и отходитъ. Удивлены были рабы господина, увидѣвшіе внезапно явившіяся на полѣ плевелы; въ недоумѣніи вопрошали они: *Господи, не доброе ли сѣмя сѣялъ еси на селѣ твоємъ, откуда убо имать плевелы?* Врагъ чловѣкъ сіе сотвори, слышали они въ отвѣтъ, но на обнаруженную готовность тотчасъ же идти и вырвать дурную траву, не послѣдовало соизволенія господина. *Оставьте расти обое купно до жатвы*, изрекъ онъ, показуя тѣмъ свое снисхожденіе и долготерпѣніе, *и во время жатвы реку жителямъ: соберите первѣе плевелы, и свяжите ихъ въ снопы, яко сожеши я, а пшеницу соберите въ житницу мою.*

Изъясняя эту притчу своимъ ученикамъ, Господь далъ разумѣть, что *сѣявый доброе сѣмя, есть Сынъ чловѣческій, а село есть міръ, доброе же сѣмя, сіи суть сынове царствія, а плевелы суть сынове непріязненніи, а врагъ всѣявый ихъ, есть діаволъ, и жатва кончина вѣка есть, а жители ангели суть* (Матѣ 13, 25—31. 38—39).

Итакъ, вотъ происхожденіе плевелъ на нивѣ Христовой! Отецъ лжи, діаволъ (Іоан. 8, 44), *яко левъ рыкая ходитъ, искій кого поглотити* (I Петр. 5, 8); подвизаются и слуги его темнаго царства—лжеучители, *вводящіе пагубныя ереси, отвергающіеся искупившаго ихъ Господа* (2 Петр. 2, 1). Таковыхъ людей уподобляетъ св. ап. Петръ безводнымъ источникамъ, облакамъ, юнымъ бурю, ибо они произнося нудное пустословіе уловляютъ въ плотскія похоти и развратъ тѣхъ, которые едва отстали отъ находящихся въ заблужденіи, обещаютъ свободу, будучи сами рабы тлѣнія (2 Петр. 2, 17—19). Сіи суть, дополняетъ св. ап. Іуда, *отдѣляюще себе отъ единости вѣры и суть тлѣсни, духа не имуще* (Іуд. 1, 19).

А св. ап. Іаковъ, предостерегая свою юную паству отъ увлеченія непризванными и непризнанными учителями, говоритъ: *не мнози учителя бывайте, братіе моя, вѣдающе, яко большее осужденіе пріимемъ: много бо согрѣшаемъ вси* (Іак. 3, 1—2). Наставленіе по истинѣ нужное для всѣхъ насъ!

Какъ заманчиво и лестно для многихъ званіе учителя! Еще во время земной жизни Господа Спасителя іудейскіе книжники и фарисеи любили зватися отъ челоуѣкъ: учителю, учителю (Матѳ. 23, 7), за что и строго были обличаемы; обращаясь къ народамъ и ученикомъ Своимъ Божественный Учитель изрекъ: *вы не нарицайтесь учителя, единъ бо есть вѣшъ Учитель Христосъ, вси же вы братія есте* (ст. 8).

И тѣмъ не менѣе въ церкви Христовой, не смотря на благовременное предостереженіе, очень рано появились самозванные учителя, суемудренные наставники, вредъ отъ ученія которыхъ былъ такъ значителенъ, что св. ап. Іаковъ нашелъ благопотребнымъ обратиться съ настоятельнымъ увѣщаніемъ къ христіанамъ своего времени: *не мнози учителя бывайте!*

Но къ прискорбію всегда были люди несклонные къ повиновенію, не желавшіе учиться, а стремившіеся сами учить и наставлять другихъ; они глухи къ заповѣдямъ Христовымъ, къ увѣщаніямъ апостольскимъ.

То христіанское общество, основатель котораго, отторгшись хотя отъ неправомыслящей, но все же сохранившей іерархическое преемство римской церкви, дерзновенно присвоилъ себѣ право толковать св. Писаніе по своему измышленію и не усомнился посягнуть на самыя таинства св. Церкви,—это общество уже болѣе трехъ столѣтій продолжаетъ, дробясь на множество различныхъ сектъ и толковъ, выдѣлять изъ своей среды учителей и наставниковъ, ни кѣмъ къ этому званію непризванныхъ. Чѣмъ же думаютъ они, внося смуты и раздоръ въ семью христіанскую, оправдать свою предосудительную дѣятельность? Какъ забываютъ они слова Господа: *не нарицайтесь учителя*; не восхищайте этого званія самовольно, не вызывайтесь учить, когда васъ не призываютъ. Быть можетъ, они полагаютъ, что въ церкви, которая есть училище премудрости Божіей, въ тайнѣ сокровенной, должно быть не мало учителей,

для которыхъ достаточно лишь искренняго желанія учить, безъ надобности искать какого-либо избранія. Вѣдь Моисей не запретилъ Елдаду и Модаду пророчествовать, не воскликнулъ ли онъ, отвѣчая Иисусу Навину: *кто дастъ всѣмъ людямъ Господнимъ быти пророки, егда дастъ Господь духа своего на нихъ* (Числ. 11, 29). И св. ап. Павелъ не называетъ ли себя *учителемъ языковъ* (1 Тим. 2, 7), не говоритъ ли, что *положи Богъ въ церкви перве апостоловъ, второе пророковъ, третіе учителей* (1 Кор. 12, 28)? Таковы дѣйствительно свидѣтельства Слова Божія, но надобно дополнить, что на Елдадѣ и Модадѣ *припочи духъ* (Числ. 12, 26), а Св. Ап. Павелъ, любившій именовать себя *меньшимъ изъ апостоловъ* (1 Кор. 15, 9), воспринялъ это званіе, равно какъ и учителя языковъ, будучи избранъ на сіе Богомъ *отъ чрева матере* (Гал. 1, 15). О непризванныхъ же проповѣдникахъ онъ съ настойчивостью вопрошаетъ: *како проповѣдятъ, аще не послани будутъ* (Рим. 10, 15)?

Надлежитъ далѣе принять въ разсужденіе, что истинные избранники Божіи уклонялись отъ проповѣданія даже тогда, когда Самъ Богъ посылалъ ихъ; *избери мощиа много, еяже послещи*, говорилъ Моисей (Исх. 4, 13); *не вѣмъ глаголати, яко отрокъ азъ есмь*, слышимъ отъ Іереміи (Іер. 1, 6). И въ апостолахъ видимъ мы готовность быть ловцами человѣковъ, но ни одинъ изъ нихъ самъ не поставилъ себя въ это званіе.

Что же сказать о тѣхъ, которыхъ власть церковная не поставила наставниками, какъ держаютъ они учить? Дѣйствуя ко суемудрію и своеволю, могутъ ли они быть въ мирѣ съ мудрствующими о Господѣ, не станутъ ли раздѣлять вмѣсто того, чтобы соединять, распространять соблазны вмѣсто назиданія? *Отъ насъ изыдоша, но не бѣши отъ насъ*, писалъ нѣкогда съ грустью св. ап. и еванг. Іоаннъ (1 Іоан. 2, 19) объ отступившихъ отъ единства вѣры и послушанія церкви. Не видимъ ли и нынѣ такихъ людей? Отъ насъ получили они начало вѣры и таинствъ, — *отъ насъ изыдоша*, но уже не хотятъ быть нашими. Безъ призванія, безъ благословенія поставляютъ себя учителями и, желая прикрыть неблагообразіе самочинія, отвергаютъ Церковь, отъ которой получили все. Слышатся слова воз-

любленнаго ученика Христова: *первенстволюбецъ Діотрефъ не пріемлетъ насъ* (3 Іоан. 1, 9). И кого онъ дерзновенный, извѣстный только по имени, не пріемлетъ? Богослова, Зрителя неизреченныхъ откровеній, Сказателя вышнихъ Божіихъ тайнъ.

Скажутъ: здѣсь нѣтъ Діотрефа, но къ прискорбію Церкви весьма не далеко можно встрѣтить болѣе, нежели одного Діотрефа съ немалыми послѣдователями.

Не можетъ не болѣть сердце пастыря Церкви, когда онъ видитъ волка, грядуща съ намѣреніемъ расхитить и распудить его овецъ, не можетъ не болѣть сердце всякаго истиннаго христіанина при мысли, что многіе изъ его братій идутъ на *совѣтъ нечестивыхъ*, самый путь которыхъ, по Псалмопѣвцу, *погибнетъ*.

Не своихъ си, но и дружнихъ кійждо смотряще (Фил. 2, 4), поспѣшимъ братіе на помощь заблуждающимся; погрѣшаютъ ли вѣдѣніемъ или невѣдѣніемъ, подойдемъ къ нимъ съ братскою любовію, памятуя слова Апостола: *изнемогающаго въ вѣрѣ пріемлите не въ сомнѣніе помышлений* (Рим. 14, 1) и ободряя себя призывомъ другаго Апостола, увѣряющаго, что *обративый грѣшника отъ заблужденія пути его, спасетъ душу отъ смерти, и покрыветъ множество грѣховъ* (Іак. 5, 20).

Нынѣ въ семь градѣ учреждается Братство, поставляющее своею цѣлію *утвержденіе и распространеніе православной вѣры, противодѣйствіе сектанству и возвышеніе религіозно-нравственнаго народнаго состоянія и просвѣщенія въ духъ вѣры и Церкви Православной* (§ 2 Уст. Бѣл. Бр.). Да не облѣнится, братіе, каждый изъ насъ, по мѣрѣ силъ, содѣйствовать благой цѣли Братства, которое, при самомъ возникновеніи своемъ, вступаетъ подъ державный Покровъ Богоматери.

Притецемъ и мы, благочестивые слушатели, нынѣ здѣсь собравшіеся испросить благословеніе Божіе на предстоящую намъ дѣятельность, къ тихому и доброму пристанищу, скорой помощницы, готовому и теплему покрову Дѣвы: *источаетъ бо намъ неоскудныя милости, пречистая Богородица, предваряетъ на помощь, и избавляетъ отъ великихъ бѣдъ и золъ, благонравныя и богобоящіяся рабы своя. Аминь.*

ХРИСТИАНСКОЕ ПРАВОУЧЕНИЕ ШЛЕЙЕРМАХЕРА.

Разумъ человѣческій, предоставленный самому себѣ, искони стремился отнестись къ предметамъ вѣры свободно, съ строгою, нерѣдко—безпощадною критикою, съ сухимъ, холоднымъ анализомъ мысли, не желавшей подчинять себя внѣшнему авторитету, но, кажется, никогда такое стремленіе не достигало столь значительной степени распространенности и силы, какъ во времена Фридриха Шлейермахера (род. 1768), когда всюду обнаруживалось недовольство всѣмъ существующимъ и потребность создать что-либо новое, отвѣчавшее неумѣреннымъ требованіямъ разсудочнаго мышленія. Таково было настроеніе умовъ въ духовной жизни Германіи. Въ области теологіи господствовала въ ту пору полная путаница понятій: религію, то слишкомъ отдѣляли отъ области морали, то слишкомъ сближали съ нею—до полной невозможности отличить одну отъ другой и—многіе сходились между собою въ одномъ лишь: въ совершенномъ пренебреженіи ко всему сверхъестественному, чудесному въ религіи и въ желаніи свести всѣ основныя предметы вѣры на сумму общихъ естественно-разсудочныхъ понятій о Богѣ, провидѣніи, безсмертіи и т. п. Такое направленіе мысли можетъ быть названо теологическимъ раціонализмомъ. Въ области ученія о христіанской морали раціонализмъ заявилъ себя полнымъ равнодушіемъ къ вопросу о человѣческомъ спасеніи и совершенствованіи личности въ смыслѣ ученія Откровенія и Церкви. Нельзя сказать, чтобы Фр. Шлейермахеру правилась такая постановка дѣла и такое отношеніе раціона-

листовъ къ предметамъ нравственности и вѣры: ему, отыскивавшему, по его словамъ, „лучшую и собственную провинцію въ духѣ“ для религіи, не нравилось, ни смѣшеніе ея съ моралью, съ нравственною дѣятельностью духа, ни ея полное и окончательное отдѣленіе отъ послѣдней; но такъ-какъ онъ усвоилъ себѣ самъ общую тенденцію рационалистовъ въ отношеніи къ истинамъ христіанской религіи, то и вышло, что, отличаясь отъ представителей рационалистическаго направленія въ частностяхъ, онъ въ главномъ въ самыхъ приемахъ богословскаго мышленія оставался все тѣмъ же рационалистомъ. Изученіе этики упомянутаго богослова потому и интересно, что оно даетъ возможность бросить общій взглядъ на судьбу богословско-христіанской морали въ протестантствѣ, какъ постепенно проникали къ нее несродные и несвойственные ей элементы, какъ постепенно, въ рукахъ ея творцовъ, она теряла свой возвышенный Богооткровенный характеръ, почти окончательно сливаясь съ обычною, общественно-мірскою моралью (какъ недавно, на примѣръ, у Роте). Нужно ли оправдывать такое отношеніе къ предметамъ нравственности христіанской? Нужно ли оправдывать вообще примѣненіе принциповъ рационализма къ религіи?

Далѣе, Шлейермахеръ не былъ только теологомъ, усердно работавшимъ въ области богословско-протестантской науки; онъ былъ въ то же время и философомъ (и послѣднимъ, кажется, по преимуществу), раздѣлявшимъ опредѣленные философскія воззрѣнія, съ опредѣленною философскою окраскою и—въ этомъ случаѣ—онъ стоялъ въ особенно—близкихъ отношеніяхъ къ школѣ Фихте-Шеллинговой, поставившей своею задачею—построить систему природы и духа изъ началъ отвлеченной, выработанной діалектическимъ путемъ, идеи и—за свой отвлеченный характеръ получившей названіе школы абстрактнаго идеализма. Ея общее абстрактно-идеалистическое направленіе обнаруживается также въ христіанской этикѣ Шлейермахера, которую онъ излагаетъ не инымъ какимъ-либо методомъ, отвѣчающимъ цѣли и характеру христіанскаго правоученія. а методомъ философски-діалектическимъ,—съ тѣмъ основнымъ философскимъ предположеніемъ, что все бытіе вообще, а, слѣдо-

вательно, и бытіе нравственное подчиняется и должно подчиняться діалектическому закону противоположности и, какъ мы увидимъ потомъ, онъ слѣдуетъ этой школѣ—не по формѣ только изложенія, но по самымъ идеямъ, отличавшимся пантеистическимъ характеромъ, хотя и въ другой переработкѣ. Но этимъ не исчерпывается вліяніе на Фр. Шлеймахера современности: какъ человѣкъ живой, подвижной натуры и, притомъ, глубоко-религіозный, онъ не ограничивался одною кабинетною работою мысли, но жилъ и дѣйствовалъ въ этомъ кипучемъ водоворотѣ тогдашней дѣйствительности въ Германіи, когда возникали разныя религіозныя общества, образовавшіяся съ цѣлью остановить потокъ усиливавшейся всюду безрелигіозности и водворить въ умахъ людей болѣе правильныя религіозныя представленія (напр. общество „братьевъ благочестія“). Не менѣе также, чѣмъ религіозныя общества, оказала на него вліяніе романтическая школа братьевъ Авг. и Фридр. Шлегелей, Тикка, Ваккенродера, Новалиса и др.—съ ея порываніями къ чему-то неопредѣленному, мистическому, безконечному, съ новымъ взглядомъ на природу, какъ на полноту и цѣлостность жизни и съ новою теоріей гениальности, какъ внутренняго основанія всякой вообще творческой работы мысли со стороны выдающейся въ индивидуальномъ отношеніи личности. Эта мысль о великомъ значеніи личности въ дѣлѣ творческой работы мысли, въ дѣлѣ человѣческаго прогресса вообще, особенно понравилась Шлеймахеру и онъ постарался примѣнить ее къ дѣлу нравственной продуктивности въ своей этикѣ христіанской. Да и не это одно, но также отношеніе романтиковъ къ религіи съ ихъ протестомъ противъ сухой, разсудочной рефлексіи теологовъ—раціоналистовъ, и ихъ положительныя взгляды на нравственность и религію, отличавшіеся преобладаніемъ фантазіи и эстетическаго чувства,—все это такъ или иначе отражалось въ душѣ воспріимчиваго богослова и пробуждало въ немъ желаніе переработать всѣ эти умственные вліянія въ интересахъ собственной цѣли и идеи, а что касается христіанскаго правоученія, какъ науки, то цѣль нѣмецкаго богослова была такова, чтобы сблизить, какъ можно тѣснѣе, нравственныя задачи христіанства съ цѣлями и задачами общекультурнаго процесса.

Вотъ съ какимъ оружіемъ знанія и при какихъ условіяхъ приступилъ Шлейермахеръ къ своему, написанному вполне зрѣло и обдуманно и отличающемуся, по словамъ издателя Ionas'a, „чѣдною геніальною архитектурикою“, сочиненію по предметамъ нравственности христіанской. Отсюда сами собою возникаютъ слѣдующіе вопросы:

1) Возможно ли съ успѣхомъ достигнуть намѣченной Шлейермахеромъ цѣли; 2) возможно ли понять и надлежащимъ образомъ осмыслить нравственность съ точки зрѣнія принциповъ абстрактнаго идеализма?—Обо всемъ этомъ скажемъ въ своемъ мѣстѣ, а теперь ознакомимся предварительно съ содержаніемъ нравственно-христіанской системы богослова, обращая преимущественное вниманіе на ея главныя, существенныя черты, съ пропускомъ полемическаго элемента ея противъ католичества, какъ мало идущаго къ дѣлу.

Первою и главною мыслью, послужившею для Шлейермахера исходною точкою, была мысль, что религіозное самосознаніе есть самосознаніе „первоначальное“ (ursprünglich Selbstbewusstsein).

Исходя изъ этой мысли, упомянутый богословъ развиваетъ слѣдующія, важныя для него, положенія: во 1-хъ, что христіанская нравственность есть не что иное, какъ рядъ дѣяній, вытекающихъ изъ господства христіански-религіознаго самосознанія и, во 2-хъ, что христіанская церковь и есть та среда, гдѣ христіански-религіозное самосознаніе дѣйствуетъ въ качествѣ господствующаго побужденія для всей разнообразной области нравственныхъ поступковъ. Но пока еще непонятно, какимъ образомъ, т. е., при какихъ условіяхъ христіански-религіозное самосознаніе бываетъ импульсомъ религіозно-нравственныхъ дѣйствій и какъ вообще оно переходитъ въ поступки въ дѣйствительной жизни?—Если сущность христіанства состоитъ въ томъ, что общеніе съ Богомъ мыслимо только подъ условіемъ спасенія, совершеннаго Христомъ, то понятно, говоритъ Шлейермахеръ, что „вне единенія со Христомъ“ и не можетъ быть другаго общенія, такъ что, такимъ образомъ, „человѣкъ, отдѣлившійся отъ спасенія, находится въ состояніи отдѣленія отъ Бога, которое онъ не способенъ самъ уничто-

жить". Это состояніе есть *урикс*, какъ противодѣйствіе всему христіанскому, слѣдов. и Богу. Стало быть, особенность религіознаго сознанія въ христіанствѣ состоитъ въ томъ, что оно признаетъ „бытіе грѣха (das Gesetzsein der Sünde), какъ неизбежнаго общечеловѣческаго состоянія внѣ общенія со Христомъ“ ¹⁾. Напротивъ, общеніе съ Богомъ при посредничествѣ Христа есть состояніе *блаженства*, въ которомъ мы не чувствуемъ никакого недостатка и испытываемъ „сознаніе собственнаго бытія въ полномъ совершенствѣ“ ²⁾,—конечно, не само по себѣ (an und für sich), но благодаря общенію съ Богомъ чрезъ посредство Христа.

Ниже мы узнаемъ, какъ понималъ Шлейермахеръ это единеніе со Христомъ, а теперь обратимъ вниманіе на другую сторону вопроса о блаженствѣ—психологическую. Если мы, говоритъ онъ, представляемъ блаженство, какъ состояніе „само себѣ довлѣющее“, то какъ оно можетъ сдѣлаться импульсомъ нравственныхъ поступковъ? Нѣтъ-ли здѣсь какого-либо противорѣчія? Вѣдь, происхожденіе всякой человѣческой дѣятельности основано на сознаніи недостатка и нужды, что совсѣмъ неприменимо къ понятію абсолютнаго блаженства. Трудность этого возраженія онъ разрѣшаетъ просто указаніемъ на то, что блаженство христіанина не есть блаженство по бытію (Seiend), но оно является таковымъ въ силу осуществленія (Werdend) и проявляется оно въ насъ во взаимодействіи чувствъ удовольствія и неудовольствія въ отношеніи къ тому, что составляетъ критерій блаженства, а именно: „если единеніе природы съ божественнымъ принципомъ вступаетъ въ сознаніе, какъ фактъ осуществляющійся (werdend), то возникаетъ чувство удовольствія; если же—нѣтъ, если оно стѣснено въ своемъ развитіи и въ какомъ—либо отношеніи нарушается, тамъ возникаетъ чувство неудовольствія“ ³⁾. Проще говоря—удовольствіе получается тогда, когда человѣкъ приближается къ абсолютному блаженству; —неудовольствіе, — по скольку вспоминается имъ отвергаемое общеніе съ Богомъ ⁴⁾. Шлейер-

¹⁾ Die christl. Sitte (L. Ionas--Berlin, 1843); p. 36.

²⁾ Ibid. (p. 36).

³⁾ Christl. Sitte, p. 38. par. Beil. A. § 48.

⁴⁾ Ibid. p. 42—3.

махеръ особенно настаиваетъ на словѣ „взаимодѣйствіе“ чувствъ, чтобы показать, что такое состояніе никогда не прекращается въ человѣкѣ, не исключая также и христіанина, такъ—какъ „въ сознаніи христіанина (говоритъ онъ) всегда найдется остатокъ самодѣятельности низшей потенціи жизни,—борьбы плоти противъ духа“, обуславливающей всяческое стѣсненіе, а слѣд. и возникновеніе чувства неудовольствія. Тамъ, гдѣ дѣйствуетъ низшая потенція жизни, всегда возможны импульсы, противоположные общенію съ Богомъ,—этой высшей потенціи жизни и невозможно допустить, чтобы послѣдняя могла когда—либо уничтожить силу и обладаніе этихъ низшихъ, противоборствующихъ духу, импульсовъ, потому что допустить это—значило бы вообразить, что въ безконечно—малый промежутокъ времени она могла бы произвести безконечное, что уже совсѣмъ несомѣстимо съ человѣческой формою жизни. Впрочемъ, разъ возникло неудовольствіе, съ нимъ вмѣстѣ, „возникаетъ импульсъ къ такимъ дѣйствіямъ, благодаря которымъ могла бы быть восстановлена искаженная идея отношеній между высшею и низшею потенціями жизни“ ¹⁾ и, поскольку рѣчь идетъ не о субъектѣ самосознанія, мы не можемъ, говорить Шлейермахеръ, назвать эти дѣйствія иначе, какъ дѣломъ *возстановленія* (*wiederherstellende Handeln*), или—еще лучше—дѣломъ *исправленія* (*riengigende Handeln*)—не въ специальномъ значеніи этого слова, а въ общемъ—въ смыслѣ подчиненія низшей чувственной природы—высшей. А когда дѣлается возможнымъ сознаніе о подчиненіи низшей потенціи жизни требованіямъ высшей человѣческой природы, то получается импульсъ къ дѣйствіямъ *прогрессивно—продуктивнымъ* ²⁾ (*verbreitende, erweiternde Handeln*).

Если въ основѣ „исправительныхъ“ дѣйствій лежитъ чувство неудовольствія, возникающаго изъ сознанія разлада между существенными сторонами психо—физической жизни, то въ основѣ дѣйствій „прогрессивно—продуктивныхъ“ безспорно лежитъ чувство удовольствія, возникающаго изъ сознанія единства, гармоніи ме-

¹⁾ Christl. Sitte, p. 44.

²⁾ Christl. Sitte p. 45.

жду ними; если тенденція первыхъ заключается въ томъ, чтобы парализовать разладъ, существующій въ нашихъ склонностяхъ и поступкахъ, то тенденція вторыхъ состоитъ въ томъ, чтобы возможное единеніе (между ними) превращать въ дѣйствительное¹⁾ такъ, чтобы получился подлинно „прогрессъ единства“ (Verbreitung der Einigung). Однако, исчерпывается ли обоими родами дѣйствій вся область поступковъ? Шлейермахеръ даетъ на это отрицательный отвѣтъ, потому что, если бы задача прогрессивной дѣятельности была окончательно разрѣшена, должно было бы наступить абсолютное блаженство и полный нравственный покой; съ другой стороны—если мы рассматриваемъ самосознаніе съ точки зрѣнія исправительной морали, то какъ могло бы начаться дѣло возстановленія человѣческой природы, если бы не было „момента единенія низшей силы съ высшею“, характеризующаго собою относительное удовлетвореніе? Очевидно, говоритъ Шлейермахеръ, что человѣкъ въ своей жизни долженъ „отвлекаться отъ временной опредѣленности своего бытія“ (von d. zeitlichen Bestimmtheit seines Daseins zu abstrahiren), чтобы „пожить въ своей вѣчной природѣ“ (in seiner ewigen Natur),—почувствовать въ своемъ самосознаніи высшую силу бытія, безъ чего никогда не могло бы возникнуть „человѣчески-общее чувство“ (Gemeingefühl), потому что, „всякій, испытывающій только личное удовольствіе или неудовольствіе“, этимъ самымъ уже противопоставляетъ себя „гораздо-большему цѣлому“²⁾ (grösseren ganzen). Сфера дѣйствій, гдѣ находитъ себѣ приложеніе эта потребность, получаетъ въ человѣческой рѣчи различныя наименованія: если разумѣть низшую форму этого рода дѣятельности, то получимъ представленіе объ *ирѣ*, если -- высшую, то этимъ именемъ будетъ обозначено *искусство*.

Какъ бы, впрочемъ, люди ни называли эту дѣятельность, значеніе ея состоитъ въ томъ, что она не имѣетъ въ виду „произвести въ мірѣ какія-либо измѣненія“ (Veränderung irgend einer Art hervorzubringen): это—просто выраженіе нашихъ внутреннихъ движеній души, не направленныхъ „на до-

1) Ibid. Beil. §§ 54 и 55.

2) Ibid. p. 47. par. Beil. A § 53.

стиженіе какой-либо цѣли“; въ этомъ смыслѣ она—„безцѣльна“ (zwecklos). Если въ данномъ случаѣ и можетъ быть рѣчь о цѣли этого рода дѣятельности, то—постольку, поскольку имѣется въ виду ея тенденція—„обеспечить возможность повторенія момента“, дающаго относительное удовлетвореніе, для чего существуютъ извѣстныя формулы и формы. Поэтому, замѣчаетъ Шлейермахеръ, удобнѣе назвать эту дѣятельность „чисто—художественною“ (rein darstellende Handeln), — безкорыстною. Она художественна во 1) потому, что она—„чистое выраженіе“ (reiner Ausdruck) жизни нашей души и ею отрицается всякая дѣятельность, кромѣ стремленія—„фиксировать моментъ“ (Moment zu fixiren), во 2) потому, что она не имѣетъ никакой другой цѣли, кромѣ той, чтобы „свое собственное бытіе сдѣлать воспріимлемымъ для другихъ“ ¹⁾ (eigene Dasein für andere aufnehmbar zu machen), чѣмъ исключается дѣятельность въ собственномъ смыслѣ, имѣющая источникомъ своимъ только удовольствіе или неудовольствіе. Въ примѣненіе къ христіанскому образу жизни основнымъ типомъ такого рода дѣятельности можетъ служить *богослуженіе*, потому что, взятое въ цѣломъ, оно есть не что иное, какъ стремленіе „удовлетворить воспринимавшей дѣятельности“ лицъ, чувствующихъ въ себѣ недостатки, со стороны тѣхъ, которые сами достаточно зрѣлы и религіозны для того, чтобы удовлетворить религіозной жадѣ другихъ ²⁾. Правда, согласно съ этимъ опредѣленіемъ, богослуженіе распадается на противоположность двухъ функций—сообщенія (Mittheilens) и воспріятія (Aufnehmens), но въ этомъ нѣтъ ничего *личнаго* (kein persönlicher), такъ-какъ и сообщающій долженъ быть „воспринимавшимъ“ и воспринимавшій долженъ обнаруживать „самодѣятельность“, при какой нивелировкѣ лицъ, участвующихъ въ богослуженіи, получается полное „безразличіе удовольствія и неудовольствія“ (indifferenz von Lust und Unlust), что, по сказанному, и составляетъ сущность художественно-безкорыстнаго процесса.

Эти три основныя опредѣленія человѣческихъ дѣйствій и по-

¹⁾ Ibid. p. 50.

²⁾ Ibid. p. 52.

служили для автора поводомъ къ распредѣленію научнаго матеріала на три большіе отдѣла, изъ которыхъ въ первомъ разсматривается (1) дѣло „исправленія или возстановленія“ (das reinigende oder wiederherstellende Handeln), во второмъ—(2) дѣло „продуктивной“ жизни (das verbreitende Handeln) и въ третьемъ—последнемъ—(3) „богослужебное“ дѣло (das darstellende Handeln) въ широкомъ и тѣсномъ смыслѣ этого слова. Любопытно, поэтому, знать, какими чертами рисуетъ онъ циклъ дѣйствій подъ названіемъ дѣла „исправленія“ или „возстановленія“,—въ чемъ онъ видитъ смыслъ и значеніе этого рода дѣйствій,—какое отличіе ихъ отъ другихъ поименованныхъ типовъ дѣйствій и, наконецъ, какъ, при какихъ условіяхъ—совершается самое дѣло?

I.

Сущность „исправительнаго“ образа жизни состоитъ, какъ мы видѣли, въ идеѣ установленія правильныхъ отношеній между низшею и вышею потенціями жизни (духомъ и чувственностью) подъ вліяніемъ чувства неудовольствія. Этимъ само собою предполагается, что правильныя отношенія между ними нарушены, слѣдовательно—предполагается грѣхъ. Грѣхъ происходитъ не отъ духа, но отъ чувственной природы „въ томъ ея состояніи, которое отъ него (духа) независимо“. Во Христѣ господство духа надъ плотью имѣло первоначальный характеръ и, потому, Христосъ былъ абсолютно недоступенъ вліянію грѣховности всего человѣческаго рода. Но если бы всѣ люди, подобно Христу, были безгрѣшны, тогда каждый достигалъ бы совершенства свободно и, при этомъ условіи, всякое дѣло „возстановленія“ было бы излишне. Ясно, замѣчаетъ Шлейермахеръ, что такая задача могла возникнуть только вмѣстѣ съ предположеніемъ, что „происхожденіе грѣха въ отдѣльномъ (лицѣ) имѣетъ свое основаніе въ грѣховности цѣлаго“¹⁾ Отсюда, повидимому, слѣдуетъ заключить, что вѣра въ необходимость исправленія вызвана грѣхомъ. Нельзя ли, при этомъ, предположить также и то, что необходимость исправленія заключаетъ въ себѣ неспособность къ жизни „продуктивной“ и „блаженной“, „не омрача-

1) Christl. Sitte, p. 102.

емой ничѣмъ грѣховнымъ"? Вѣдь, мы никогда не бываемъ „абсолютно—свободны отъ грѣховной нечистоты“. Это было бы такъ, замѣчаетъ онъ, если бы грѣхъ не встрѣтилъ себя противодѣйствія въ великомъ, грандіозномъ дѣлѣ спасенія, положеннаго Иисусомъ Христомъ.

Съ христіанской точки зрѣнія, оно-то и составляетъ сущность того, что раньше было названо „возстановленіемъ“ или „исправленіемъ“, такъ что и самое христіанство, поскольку рѣчь идетъ о грѣховномъ паденіи человѣческаго рода, можетъ быть названо „спасительнымъ дѣломъ“ (reinigendes Handeln).

Главное положеніе развиваемое богословомъ по данному вопросу, можно резюмировать въ немногихъ словахъ, а именно: все дѣло исправленія или возстановленія человѣческихъ обществъ исходитъ не отъ отдѣльныхъ только личностей, но и „отъ цѣлаго“ (vom ganzen), почему въ христіанскомъ Откровеніи и указывается, что божественный Духъ имѣетъ свое мѣстопробываніе въ обществѣ и въ личностяхъ только постольку, поскольку онѣ его члены (sofern sie Glieder derselben sind).

Даже самосознаніе человѣческое опредѣляется двояко: или оно есть „общее чувство“ (Gemeingefühl), или „личное“ (persönliches). Это не то, по Шлейермахеру, значить, что кромѣ характера „общности“ есть въ человѣкѣ нѣчто особенное, свойственное только ему одному, но также и то, что въ прогрессивномъ развитіи обществъ „цѣлое“ ¹⁾ можетъ предшествовать личности, но также и личность можетъ идти впереди цѣлаго“ ²⁾. Въ результатѣ получается универсальное спасительное дѣло, исходящее „отъ обоихъ“ (vom ganzen und vom einzelnen), въ которомъ сглаживаются противоположности индивидуальнаго и универсальнаго, такъ-какъ вполне допускается „воздѣйствіе ихъ другъ на друга“ ³⁾ (ein Einwirken seiner selbst auf sich selbst): „часто въ человѣкѣ выражается главнымъ образомъ только духъ цѣлаго и тогда его личное чувство становится подъ руководство общаго чувства; тогда онъ бываетъ движимъ имъ. Но если

¹⁾ Подъ именемъ «цѣлаго» въ данномъ случаѣ разумѣется общая жизнь, какъ противоположность жизни личной, индивидуальной.

²⁾ Ibid. p. 119.

³⁾ Ibid. p. 118.

въ общей жизни развитіе возникаетъ извнутри во-внѣ, то оно должно начаться въ отдѣльныхъ (личностяхъ) и, слѣдовательно, въ нихъ должно существовать нѣчто такое, чего въ цѣломъ еще нѣтъ, и тогда отдѣльный человѣкъ выступаетъ, какъ личность, выражая главнымъ образомъ свое личное состояніе“ ¹⁾).

При этомъ нельзя упускать изъ виду, что нѣтъ ни одной естественной способности, присущей человѣку, отъ которой могло бы исходить спасительное дѣло: если въ христіанствѣ дано ученіе о новомъ дѣятелѣ спасенія — Духѣ Святомъ, то этимъ уже предполагается, что все, принадлежащее естественному человѣку, не исключая и разума, подвержено грѣху (*von der Sündlichkeit angesteckt ist*) и, какъ таковое, противодѣйствуетъ Духу Святому. Въ христіанствѣ, правда, нѣтъ, по словамъ Шлейермахера, указанія на то, какимъ образомъ и можетъ ли Духъ Святой, при существованіи грѣха въ человѣкѣ, дѣйствовать переходя съ одного индивидуума на другаго, рѣзко отличающагося отъ перваго, но если мы, говорить онъ, должны сохранить библейскій образъ выраженія, представляя Христа, какъ личность, въ которой „божественное есть безмѣрно сообщенный Ему божественный Духъ“, то въ то же время должны также сказать, что этотъ послѣдній сообщается Христомъ каждому въ отдѣльности только „по мѣрѣ его чистой восприимлемости“ (*nach dem Maasse seiner reinen Empfänglichkeit*) и что божественный Духъ „всегда во всѣхъ одинъ и тотъ же“, но дѣйствуетъ въ каждомъ все таки различно, почему и можно сказать, что Онъ „въ каждомъ другой по своимъ обнаруженіямъ“ ²⁾ (*in jedem ein anderer in seinen Aeusserungen*). То же самое должно сказать и о разумѣ человѣческомъ и о чувственности—въ зависимости отъ того, разсматривать ли ихъ съ общей точки зрѣнія, какъ существенныя свойства человѣческаго рода, или—индивидуальной, насколько въ нихъ проявляются „особенности каждаго въ отдѣльныхъ моментахъ его мысленія и поступковъ“ ³⁾).

Понятіе „индивидуальности“ имѣетъ у Шлейермахера и нѣ-

¹⁾ Ibid. p. 110.

²⁾ Ibid. p. 62. par. 113.

³⁾ Ibid. p. 62.

сколько болѣе общій смыслъ, такъ какъ по нему, всякая община, имѣющая свою собственную организацію, по сравненію съ другими, индивидуальна. Какъ ни одинъ народъ нельзя представить безъ особенностей его національнаго характера, такъ то же самое слѣдуетъ сказать и о всякой религіозной общинѣ. Впрочемъ, если каждое отдѣльное лице имѣетъ въ тѣсномъ кругѣ ея свои особенности, то община или цѣлое, къ которому оно принадлежитъ, въ отношеніи къ нему уже не индивидуально, но универсально, ибо оно есть „то цѣлое, изъ котораго образовались особенности отдѣльнаго“ и, какъ отдѣльныя личныя особенности возникаютъ изъ общей жизни (*aus dem Gesamtleben*), такъ они и сохраняются чрезъ цѣлое“ и, когда бываетъ нужно, возстановляются. Оттого-то вліяніе цѣлаго и должно быть предметомъ особеннаго желанія со стороны отдѣльныхъ личностей. Мы не можемъ, говоритъ онъ, отдѣлять въ человѣкѣ цѣлое и индивидуальное, ибо то и другое уже коренится „во внутреннемъ единствѣ его жизни“ (*in seiner innersten Lebenseinheit*). Такимъ образомъ, получается великая картина взаимодействія двухъ силъ, когда цѣлое (община) спасается „универсальнымъ“ отдѣльнаго лица и въ той мѣрѣ, какъ оно дѣйствуетъ, своимъ индивидуальнымъ характеромъ, есть универсальное для отдѣльнаго. Въ отдѣльномъ лицѣ, напротивъ, господствуетъ живая воспримчивость къ вліянію цѣлаго; оно хочетъ, чтобы цѣлое дѣйствовало спасительно на него, и универсальное переходило въ индивидуальное.

Въ этомъ и выражается общая формула отношенія человѣка къ цѣлому, что, съ одной стороны, онъ—членъ общины—цѣлаго и, съ другой,—что это цѣлое въ каждомъ отдѣльномъ индивидуализируется ¹⁾; причемъ размѣры вліянія отдѣльныхъ на цѣлое могутъ быть очень велики, такъ что даже культурное вліяніе всякой прежней генераціи на позднѣйшую Шлейермахеръ подводитъ подъ формулу спасительнаго дѣла индивидуума въ отношеніи къ цѣлому ²⁾.

Конечно, не всякое вліяніе индивидуума на цѣлое можно

¹⁾ Ibid. 118.

²⁾ Ibid. 121.

считать нравственнымъ, а только такое, въ которомъ выражается стремленіе „улучшить организацію цѣлаго“, чтобы цѣлое могло наилучшимъ образомъ развиваться. Это имѣетъ особенное отношеніе къ церкви Христовой, такъ—какъ „въ идеѣ Христа абсолютное совершенство церкви уже существовало и мы все, что было во Христѣ, должны, вѣдь, реализовать въ церкви“¹⁾. Но духъ цѣлаго—въ цѣломъ неравномѣрно распределенъ; это—всеобщая форма человѣческаго бытія и особенно христіанской церкви. Въ ней первоначально спасительное дѣло было сосредоточено только въ одномъ лицѣ, — во Христѣ и, далѣе, при переходѣ этого дѣла на Его учениковъ замѣчается та же неравномѣрность въ распределеніи“ (*Ungleichmässigkeit in der Vertheilung*); такимъ образомъ, въ каждомъ состояніи несовершенства возможны, пишетъ богословъ, случаи или „пункты, въ которыхъ выдѣнъ максимумъ (*maximum*) несовершенства и другіе пункты, въ которыхъ правильное отношеніе, нарушенное въ какомъ—либо отношеніи (*partiell*) въ цѣломъ, въ сильнѣйшей степени сохранилось“²⁾. Только на взаимодействіи совершенныхъ и несовершенныхъ основано прогрессивное движеніе цѣлаго; одни изъ нихъ—наиболѣе дѣятельны (*mit überwiegender Spontaneität thätig sein können*), другіе—способы только или, пожалуй, главнымъ образомъ къ воспріятію (*receptiv*). Конечно, если существуетъ классъ людей, такъ сказать, вбирающій въ себя всѣ тѣ элементы, въ которыхъ наиболѣе сохранилось правильное отношеніе религіозно-нравственной жизни, то всякая работа для восстановленія таковыхъ отношеній въ цѣломъ, по самой природѣ вещей, будетъ принадлежать ему (этому классу); но если общество не имѣетъ такихъ представителей (*repräsentirenden Ausschuss*), то эту задачу должны выполнять отдѣльные лица при совмѣстномъ содѣйствіи и взаимной поддержкѣ, такъ что въ этомъ случаѣ они „подлинно суть руководящій классъ, хотя и не по формѣ“³⁾ (*wenngleich sie es der Form nach nicht sind*). Отсюда восстанавливающая дѣятельность отдѣльных лицъ

¹⁾ Ibid. 123.

²⁾ Christlich. Sitte, p. 126.

³⁾ Ibid. p. 127.

возможна, по словамъ Шлейермахера, только въ двухъ случаяхъ: или *когда нѣтъ еще организаціи въ церкви* (что будто бы допустимо относительно всякаго религіознаго общества), или когда она есть только *по формѣ, а не по существу* ¹⁾. Нерѣдко случалось, что изъ стремленія отдѣльныхъ лицъ „исправить цѣлое“ возникали расколы, отдѣльныя организаціи, способствовавшія, вмѣсто исправленія, дезорганизаціи цѣлаго. Слѣдуетъ ли осуждать подобныя явленія? Слѣдуетъ ли думать, спрашиваетъ богословъ, что всѣ, произведшіе расколъ, дѣйствовали въ самомъ дѣлѣ съ дурною совѣстью,—только *malà fide*? Многія древнія ереси вызвали расколъ и, именно, въ ту пору, когда церковь уже имѣла довольно прочную организацію, при дѣятельномъ участіи лицъ, имѣвшихъ, повидимому, главною своею цѣлью „возстановить истину, очистивъ ее отъ заблужденія“. Такъ было при *монтанистическихъ* спорахъ; такъ было при спорахъ *аріанскихъ*. На первый взглядъ, съ чисто-этической точки зрѣнія, трудно разобраться, кто изъ нихъ былъ правъ и кто неправъ: обѣ стороны — защитники и противники — дѣйствовали съ одинаковымъ убѣжденіемъ, основываясь на однихъ и тѣхъ же древнихъ свидѣтельствахъ (*auf die alten Urkunden*). Болѣе удовлетворительно разрѣшится вопросъ, если мы вспомнимъ, поясняетъ Шлейермахеръ, что никакое дѣло въ области вліянія отдѣльнаго лица на цѣлое не можетъ считаться *исправительнымъ*, пока оно содержитъ въ себѣ „индивидуальную тенденцію“ (*individueller Tendenz*). Слѣдовательно, нужно стараться болѣе всего о томъ, чтобы „индивидуальность (таковыхъ лицъ) выступала только какъ минимумъ (*minimum*), между тѣмъ какъ универсальное должно составлять отличительную черту“ ²⁾ этого дѣла; причемъ остается не совсѣмъ понятнымъ, до какой же границы слѣдуетъ довести умаленіе индивидуальнаго начала въ дѣлѣ воздѣйствія отдѣльныхъ личностей на цѣлое и какъ слѣдуетъ понимать самое умаленіе—въ смыслѣ ли нравственнаго самоограниченія лица на пользу общаго блага, или же подъ этимъ нужно разумѣть

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid. p. 133—134.

просто интеллектуально—теоретическій процессъ подчиненія мысля истинамъ всеобщимъ? Это—тѣмъ болѣе странно, что Шлейермахеръ на слѣдующей же страницѣ доказываетъ полную законность индивидуальности въ процессѣ религіозно-христіанскаго развитія: „невозможно думать, пишетъ онъ, чтобы всѣ члены церкви были въ равномъ отношеніи другъ къ другу. Человѣческая природа, не исключая ея религіозной стороны, слишкомъ многосторонне организована и индивидуализована, чтобы при условіи проникновенія христіанскаго принципа во всѣ ея развѣтвленія, могло возникнуть одинаковое отношеніе всѣхъ другъ къ другу; и это различіе отношеній не есть только количественное, но такое, которое совершенно естественно образуетъ подраздѣленія въ цѣломъ христіанскаго общества“¹⁾. Видно, что нѣмецкому богослову были несимпатичны всякіе раздоры, происходящіе по несущественнымъ теоретическимъ и практическимъ вопросамъ; и вотъ онъ отстаиваетъ право индивидуальности постольку, поскольку оно основывается на всеобщихъ свойствахъ человѣческой природы, и въ силу этого находитъ, что съ нравственной стороны подлежатъ оправданію лишь тѣ расколы и организаціи, въ которыхъ выражается этотъ всеобщій элементъ. До нѣкоторой степени это правильно, пока вопросъ не касается самыхъ основъ христіанства, но, при этомъ, упускается изъ виду, что большая часть ересей и расколовъ возникла въ церкви не по тѣмъ или другимъ сторонамъ церковнаго устройства, а по вопросамъ чисто-догматическимъ, имѣющимъ непосредственное отношеніе къ самой сущности религіи: какъ быть съ ними?—Укладываются ли они въ рамки того опредѣленія универсальнаго и индивидуальнаго, которое въ данномъ случаѣ представлено Шлейермахеромъ? Очевидно, нѣтъ; потому что догматы христіанской религіи, какъ истины безусловныя, общеобязательны для *всѣхъ* національностей, на какой бы ступени развитія онѣ ни стояли и въ какихъ бы условіяхъ жизни онѣ ни находились. Вотъ почему онъ и не касается этой стороны вопроса, хотя это—далеко не безразлично въ дѣлѣ уясненія отношенія индивидуальнаго къ

¹⁾ Ibid. p. 135.

универсальному. Необходимость серьезнаго изслѣдованія даннаго вопроса вытекаетъ уже изъ того, что проникновеніе *естественно-индивидуальнаго* элемента человеческой природы въ область религіознаго скорѣе мѣшаетъ, чѣмъ способствуетъ пониманію истинъ Христовыхъ. Нужно ли упоминать факты? Они знакомы всѣмъ, кто изучалъ исторію христіанской церкви,—исторію возникновенія ересей и расколовъ, борьбу папства и протестантизма и проч. Вмѣсто этого Шлейермахеръ, то слишкомъ суживаетъ вопросъ, то-расширяетъ, отчего и рѣшеніе его выходитъ крайне-одностороннимъ,—либо слишкомъ *абстрактнымъ* ¹⁾, когда дѣло касается основъ христіанства, либо *ужимъ* и *конкретнымъ*, когда подвергаются нравственной оцѣнкѣ движенія ересей и расколовъ.

Вторая отличительная черта нравственно-исправительнаго дѣла состоитъ, по мнѣнію Шлейермахера, въ томъ, чтобы оно включало въ себѣ моментъ „совершенствованія (erweiternd)“, вслѣдствіе котораго могъ бы получиться нѣкоторый—допустимъ даже минимальный, но зато положительный результатъ. Съ этой точки зрѣнія само собою должны быть осуждены безвозвратно, всякія самобичеванія, всякія тѣлесныя упражненія, имѣющія своею цѣлью ослабить физическія силы, потому что все это въ концѣ концовъ „разстроиваетъ организмъ“ ²⁾ и дѣлаетъ его неспособнымъ исполнять свое главное назначеніе—быть орудіемъ духа. Допустимъ, кто-либо въ силу односторонности человеческой природы нуждается въ этихъ дополнительныхъ средствахъ (тѣлесныхъ упражненіяхъ), но въ такомъ случаѣ всегда, по словамъ богослова, нужно руководиться правиломъ, что „никакое дѣло возстановленія не можетъ считаться цѣлесообразнымъ (richtig), если оно въ то же время не есть дѣло распространительное, т. е., если чрезъ него не достигается что-нибудь такое, что могло бы нѣкоторымъ образомъ содѣйствовать другой способности“ ³⁾ человека.

То же самое слѣдуетъ сказать и о *постахъ*. Пока въ нихъ выражается идея „истиннаго лишенія“ (wahrer Entbehrung),

¹⁾ Haup. p. 11 (Christl. Sitte).

²⁾ Ibid. p. 142.

³⁾ Ibid. p. 143.

ону—нравственно—похвальны; въ противномъ случаѣ, т. е., когда организмъ лишается „самаго необходимаго питанія“ для поддержки своихъ силъ, постъ—явленіе аномальное, потому что тогда происходитъ изможденіе физическихъ силъ и человѣкъ бываетъ неспособенъ выполнять правильно свою задачу ¹⁾).

Высказавъ свои замѣчанія о тѣлесныхъ упражненіяхъ и постахъ, Шлейермахеръ тутъ же дѣлаетъ оговорку, что нравственно—исправительное дѣло всегда сводится къ двумъ главнымъ формамъ обнаруженія—къ *молитвѣ*—съ одной стороны и *усліямъ* и *лишеніямъ*—съ другой, потому что стоитъ только допустить большее проникновеніе всего человѣка религіознымъ принципомъ и тогда вся жизнь его вообще будетъ ничѣмъ инымъ, какъ молитвою; или, съ другой стороны, нужно только допустить дѣятельность, которая полезна для восполненія недостающаго въ способностяхъ каждаго человѣка, и тогда получить свое оправданіе усиліе или лишеніе. Подъ молитвою разумѣются не готовые опредѣленные формы выраженія нашихъ мыслей и чувствъ въ отношеніи къ Богу, но такое проявленіе религіознаго чувства, которое проистекаетъ изъ глубины нашего „непосредственнаго самосознанія“ ²⁾, въ которомъ собственно и кроются импульсы всѣхъ нашихъ религіозныхъ отправленій. Какъ непосредственное чувство, она произвольна; какъ выраженіе настроенности сердца того или инаго лица, она—индивидуальна и, потому, допускаетъ „безконечное множество“ (*eine unendliche Menge*) выраженій, подходящихъ именно въ эту минуту, именно для этого лица. По замѣченію Шлейермахера, это какъ нельзя лучше подходитъ къ понятію нравственно—очистительнаго или исправительнаго дѣла, по которому начало исправленія всегда должно исходить отъ того лица, которое нуждается въ немъ ³⁾ по своимъ личнымъ потребностямъ (*wegen des individuellen in seinem Zustande*).

Вообще, если бы, поясняетъ онъ, натура человѣческая не была въ нравственномъ смыслѣ одностороння, то не потребовалось бы никакихъ особенно исправительныхъ дѣлъ, но, не

¹⁾ Ibid. p. 144.

²⁾ Ibid. p. 149.

³⁾ Ibid. p. 150 od. p. 116.

смотря на это, слѣдуетъ признать, что такая односторонность даже относительно необходима. Человѣкъ не можетъ, вѣдь, обнаруживать одинаковое призваніе (Beruf) ко всему и развиваться съ одинаковымъ совершенствомъ во всѣхъ направленіяхъ жизнедѣятельности; онъ чувствуетъ склонность или расположеніе только къ чему—нибудь съ извѣстнымъ, опредѣленнымъ характеромъ нравственныхъ стремленій. Въ гражданской сферѣ на принципѣ односторонности призванія построенъ принципъ „раздѣленія труда“, благодаря которому только и можетъ поддерживаться общественный организмъ. Нѣчто подобное мы встрѣчаемъ, говоритъ Шлейермахеръ, и въ области духовной: „уже въ отдѣльной природѣ каждаго есть односторонность и мы никогда не можемъ ставить себѣ задачею преобразовать натуру, но только подчинить ее духу именно такъ, какъ она есть“ ¹⁾ (wie sie ist). Отсюда, какъ само собою слѣдуетъ, что однимъ можетъ быть нѣчто приобрѣтено для царствія Божія, то другимъ—нѣтъ и здѣсь, такимъ образомъ, имѣетъ мѣсто нѣкоторое подобіе раздѣленія труда и одинаково—всесторонняя дѣятельность—не въ цѣляхъ призванія каждаго отдѣльнаго лица. Но не нужно забывать, продолжаетъ онъ, что каждому человѣку предстоитъ другая задача болѣе общаго характера,—задача приближенія къ абсолютному совершенству, причемъ обѣ эти задачи—односторонность призванія и приближеніе къ совершенству могутъ въ жизни отдѣльнаго и не совпадать,—явленіе, совсѣмъ противорѣчащее духу христіанскаго благочестія, долженствующаго обѣ эти задачи объединить. Вотъ для этого и существуютъ особые методы возстановленія правильныхъ отношеній между духомъ и плотью въ томъ случаѣ, когда распространительная дѣятельность отдѣльнаго лица для этой цѣли непригодна. Таковыхъ методовъ—два: одинъ имѣетъ цѣлью оказать воздѣйствіе на плоть, чтобы подчинить ее духу, другой имѣетъ цѣлью дѣйствовать на духъ съ тѣмъ, чтобы увеличить силу его вліянія на плоть. Пути, которыми достигаются намѣченные цѣли, могутъ быть весьма разнообразны: напр. попеченіе о бѣдныхъ и больныхъ, гимнастика—въ первомъ слу-

¹⁾ Ibid. p. 108.

чаѣ, участіе въ богослуженіи, въ таинствахъ церкви—во второмъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ предполагается непременно самостоятельность индивидуума и дѣятельность цѣлаго ¹⁾ (die Selbstthätigkeit des einzelnen und die Wirksamkeit des ganzen). Это ясно уже изъ того, что если бы каждый человѣкъ обладалъ способностью самъ по себѣ возстановить нарушенную гармонію между духомъ и плотью, то онъ и не допускалъ бы такого положенія вещей, чтобы нуждаться въ возстановленіи; если же онъ нуждается въ немъ, то можетъ сдѣлаться участникомъ этого дѣла не иначе, какъ „съ помощью цѣлаго или представителей цѣлаго“ ²⁾ (mit Hilfe des ganzen oder der Repräsentation des ganzen). И это еще больше замѣтно въ дѣлѣ воздѣйствія на духъ для укрѣпленія духа въ отдѣльномъ человѣкѣ, потому что—что можетъ произвести укрѣпляющее дѣйствіе въ отдѣльномъ, какъ таковомъ, на его высшій агентъ, на духъ? „Только духъ въ цѣломъ можетъ произвести такое дѣйствіе въ отдѣльномъ“,—таковъ отвѣтъ. Но неужели цѣлое можетъ произвести такое дѣйствіе всегда, даже и въ томъ случаѣ, если ему (цѣлому) не достаетъ организаціи? Вопросъ не только не уясняется, но еще болѣе затемняется замѣчаніемъ Шлейермахера, что иногда „организованное цѣлое воспринимаетъ несовершенство отдѣльнаго раньше, чѣмъ онъ самъ“ ³⁾. Какъ же тогда цѣлое можетъ дѣйствовать на индивидуумъ? Сознаніе общественнаго несовершенства (Mangelhaftigkeit) можетъ, правда, возбуждать духовныя силы человѣка, но какой отъ этого получится результатъ, это зависитъ отъ личности воспринимающаго: возможно, что оно (посредственнымъ путемъ) пробудитъ въ личности желаніе совершенства общественной жизни и укрѣпитъ въ ней энергію нравственнаго труда, но возможно мыслить и другіе случаи, когда личность не только не извлечетъ ничего лучшаго изъ жизни цѣлаго, но и будетъ стоять въ антагонизмѣ съ нимъ. А если такъ, то, значитъ, нельзя безъ всякихъ ограниченій принять, что личность, „погружаясь въ общую жизнь, извлекаетъ изъ нея оживляющія воздѣйствія“ ⁴⁾.

¹⁾ Christliche Sitte, p. 152.

²⁾ Ibid. (p. 152).

³⁾ Ibid., p. 153.

⁴⁾ Ibid. p. 158.

Какъ же цѣлое должно быть организовано, чтобы имѣть возможность намѣренно дѣйствовать на отдѣльныхъ людей и каковы должны быть принципы, изъ которыхъ оно можетъ выходить? Самое худшее положеніе, въ которомъ можетъ находиться личность въ отношеніи къ цѣлому, по словамъ Шлейермахера, очевидно— то, когда познаніе ея совѣсть искажено. Въ этомъ случаѣ спасительное дѣйствіе можетъ исходить только отъ цѣлаго, а не отъ личности. Но если эта часть нравственной задачи составляетъ задачу церкви, то цѣлое несомнѣнно должно быть организовано такъ, чтобы оно на всѣ подобные случаи могло оказать благотворное дѣйствіе путемъ назиданія (Erziehung). Очевидно, первый фундаментъ такой просвѣтительной задачи заключается въ культѣ, въ богослуженіи, гдѣ проповѣдь, назиданіе содержитъ въ себѣ всякій разъ наложеніе христіанскаго ученія въ его догматическихъ и этическихъ элементахъ и откуда каждый можетъ почерпнуть силу, чтобы „расшевелить свою совѣсть“ (das Gewissen zu schärfen). Но если и этого недостаточно для пробужденія нравственно-религіозныхъ силъ человѣка, то должно существовать въ церкви особое установленіе, которое бы съ успѣхомъ выполняло данную задачу. Это выходитъ такъ и по словамъ Христа, сказавшаго: „если согрѣшишь противъ тебя братъ твой; пойдѣ, и обличи его между тобою и имъ однимъ“ и пр. (Мѣ. 18, 15—18): гдѣ нѣтъ такого установленія (Institution), тамъ нѣтъ также и христіанскаго общества, потому что нѣтъ попеченія цѣлаго объ отдѣльныхъ лицахъ. Правда, нужно различать въ церкви два различныхъ состоянія: одно изъ нихъ такое, въ которомъ вліяніе цѣлаго на отдѣльныхъ членовъ совершается въ опредѣленныхъ, твердо—установленныхъ формахъ и другое состояніе, въ которомъ нѣтъ еще таковыхъ. Но если мы и сказали, говоритъ Шлейермахеръ, что нѣтъ христіанскаго общества тамъ, гдѣ нѣтъ такого учрежденія, то мы не думаемъ, чтобы непремѣнно требовался институтъ пресвитерства. Онъ повсюду тамъ, гдѣ есть ревность въ отдѣльномъ лицѣ убѣждать братьевъ, нуждающихся въ исправленіи, безъ особенной организаціи, но „гдѣ нѣтъ такой ревности, тамъ по истинѣ нѣтъ христіанскаго общества“; равнымъ образомъ, наоборотъ, *ревность* настолько существенное качество въ дѣлѣ

нравственнаго воздѣйствія однихъ на другихъ, что безъ него любая организація рискуетъ спуститься до мертвой буквы ¹⁾ (zu einem todtten Buchstaben herabzusinken). Все дѣло, такимъ образомъ, въ томъ, чтобы то и другое — организація и свободная дѣятельность отдѣльныхъ лицъ — дѣйствовало всегда совмѣстно (immer zusammen) и, притомъ, въ духѣ цѣлаго (im Geiste des ganzen), почему и сказано въ писаніи, что инициатива обличенія (Мѡ. 18, 17) должна исходить сперва „отъ отдѣльныхъ“ и только тогда, когда оно остается бездѣйственнымъ, наступаетъ очередь организаціи цѣлаго ²⁾. Разумѣется, обличеніе можетъ достигнуть своей цѣли только тогда, когда каждый, пришедшій, благодаря ему, къ сознанию своей виновности, найдетъ въ своихъ нравственныхъ наклонностяхъ средство освобожденія отъ грѣха (von der Sünde frei zu werden), что „при односторонности призванія“ не всегда удастся. Тогда, очевидно, вмѣстѣ съ институтомъ обличенія долженъ существовать другой институтъ, который бы возвышался надъ областію собственнаго воспитанія — гимнастики и представлялъ собою „продуктивно — свободную гимнастику“ въ области братской любви, данной только съ христіанствомъ, — въ которой „всѣ заботятся о всѣхъ“ (alle für alle sorgen), изъ нѣдръ которой каждый можетъ извлечь то, что въ состояніи дополнить односторонность его особеннаго призванія, причемъ всѣ произвольныя упражненія и всѣ тщетныя усилія дѣлаются ненужными. Наконецъ, поскольку дѣло очищенія имѣетъ свой источникъ въ богослуженіи, между ними устанавливается двоякая связь: съ одной стороны забота и бдительность цѣлаго относительно того, чтобы „самодѣятельные элементы богослуженія сохранялись въ чистотѣ“ и, съ другой стороны, возможно — большая свобода всѣхъ, желающихъ очищенія, въ участіи въ тѣхъ элементахъ культа, къ которымъ они чувствуютъ большую способность и пользованіе которыми даетъ имъ возможность лучше всего возстановить себя „духомъ цѣлаго“ (durch den Geist des ganzen), не нарушая выступленіемъ личности хода богослужения.

¹⁾ Ibid. p. 171.

²⁾ Ibid. p. 172.

жебнаго дѣла. Этими моментами и опредѣляется всякое нравственно—очистительное дѣло, которымъ можетъ пользоваться цѣлое въ области вліянія на личности. Въ этомъ отношеніи общество—главнѣе всего и личность никогда нельзя представить изолированно отъ него: какъ божественная благодать дѣйствуетъ на каждого „только посредствомъ общества“ ¹⁾ (nur vermittelt der Gemeinschaft), такъ и его единеніе съ нею связано съ отношеніемъ его къ обществу, безъ котораго не можетъ быть ни ростъ, ни возстановленіе благочестія, ни также его выраженіе въ культѣ. Поэтому-то съ представленіемъ о нравственныхъ законахъ въ обществѣ связывается представленіе, что каждый найдетъ въ немъ то, что ему нужно для развитія истиннаго благочестія: отъ него зависитъ—принять или не принять предлагаемое; если онъ не хочетъ принять истины, то „христіанскій принципъ абсолютно исчезъ для него и онъ самъ себя исключилъ изъ общества церкви“. Сдѣлать практическое примѣненіе этого принципа уже легко, потому что, если „первое и фундаментальное во всемъ очистительномъ дѣлѣ“—то, чтобы въ каждомъ—отдѣльномъ возстановлена была „чистота познанія“ ²⁾ (die Reinheit der Erkenntniss), почему и употребляется обличеніе, какъ сила, которою достигается „самопознаніе отдѣльнаго“ на фонѣ „общаго чувства“, то отсюда слѣдуетъ, говорить Шлейермахеръ, что для каждого первая обязанность состоитъ въ томъ, чтобы отдаться этому чувству, не скрывая своихъ моральныхъ ошибокъ и погрѣшностей, дабы цѣлое или его представители могли съ достаточною вѣрностью ихъ обсудить. Что таковы главные моменты нравственно—исправительнаго дѣла, это подтверждается всѣмъ дѣломъ спасенія Иисуса Христа и, въ частности, Его словами „объ истинѣ“, составляющей основу спасенія (Іо. 5, 24. 8, 31—36:—18, 37), о послѣдствіяхъ „неслышанія“ ея (Іо. 10, 24—30. 12, 47. 48), объ обѣтованіи божественнаго Духа, какъ принципа возрожденія, „не отдѣльнымъ личностямъ, какъ таковымъ, но обществу“ (Іо. 16, 7. 20, 22. Дѣян. ап. 1, 4. 5. — 2, 4).

¹⁾ Ibid. p. 173.

²⁾ Ibid. p. 173—4.

Въ нѣсколько иномъ свѣтѣ представляется это дѣло, когда рѣчь идетъ о реформаторскихъ стремленіяхъ отдѣльныхъ лицъ, имѣющихъ своею тенденцію улучшить церковно-общественный организмъ, дать ему болѣе прочную основу для дальнѣйшаго преуспѣянія и развитія; здѣсь главное—личность, ея добрыя начинанія и стремленія. Эту черту можно подмѣтить еще въ древнѣйшій періодъ существованія церкви,—въ стремленіи нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ сдѣлать въ первоначальной церкви іудейство господствующимъ и исходившихъ изъ той идеи, что „христіанство возникло изъ іудейства, слѣдовательно, оно—модификація его“. А если такъ (разсуждали они), то христіанство, значить, отступило отъ своей первоначальной тенденціи, отвергнувъ для извѣстнаго круга христіанъ обязательность Моисеева закона; слѣдовательно, нужно возстановить эту тенденцію и „сдѣлать Моисеевъ законъ обязательнымъ для всѣхъ безъ различія христіанъ“. Но скоро нашлись другіе, взглянувшіе на христіанство съ другой точки зрѣнія, какъ ученія „новаго“ въ области вѣры и морали и мы должны сказать, добавляетъ отъ себя Шлейермахеръ, что обѣ эти тенденціи мы почти всегда встрѣчаемъ въ жизни христіанской церкви другъ съ другомъ¹⁾. Всегда бываетъ такъ, что одни ратуютъ за движеніе къ прогрессу, другіе объявляютъ это движеніе „вреднымъ новшествомъ“ (für eine schadliche Neuerung). Долженъ ли кто-нибудь оставаться безучастнымъ къ этимъ двумъ противоположнымъ направленіямъ? Конечно, нѣтъ; потому что это значило бы утверждать застой въ церкви (eine Stagnation in der Kirche begründnen). Не такова церковь „въ явленіи“ (in der Erscheinung): она есть нѣчто живое, охваченное стремленіемъ къ развитію, хотя и не безъ случаевъ „поворотнаго движенія назадъ“ (eine rückgängige Bewegung);—уничтожить это послѣднее движеніе въ цѣломъ, какъ органическомъ единствѣ, направить „цѣлое“ на путь нормальнаго развитія и составляетъ задачу отдѣльнаго лица и только въ этомъ смыслѣ реформаторское дѣло его можетъ быть названо истинно-правственнымъ. Каковы бы ни были формы, въ которыхъ обнару-

¹⁾ Ibid. p. 178.

живается эта сторона дѣятельности лицъ, главное въ нихъ—убѣждение: „твердость (Festwerden) въ своемъ убѣжденіи и умѣнье сообщить его“ другимъ ¹⁾. Твердость убѣжденія—великое слово; но какъ она можетъ образоваться съ точки зрѣнія самого Шлейермахера, объявившаго, что „нѣтъ такого убѣжденія, относительно котораго не могло бы возникнуть сомнѣніе“? Абсолютная увѣренность не можетъ проявиться „въ явленіи“ и кто сталъ бы утверждать, продолжаетъ онъ, что онъ въ чемъ-либо „абсолютно убѣжденъ“, тотъ просто или умственно—ограниченъ, или еще не обнялъ предмета со всѣхъ сторонъ. Въ другомъ мѣстѣ онъ разсуждаетъ такъ: „мы никогда не должны считать своего убѣжденія абсолютнымъ; мы должны считать его тѣмъ менѣе абсолютнымъ, чѣмъ болѣе всеобщности въ томъ, чему мы себя противопоставляемъ. Только Христосъ могъ и долженъ считать Свое убѣжденіе абсолютнымъ, потому что Его задачею было—урегулировать человѣческую жизнь; но если, не смотря на это, и Онъ ссылаясь на бывшее прежде (auf früheres), то это, конечно, указываетъ на относительное тожество всего божественнаго Откровенія, хотя ничто также не мѣшаетъ признать, что Его сознаніе само собою было безконечно выше того, что напечатлѣлось у древнихъ пророковъ въ образѣ Мессіи; это указываетъ только на то, что Онъ, какъ отдѣльный человѣкъ, не могъ съ абсолютнымъ убѣжденіемъ стать въ оппозицію ко всему безъ посредства историческаго пониманія“ ²⁾ (ohne das Medium des geschichtlichen Anknüpfens). Но въ то же время и сознаніе условной цѣнности нашего убѣжденія нисколько не ручается за его достовѣрность; тогда теряетъ всякій смыслъ сужденіе о твердости его,—о томъ, что составляетъ характерную черту всякаго убѣжденія вообще и увѣренности въ истинѣ нашего познанія. Когда колеблются мысли, запутываясь въ массѣ разныхъ противорѣчій, когда господствуетъ въ сознаніи мысль, что не существуетъ „въ явленіи“ достовѣрнаго знанія, тогда и самый процессъ образованія убѣжденія общается быть безконечнымъ, съ чѣмъ соглашается

¹⁾ Christl. Sitt. p. 184—197.

²⁾ Ibid. 213.

и Шлейермахеръ. Когда же и при какихъ условіяхъ долженъ заключаться этотъ процессъ, коль скоро мы знаемъ, что, убѣжденіе составляетъ только первую стадію въ дѣлѣ нравственнаго воздѣйствія на цѣлое, за которою слѣдуетъ вторая и третья, представляющія собою переходъ убѣжденія, какъ внутренняго процесса мысли, въ активность въ ея разныхъ степеняхъ силы и объема? Единственное средство, спасающее будто бы чело-вѣка отъ печальной возможности вѣчно терзаться безплодными сомнѣніями, заключается, по мнѣнію автора, въ томъ, чтобы сообщить своему дѣлу „возможно — большую гласность“ (die grösstmögliche Oeffentlichkeit), т. е. каждый отдѣльный чело-вѣкъ въ своемъ стремленіи развить въ себѣ дѣйствительное убѣ-жденіе, возникшее въ немъ только какъ предчувствіе, обязанъ призвать на помощь общество и придать свое дѣло гласности не съ тѣмъ, чтобы уже дѣйствовать, но прежде всего въ тѣхъ видахъ, чтобы „подвергнуть предметъ общему разясненію“ ¹⁾).

Тогда, замѣчаетъ Шлейермахеръ, исчезнетъ кажущееся проти-ворѣчіе между указанными процессами нравственнаго дѣянія и убѣжденіе съ первой стадіи легко переходитъ во вторую и за-тѣмъ, въ третью. Но и это едва ли сколько-нибудь поможетъ дѣлу; потому что никто изъ лицъ участвующихъ въ обсужде-ніи религіозныхъ предметовъ, не можетъ, въ силу сказаннаго раньше, поручиться за то, что онъ обладаетъ вполнѣ вѣрнымъ и правильнымъ пониманіемъ предмета: вѣдь по сказанному, не существуетъ достовѣрнаго знанія въ индивидуумѣ; слѣдова-тельно, и самое обсужденіе—при такихъ условіяхъ—можетъ кончиться ничѣмъ. Вотъ почему авторъ и оставляетъ въ дру-гомъ мѣстѣ эту точку зрѣнія и высказывается такимъ образомъ: „если убѣжденіе Христа абсолютно, то, понятно, оно не мо-жетъ быть таковымъ во всякомъ другомъ, но только большимъ или меньшимъ приближеніемъ (Approximation) къ убѣжденію Его. Мы—тѣмъ ближе къ оному, чѣмъ больше наше убѣжде-ніе—продуктъ Его духа (ein Product ist seines Geistes), ко-торого Онъ безъ мѣры далъ только Церкви Своей въ ея аб-солютной цѣлостности (der absoluten Totalität seiner Kirche)

¹⁾ Ibid. p. 191.

и котораго, такимъ образомъ, ни отдѣльный, ни также вся проявляющаяся во времени церковь, не могутъ имѣть въ данный моментъ иначе, какъ только въ мѣру—*kata métron*¹⁾. Это мѣсто особенно характерно при пониманіи религиозно-этического идеала Шлейермахера. Задача каждаго изъ насъ, хочеть онъ сказать, состоитъ въ томъ, чтобы постепенно приближаться къ идеалу Иисуса Христа; но никто изъ насъ не можетъ вмѣстить невмѣстимое—Христа, Его духъ, ни даже церковь. Но между возможностью большаго или меньшаго приближенія къ божественному вѣдѣнію Христа и отрицаніемъ таковой возможности на практикѣ, въ явленіи—глубокая разница. Что-нибудь одно: или возможно приблизиться къ пониманію Христа, Его жизни и ученія, или—невозможно; средняго между этими категоріями нѣтъ. Если возможно уразумѣть духъ Христовъ, то почему лишена этой способности церковь, относительно которой самъ авторъ говоритъ, что она служитъ воплощеніемъ духа Христа? Если же невозможно уразумѣть Христа въ силу неспособности человѣка познавать „абсолютное“, то къ чему тогда эти совѣты „возвратиться къ первоначальному христіанству, какъ оно изложено въ писаніи“ (*wie es in der Schrift vorliegt*),—не все ли равно—мы, вѣдь, не можемъ познавать абсолютное, т. е. Христа? Странно, что такое кардинальное противорѣчіе въ основныхъ вопросахъ христіанской этики и знанія нисколько не смутило автора и онъ по прежнему съ необыкновеннымъ рвеніемъ настаиваетъ на возможности для отдѣльныхъ лицъ способствовать цѣлямъ реформаторства, изыскивая для этого разныя подходящіе пути и совершенно забывая то, что сказано имъ о *метафизическихъ* путяхъ знанія и убѣжденія, составляющихъ обыкновенно *базисъ*, основу для всякой дѣятельности вообще, въ частности—для дѣятельности христіанской. Избѣгая этого главнаго возраженія, авторъ останавливаетъ свое вниманіе на вещахъ, имѣющихъ, въ сущности, второстепенное значеніе, напр., на томъ, что каждый, желающій провести реформу въ жизнь, долженъ отнестись съ уваженіемъ „къ мнѣнію своего противника“, чтобы имѣть воз-

¹⁾ Ibid. p. 213.

возможность лучше опровергнуть его; что такая метода обращенія и отношенія къ предмету уничтожаетъ въ корнѣ „духовное высокомеріе“ (den geistlichen Hochmuth;—что всякому, желающему вліять на цѣлое, необходимо искоренять въ себѣ духъ „страстной партійности“, имѣющей свое основаніе нерѣдко „въ недостаточномъ развитіи познанія“ (in mangelhafter Ausbildung der Erkenntniss), а чаще всего „въ недостаткѣ уразумѣнія Писанія“ и т. д. А главное-то все таки не рѣшено, или точнѣе—и не рѣшалось.

Нравственно—исправительное дѣло не ограничивается только кругомъ воздѣйствія цѣлаго на отдѣльныхъ лицъ и наоборотъ, какъ сферы дѣйствія, непосредственно исходящаго изъ жизни христіанскаго общества. Сюда такъ или иначе принадлежитъ и гражданскій элементъ, насколько, конечно, въ немъ выражается также дѣло возстановленія жизни. Въ этомъ отношеніи важны двѣ гражданскія дисциплины: *домашняя* (die Hauszucht)—съ одной стороны и *государственная* (die Staatszucht)—съ другой.

По этому поводу Шлейермахеръ высказывается такимъ образомъ: въ то время, когда возникла христіанская церковь, государство уже существовало; слѣдовательно, мы не можемъ, говорить о нѣмъ, смотрѣть на него, какъ „на продуктъ христіанской жизни“ ¹⁾. Не то, повидимому, съ семьей: всякая семья, воспитанная по-христіански, можетъ считаться „продуктомъ христіанской жизни и домашняя дисциплина—разсматриваться, какъ часть возстановительнаго дѣла“. Если христіанская семья дѣлается таковою чрезъ церковь, то все же она чрезъ это не измѣняется „въ своей существенной конституціи“ (in ihrer wesentlichen Costitution); по прежнему должна остаться противоположность родителей и дѣтей, власти и послушанія и, если мы, говоритъ Шлейермахеръ, разсуждаемъ о христіански—воспитанной семьѣ, то разумѣемъ собственно „вліяніе родителей на дѣтей, ту часть воспитанія, которая содержитъ въ себѣ признаки исправительнаго дѣла,—дисциплинированіе дѣтей“ (Kinderzucht), когда родители являются, такъ сказать, орга-

¹⁾ Ibid. p. 217.

нами, „черезъ которые дѣйствуетъ цѣлое церкви на дѣтей“ ¹⁾ (das ganze Kirche auf die Kinder wirkt), причемъ тамъ, гдѣ оно должно выступить, предполагается уже „господство духа надъ плотью“—хотя бы только въ смыслѣ простой воспримчивости ко вліянію тѣхъ, у которыхъ духъ развивается самостоятельно. Дѣло получаетъ, такимъ образомъ, слѣдующій видъ: тѣ, у которыхъ развитъ духъ самостоятельности (der Geist Spontaneität) предписываютъ; дѣти, отличающіяся „духомъ воспримчивости“, исполняютъ предписанія добровольно, т. е. повинуются. Гдѣ нѣтъ такого повиновенія, тамъ не можетъ быть и рѣчи о христіанскомъ воспитаніи дѣтей; гдѣ такое отношеніе нарушено, тамъ требуется и необходимо возстановленіе. Первый начальный пунктъ, въ которомъ выражается нѣкоторое господство духа надъ плотью у дѣтей, это—„состояніе пробужденія совѣсти“ (das Erwachtsein des Gewissens). Поэтому, прежде, чѣмъ разовьется у нихъ духъ, находящійся пока „въ состояніи развитія“ (erst im Werden), никакое воспитательное дѣло не можетъ обойтись безъ вліянія на совѣсть: „не можетъ быть господства духа надъ плотью тамъ, гдѣ еще нѣтъ совѣсти“ ²⁾ (keine Herrschaft des Geistes sein kann über das Fleisch, wo noch kein Gewissen ist). Дальнѣйшая ступень моральнаго развитія дитяти обусловливается воспитаніемъ въ немъ духа „черезъ цѣлое“, а такъ какъ это цѣлое дано въ культѣ, „въ отображеніи христіанскаго духа въ церкви“ ³⁾, то, слѣдовательно, всякое нравственное воздѣйствіе на жизнь дѣтей имѣетъ тѣсную связь „съ домашнимъ богослуженіемъ“. Это, по замѣчанію Шлейермахера, не значитъ, чтобы данное богослуженіе имѣло какую—нибудь особенную форму; это значитъ только то, что „вся жизнь въ домѣ должна выражать собою христіански—религіозный типъ“. Но одного „воздѣйствія на духъ“ недостаточно въ виду разныхъ противо-дѣйствующихъ духу направленій чувственности, которою можно управлять только тогда, когда человѣкъ научается управлять собою. Необходимъ, поэтому, другой методъ, съ помощью

¹⁾ Ibid. p. 219.

²⁾ Ibid. p. 222.

³⁾ Ibid. p. 225.

котораго можно было бы воздѣйствовать на чувственную природу (auf die Sinnliche Natur); такимъ методомъ можетъ служить гимнастика, цѣль которой состоитъ въ томъ, „чтобы каждый членъ церкви былъ въ состояніи путемъ упражненій (durch Uebungen) подчинять духу противодѣйствующія направленія его чувственной природы, независимо отъ отдѣльнаго случая, въ которомъ проявился этотъ споръ противъ духа“¹⁾. Такимъ образомъ, богослуженіе—съ одной стороны и упражненія въ господствѣ надъ чувственной природой—вотъ существенные элементы возстановительнаго процесса въ жизни домашней.

Къ типу домашняго богослуженія примыкаетъ и религіозное обученіе²⁾, начало котораго совпадаетъ обыкновенно съ сознаніемъ грѣховъ и потребностью въ спасеніи (Erlosungsbedurftigkeit). Тогда начинается знакомство съ христіанствомъ, какъ историческимъ фактомъ, и нравственно—исправительный процессъ переходитъ въ другую стадію моральнаго развитія, отличающуюся характеромъ „положительнымъ“. При обученіи и воспитаніи всегда нужно имѣть въ виду, замѣчаетъ Шлейермахеръ, что въ ранній періодъ жизни христіанскій типъ духа не образовался еще вполне: „духъ, какъ принципъ отдѣльной жизни, еще не развился; на отдѣльную жизнь, такимъ образомъ, нельзя смотрѣть, какъ на духовно—независимую и существующую для себя, но только какъ на составную часть совокупной жизни, имѣющую въ ней свой собственный принципъ“³⁾. Поэтому для дѣтей, продолжаетъ онъ, нѣтъ другой нравственности, кромѣ повиновенія (keine andere Sittlichkeit giebt, als den Gehorsam), которое должно быть свободнымъ, потому что иначе никакое воздѣйствіе на совѣсть не можетъ дать соотвѣствующихъ плодовъ: „дѣти должны почувствовать что ничто такъ болѣе не подходитъ къ ихъ духовному состоянію, какъ повиновеніе“. Второе замѣчаніе Шлейермахеръ направляетъ къ тому, какое значеніе въ дѣлѣ нравственно—исправительномъ имѣютъ наказанія и награды. Безспорно, го-

¹⁾ Christl. Sitte, p. 226.

²⁾ Ibid. p. 232.

ворить онъ, они—сильныя средства, но „никогда—нравственныя“ (nie sittliche), потому что характеръ указаннаго дѣянiя не терпитъ никакого другаго мотива, кромѣ „чистой радости въ обладанiи собою безъ всякаго чуждаго ей возбужденiя“; это видно уже изъ того, что этотъ элементъ воспитательнаго дѣла всегда имѣетъ тѣсную связь съ пробужденiемъ совѣсти. Только одно соображенiе даетъ основанiя въ пользу наказанiй и награды, какъ нравственно—педагогической мѣры, а именно—поскольку каждая семья составляетъ существенный элементъ общества—не одного только церковнаго, но и гражданскаго, постольку и эти средства имѣютъ мѣсто и значенiе, какъ элементъ, именно, государственный, а не церковный ¹⁾ (nicht sofern diese Element der kirche, sondern sofern sie Element des Staates ist). Государство должно наказывать и награждать, но не съ тѣмъ, чтобы улучшать (um zu bessern), но для того, чтобы защищать свободу отдѣльныхъ лицъ отъ всякаго притѣсненiя; такъ, въ аналогiю съ этимъ, обстоитъ дѣло и съ семьею, поскольку и въ ней существуетъ власть, обязанная охранять права каждаго члена семьи, чтобы онъ могъ безпрепятственно исполнять свое назначенiе.

Но если мы, продолжаетъ Шлейермахеръ, установили различiе между возстановительнымъ дѣломъ „въ домѣ“ и тѣмъ же самымъ „въ церкви“, то когда же должно окончиться первое, чтобы перейти во второе? Съ того момента, когда дитя признается достаточно—образованнымъ въ религiозномъ отношенiи, чтобы быть окончательно приняту въ церковь и участвовать „въ таинствахъ алтаря“ (Admission zum Sacramente Altars); таковъ отвѣтъ. Дѣти могутъ раньше окрѣпнуть духовно, могутъ позже, но разъ ихъ признаютъ способными „обсуждать все нравственное“ ²⁾ (alles sittliche selbst zu beurtheilen), прекращается домашняя дисциплина, основанная на повиновенiи, и начинается переходъ въ свободное состоянiе (in den freien Zustand),—конечно, постепенный переходъ, а не неожиданный. Отношенiе дѣтей къ родителямъ остается то же; ро-

¹⁾ Ibid. p. 235.

²⁾ Ibid. p. 236—7.

дательскій авторитетъ не утрачиваетъ своего значенія, основываясь по-прежнему на довѣрїи и любви, и это-то служить еще болѣе прочнымъ залогомъ въ дѣлѣ установки правильныхъ, личныхъ отношеній между родителями и дѣтьми и другими членами церкви.

Государство, какъ сказано было, не обязано своимъ возникновеніемъ христіанству: послѣднее всюду находило его и, если съ этихъ поръ возникали новыя государства, то не иначе, какъ въ связи съ болѣе древними государствами и чрезъ ихъ дѣятельность. Въ свою очередь и христіанство не ставитъ своею задачею измѣнять государственный порядокъ, имѣя къ нему совсѣмъ другія отношенія, чѣмъ къ семьѣ, всегда санкціонируемой церковью. Поэтому мы должны, говоритъ Шлейермахеръ, на возстановительное дѣло въ государствѣ смотрѣть, какъ на нѣчто уже данное (*ein schon gegebenes*), не спрашивая о томъ, должно ли оно имѣть мѣсто вообще, или нѣтъ, а только, насколько оно, какъ данное, одобряется христіанствомъ или нѣтъ, модифицируется или остается въ прежнемъ положеніи.

Въ зависимости отъ того, смотрѣть ли на государство съ точки зрѣнія внутреннихъ отношеній одного лица къ другому при извѣстныхъ данныхъ закона, или обращать вниманіе на отношеніе его (государства) къ другимъ государствамъ и къ тѣмъ, которые еще не вступили на этотъ путь, самое исправительное дѣло имѣетъ двоякій характеръ—*внутренній* и *внѣшній*. Также внутреннее возстановительное дѣло въ государствѣ разсматривается съ двухъ сторонъ: *прежде всего*, по аналогіи съ церковною дисциплиною, какъ правосудіе (*Strafgerichtsbarkeit*), въ смыслѣ реакціи цѣлаго противъ тѣхъ изъ своихъ сочленовъ, которые не оказываютъ повиновенія закону, впадая въ безнравственное состояніе и, чрезъ это, вызывая необходимость возстановить поправленный законъ (*der aufgehobene Gehorsam herzustellen*), *потомъ*, по аналогіи съ церковнымъ улучшеніемъ, какъ воздѣйствіе отдѣльныхъ людей на цѣлое, когда это послѣднее находится въ состояніи регрессивнаго движенія (*in rückgängiger Bewegung*), между тѣмъ какъ здоровое направленіе жизни сконцентрировано въ отдѣльныхъ личностяхъ, отъ которыхъ оно и можетъ распространиться „по всѣмъ частямъ (*über alle*

Theile).—Аналогію можно простираť и дальше: такъ, если законы нарушаются и неповиновеніе имъ продолжаетъ существовать, то государство старается, наоборотъ, поддерживать повиновеніе путемъ знанія (zur Erkenntniss zu bringen), что представляетъ сходство съ обученіемъ въ области церковнаго устройства. Но слѣдуетъ ли думать, спрашиваетъ авторъ, что, по аналогіи съ вышерассмотрѣнными правилами воздѣйствія на духъ, и политическая идея должна ими оживляться? Или слѣдуетъ ли предполагать, что, по аналогіи съ прежде указаннымъ положеніемъ о воздѣйствіи на плоть, нужно оказывать противодѣйствіе чувственнымъ мотивамъ въ силу политической идеи? „Первое, конечно, должно существовать, но оно не можетъ служить цѣлью восстановительнаго дѣла въ государствѣ“. Остается, такимъ образомъ, только второе, именно: такъ-какъ человѣкъ въ отказѣ повиноваться закону управляется своекорыстными мотивами, то ему и предлагаются мотивы противоположнаго свойства, имѣющіе цѣлью вернуть его на путь повиновенія, а это значитъ, что система наградъ и наказаній находитъ себѣ полное примѣненіе въ государствѣ¹⁾. Конечно, въ этомъ дѣлѣ могутъ быть разные недостатки; государство можетъ преувеличивать значеніе наградъ, но такая практика должна быть чужда ему; оно не должно предполагать, что его члены руководятся въ своихъ дѣйствіяхъ не любовью къ нему, но надеждою на награду“. Это можетъ дѣйствовать разлагающимъ образомъ на общественное мнѣніе и нравственный принципъ, отдѣляя ихъ другъ отъ друга и разъединяя, между тѣмъ какъ болѣе правильный порядокъ вещей—тотъ, „въ которомъ различіе между общественнымъ мнѣніемъ и нравственнымъ принципомъ въ возможной степени уничтожается и, насколько возможно, мало выступаетъ“²⁾. Точно также нѣтъ, по словамъ богослова, нужды дѣлать строгое различіе между преступленіями общественнаго характера и таковыми же дѣяніями, направленными къ нарушенію интересовъ частныхъ лицъ: государство—тѣмъ несовершеннѣе, чѣмъ болѣе оно думаетъ обезпечить

¹⁾ Ibid. p. 246—7.

²⁾ Ibid. p. 255.

общественное благо, не защищая интересовъ частныхъ лицъ, и тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе оно смотритъ на интересы каждаго подданнаго, какъ на свои собственные, поступая совершенно одинаково, какъ въ правонарушеніяхъ, касающихся частныхъ лицъ, такъ и въ преступленіяхъ противъ государства; тогда исчезнетъ вышеозначенное различіе и всякое преступленіе будетъ считаться общественнымъ. Въ принципѣ это обстоятельство не отвергается и христіанствомъ, потому что, если Христосъ заповѣдалъ намъ любить ближняго, какъ самого себя, прощать обиды, терпѣть неправду, то отсюда еще не слѣдуетъ заключать, что Онъ не одобряетъ права государство наказывать тѣхъ, которые насъ оскорбили, предоставляя, такимъ образомъ, неограниченную силу всѣмъ, желающимъ чинить неправду. Можно ли допустить, что эта заповѣдь ведетъ, въ концѣ концовъ, къ прекращенію требованій и законовъ гражданского общежитія, потому—что—де Иисусъ Христосъ могъ предвидѣть, что чрезъ постепенное распространеніе Его принципа само собою уменьшится число тѣхъ, которые хотятъ творить неправду? Конечно, это—такъ, если только никто не хочетъ совершать неправды; тогда ничего нельзя возразить противъ буквального примѣненія вышеозначеннаго предписанія Христа, но тогда и самое предписаніе—совершенно излишне. Нѣтъ, оно основано на допущеніи существованія неправды, а если такъ, то также слѣдуетъ, что буквальное исполненіе заповѣди Христа можетъ препятствовать одной изъ важныхъ цѣлей христіанства—уменьшать, по возможности, число человѣческихъ злодѣяній. А если злодѣяніе нежелательно, то должно оказывать противо-дѣйствіе распространенію этого зла, по крайней мѣрѣ, гражданскимъ путемъ ¹⁾).

Въ тѣхъ случаяхъ, когда требуется возстановительный процессъ вліянія личности на цѣлое въ государствѣ, нужно имѣть въ виду, что реформа, съ христіанской точки зрѣнія, можетъ быть одобрена лишь при условіи, если въ этомъ нуждается цѣлое (*das ganze das bedurftige ist*). Въ этомъ отношеніи все, что ни случается въ государствѣ, происходитъ только подѣ

¹⁾ Chr. Sit. p. 260—263.

формою всеобщей воли и каждый отдѣльный волевой актъ есть, или плодъ импульсовъ страсти или воодушевленія (Begeisterung), или, наконецъ, разумнаго разсчета (Berathung). Первый актъ дѣйствія—безнравствененъ; воодушевленіе, главнымъ образомъ, коренится въ единствѣ личной жизни, такъ что гдѣ дѣйствуетъ нѣсколько лицъ, волевые акты проявляются подъ преобладающимъ вліяніемъ одного изъ двухъ остальныхъ мотивовъ. Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ Шлейермахеръ, что всѣ государственныя улучшенія должны происходить изъ мотива разумнаго разсчета и каждый долженъ дѣйствовать только въ мѣру своего политическаго положенія ¹⁾ (nach der Form seiner politischen Stellung). Нечего утверждать, что всѣ подобныя дѣйствія, которыя восхвалялись въ древности, напр. убійство тиранновъ и т. д., христіанская нравственность не можетъ одобрить въ силу того, что здѣсь власть признана существующею „отъ Бога“. Если же такія дѣйствія существуютъ также и въ христіанскихъ государствахъ, то мы не можемъ, говоритъ богослововъ, не счесть ихъ „остаткомъ языческаго взгляда“ (für Reste einer heidnischer Ansicht). Никакія насилія въ этомъ отношеніи не допускаются, потому что „если тенденція христіанства состоитъ въ томъ, чтобы положить конецъ такому порядку вещей, въ которомъ ничто болѣе не господствуетъ, кромѣ внѣшняго насилія, то ни одинъ христіанинъ не можетъ привѣтствовать такія правила, которыя, хотя и временны и служатъ только средствомъ къ достиженію цѣли, ничего не въ состояніи дать, кромѣ простаго внѣшняго насилія“ ²⁾. Въ дѣлѣ воздѣйствія отдѣльных лицъ на цѣлое въ государствѣ поведеніе христіанина можетъ быть только спокойнымъ (nur ein ruhiges), потому что нельзя назвать насильственнымъ поведеніе, основаннаго только на стремленіи—не имѣть препятствій къ исполненію своихъ обязанностей. Тогда всѣ будутъ дѣйствовать по христіанскимъ принципамъ „въ силу своего чистаго убѣжденія“ (ihrer reinen Uebezeugung) и никакія коллизіи не мыслимы безъ того, чтобы онѣ не были распутаны „чис-

¹⁾ Ibid. p. 266.

²⁾ Ibid. p. 268.

то-нравственнымъ путемъ" (*rein sittlich*). При этомъ слѣдуетъ замѣтить, заключаетъ Шлейермахеръ, что только христіанству, хотя оно представляетъ собою общество, отдѣльное отъ гражданскаго союза, возможно такимъ путемъ упорядочить и возстановить всѣ политическія отношенія ¹⁾).

Тѣ же самыя начала христіанскаго убѣжденія могутъ дѣйствовать и въ отношеніяхъ одного государства къ другому, которыя авторъ (не безъ нѣкоторыхъ оговорокъ) уподобляетъ отношеніямъ одной личности къ другой въ области церковной жизни. Въ христіанскія государства въ своихъ отношеніяхъ другъ къ другу управляются идеей права, а не простыми влеченіями природы (*nicht als im Naturzustande, sondern als im Rechtszustande*). Болѣе того, какъ христіанскія государства, они находятся другъ къ другу въ нѣкоторомъ духовномъ общеніи и, слѣдовательно, ни идея права, ни внутреннее, духовное родство не препятствуютъ тому, чтобы одинъ народъ могъ вліять на другой въ смыслѣ нравственно-культурномъ. Скорѣе, наоборотъ, равнодушіе одного народа къ духовной жизни другаго можетъ служить признакомъ недостатка живаго интереса къ политической идеѣ, или просто признакомъ недостатка въ христіанской любви. Идея права -- важна, потому что гдѣ идея международнаго права еще не вступила въ жизнь, война бываетъ правиломъ, но это „чисто—натуральное состояніе“ (*reines Natuerzeugniss*) лежитъ внѣ сферы нравственной оцѣнки: такая война—только приготовленіе къ правовому состоянію, только средство вызвать его и сдѣлать ощутительною потребность въ немъ. Въ чисто-натуральномъ состояніи не устанавливается различія между видами войны „оборонительной и наступательной“, но у государствъ, основывающихъ свои взаимныя отношенія на общемъ правѣ, такое различіе существуетъ и только такая война—истинная, которая ведется во имя идеи права народовъ ²⁾): всякая другая война, имѣющая какія-либо другія цѣли, а не „идею возстановленія“ права—безнравственна: по идеѣ права народовъ всякая оборонительная война дозволе-

¹⁾ Ibid. 269—272.

²⁾ Ibid. p. 277.

на, но всякая наступательная война, прикрываемая идеями права и защиты, а на самомъ дѣлѣ преслѣдующая своекорыстные цѣли,—безнравственна (*unsittlich*) и ясно, такимъ образомъ, что чѣмъ больше выступаетъ въ жизни идея права народовъ (*die Idee des Völkerrechts*), тѣмъ легче различаются оба рода указанныхъ войнъ. Въ этомъ порядкѣ жизни даже право самозащиты объявляется не вдругъ, но существуетъ множество промежуточныхъ ступеней, посредствомъ которыхъ потерпѣвшее государство старается достигнуть мира; сюда принадлежатъ—торговый договоръ, духовныя вліянія незаинтересованныхъ государствъ, третейскій международный судъ и пр. и только, когда эти мѣры не достигаютъ желательной цѣли, объявляется война, не имѣющая никакой другой цѣли, кромѣ возмѣщенія убытковъ и возстановленія господствующаго права.

Христіанскій принципъ человѣколюбія проводится также въ широкихъ размѣрахъ и въ отношеніи цивилизованнаго государства къ тѣмъ народностямъ, которыя еще не вступили на путь гражданскаго союза ¹⁾. Здѣсь, по ученію христіанскаго Откровенія, самое главное—избѣгать всего дурнаго и недостойнаго, дабы не порицалось между непросвѣщенными народами „имя Божіе“ (1 Тим. 6, 1; Тит. 2, 5—8) и, если бы мы, допускаетъ Шлейермахеръ, такъ относились къ нехристіанскимъ народамъ, то въ нихъ скорѣе-бы возникло расположеніе къ христіанству и не потребовалось бы прибѣгать въ этихъ цѣляхъ къ помощи оружія. Но для этого, заключаетъ онъ, намъ самимъ нужно питать интересъ къ христіанству и быть христіанами въ душѣ.

Общій итогъ мыслей, изложенныхъ Шлейермахеромъ въ этомъ отдѣлѣ, будетъ слѣдующій: въ дѣлѣ нравственно-христіанскаго исправленія жизни главную роль играетъ—не индивидуумъ, а цѣлое въ смыслѣ религіозно-христіанской общины; личность, пока она не дойдетъ до опредѣленной степени религіозно-нравственнаго совершенства, — несовершенна въ силу односторонности своей природы и неодинаковости призванія на землѣ. Въ этомъ случаѣ только цѣлое, понимаемое или какъ община, или какъ общая христіанская жизнь, можетъ служить для лич-

¹⁾ Ibid. p. 286—290.

ности силою, возвышающею ея духъ и укрѣпляющею ея духовныя силы. Но зато, при условіи высшаго духовно-нравственнаго развитія, та же самая личность не только можетъ, но и обязана способствовать нравственно-духовному возвышенію цѣлаго, направить это цѣлое на путь правильнаго самосознанія, если оно находится на пути регресса, и укрѣплять это самосознаніе, если цѣлое находится на правильномъ пути; въ этомъ состоитъ сущность и задача всѣхъ реформаторскихъ стремленій каждаго отдѣльнаго человѣка — христіанина. Поскольку каждый съ усердіемъ и ревностно, въ духѣ своего призванія, исполняетъ предстоящую ему задачу жизни, постольку каждый по истинѣ реформаторъ, лишь бы только онъ не жилъ своею изолированною жизнью и не выдавалъ своихъ личныхъ, не проверенныхъ общественнымъ путемъ, мнѣній за непреложную истину. Что касается этой послѣдней, то—ни отдѣльная личность, ни отдѣльно-частная церковь—не обладаютъ ею вполне, а только стремятся къ обладанію ею путемъ приближенія къ идеалу Христа, въ силу метафизическихъ условій бытія. Общая же цѣль, къ которой долженъ стремиться каждый христіанинъ, заключается въ томъ, чтобы достигнуть тѣмъ или инымъ путемъ господства духа надъ плотью; къ этому сводятся всѣ частныя задачи христіанской жизни и, съ нравственной стороны, въ этомъ состоитъ сущность нравственно-исправительнаго процесса.

И. Розановъ.

(Продолженіе будетъ).

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

V.

В р а к ъ.

Выражая свой голосъ на Тридентскомъ соборѣ ¹⁾, римская церковь объявила, что она не знаетъ священникъ—есть ли или нѣтъ совершитель таинства брака, и не есть ли онъ только *необходимый свидѣтель* этого. Такимъ образомъ, когда два вѣрующихъ заявятъ въ присутствіи приходскаго священника о своемъ желаніи вступить въ бракъ, то они законно сочетаются бракомъ безъ священническаго благословенія и ихъ бракъ, безъ этого благословенія, становится таинствомъ.

На ряду съ этимъ страннымъ ученіемъ, римская церковь въ нѣкоторыхъ странахъ оказывается очень суровою къ гражданскому браку; между тѣмъ какъ въ другихъ странахъ она является очень снисходительною, коль скоро безъ нѣкоторыхъ неудобствъ она не можетъ поступать иначе.

Поэтому можно сказать, что въ отношеніи къ браку она держится ученія примѣнительно къ обстоятельствамъ.

Тѣмъ не менѣе предметъ брака самъ по себѣ представляется совершенно простымъ.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 14.

¹⁾ Concil. Trident. Sess. 24.

Бракъ есть *естественный* договоръ; этотъ договоръ составляетъ *матерію* таинства, а благословеніе священника составляетъ его *форму*. Такимъ образомъ, вслѣдствіе этого благословенія естественный договоръ брака возводится въ достоинство таинства брака.

Пусть этотъ договоръ будетъ заключенъ предъ гражданскою властію для пріобрѣтенія своихъ внѣшнихъ послѣдствій, это обстоятельство безусловно не можетъ имѣть никакого вліянія на таинство; оно ни благопріятствуетъ, ни противорѣчитъ ему.

Что въ нѣкоторыхъ странахъ бракъ пріобрѣтаетъ свои гражданскія послѣдствія лишь при посредствѣ священническаго благословенія, то въ этомъ обстоятельствѣ тоже нѣтъ ничего неудобнаго, коль скоро гражданская власть не находитъ въ этомъ ничего неудобнаго.

Поэтому съ трудомъ можно понять возгласы папъ и епископовъ, иногда яростные, противъ гражданского брака, коль скоро не принимаютъ въ соображеніе, что порицатели руководятся иными мотивами, а не тѣми, которые выставляютъ на показъ. Они опасаются, чтобы лица, сочетавающіяся гражданскимъ бракомъ, не пришли легко къ идеѣ, будто можно обходиться безъ церковнаго брака.

Понятно это опасеніе въ церкви, которая сохранила ученіе о таинствѣ брака, *сообщаеомъ священникомъ*; но такъ какъ римская церковь признаетъ священника необходимымъ единственно только *въ качествѣ свидѣтеля*, то таинство существуетъ само по себѣ, безъ него. Естественный договоръ между двумя вѣрующими есть уже таинство; именно таинство совершаютъ они, когда вносятъ свой бракъ въ роспись предъ гражданскими властями.

Римская церковь исповѣдуетъ еще другое заблужденіе по предмету брака. Хотя Іисусъ Христосъ положительно училъ, что бракъ нерасторжимъ, за исключеніемъ прелюбодѣянія ¹⁾, тѣмъ не менѣе римская церковь учитъ, что даже въ случаѣ прелюбодѣянія бракъ нерасторжимъ.

¹⁾ Еванг. Мат. гл. XIX, ст. 9.

Богословы исчерпали всѣ увертки, чтобы доказать то, что не слѣдуетъ понимать словъ Иисуса Христа въ ихъ ясномъ и очевидномъ смыслѣ. Но эти увертки не имѣютъ никакого значенія предъ слѣдующими божественными словами.

Супружество, по Евангелію, есть тѣлесное единеніе двухъ существъ, составляющее изъ нихъ единое въ нравственномъ смыслѣ. Прелюбодѣяніе нарушаетъ это единеніе, разрушаетъ его. Слѣдовательно, по причинѣ прелюбодѣянія, нравственное единство уничтожается.

Поэтому, коль скоро прелюбодѣяніе законнымъ образомъ доказано, церковная власть должна произнести расторженіе брака. въ пользу невинной стороны; ибо очевидно, что виновный не долженъ извлекать выгоду изъ своего преступленія.

Таково правило, которому слѣдуетъ Восточная католическая церковь, оставаясь вѣрною духу и ученію Евангелія.

VI.

Е л е о с в я щ е н і е .

Относительно этого таинства, ученіе римской церкви тождественно съ ученіемъ Восточной католической церкви. Только римская церковь подъ именемъ *Соборованія масломъ* (*Extrême Onction*) узаконила мнѣніе, по которому это таинство должно быть совершаемо единственно въ случаѣ опасности близкой смерти.

Въ Восточной церкви, напротивъ, сохраняютъ древнее ученіе, по которому соборованіе масломъ или елеосвященіе должно быть преподаваемо исключительно въ случаяхъ болѣзни, для испрошенія у Бога возвращенія больному здравія души и тѣла.

Но въ римской церкви распространено еще одно пагубное обыкновеніе при совершеніи елеосвященія. Оно состоитъ въ присоединеніи къ таинству полной индульгенціи, извѣстной подъ именемъ *смертной* (*in articulo mortis*). Поэтому эта индульгенція признается восполненіемъ таинства и цѣнится выше самаго таинства; потому что она оказываетъ дѣйствія высшія, чѣмъ каковы дѣйствія таинства.

На предшествующихъ страницахъ мы говорили объ индульгенціяхъ. Поэтому намъ остается только замѣтить теперь, что это есть новое злоупотребленіе, въ настоящее время распространенное повсюду.

Папскія ереси и заблужденія относительно будущей жизни.

Римская церковь исповѣдуетъ, что прежде всеобщаго и страшнаго суда, умершіе люди подвергаются частному суду, сообразно съ которымъ они или наказываются или награждаются и отсылаются въ адъ или въ рай на вѣки.

Кромѣ того она заявляетъ, что среди людей, перешедшихъ въ другую жизнь, есть такіе, которые безусловно не заслуживаютъ ни вѣчныхъ наградъ, ни вѣчныхъ наказаній. Поэтому она помѣщаетъ ихъ въ среднемъ мѣстѣ, называемомъ ею *Чистилищемъ*, гдѣ они претерпѣваютъ мученія отъ огня, загладя этимъ свои *простительные* грѣхи до тѣхъ поръ, пока совершенно не удовлетворяютъ правдѣ Божіей. Послѣ же этого полного удовлетворенія, они переселяются въ рай.

Души, заключенныя въ чистилищѣ, могутъ получать облегченіе посредствомъ молитвъ и благотвореній живущихъ людей; они даже совершенно могутъ быть освобождаемы отъ своихъ наказаній посредствомъ примѣненія къ нимъ полной индульгенціи; потому, что папа усволяетъ себѣ право давать *полныя индульгенціи*, *примѣняемая къ душамъ находящимся въ чистилищѣ*.

Если это такъ, то не извѣстно, для чего въ римской церкви допущено существованіе чистилища, коль скоро папа легко можетъ освобождать души, претерпѣвающія тамъ мученія. Его долгъ состоялъ бы въ томъ, чтобы ежедневно примѣнять полныя индульгенціи къ этимъ несчастнымъ страждущимъ душамъ, и онъ могъ бы соединять эти индульгенціи съ столь легкими благотворительными дѣлами людей живыхъ, которые неопустительно совершали бы ихъ и примѣняли бы къ умершимъ.

Такимъ образомъ, чистилище существуетъ только по волѣ папы. Это истинно въ двойномъ отношеніи: прежде всего оно

истинно потому, что чистилище есть измышленіе папъ; затѣмъ потому, что папы, если бы захотѣли, могли бы уничтожить его посредствомъ своихъ полныхъ индульгенцій.

Среди римскихъ богослововъ, наиболѣе ученыхъ, каковъ былъ, напримѣръ, Боссюэтъ, старались, сколько возможно, свести ученіе о чистилищѣ къ ближайшему сходству съ православнымъ ученіемъ. Соборъ Тридентскій подалъ имъ примѣръ подобныхъ смягченій ¹⁾. Этотъ соборъ порицаетъ предразсудки и ложныя ученія, коихъ причиною было чистилище, и сводитъ чистилище къ мѣсту, въ которомъ души, содержащіяся въ немъ, могутъ быть облегчаемы молитвами и добрыми дѣлами вѣрующихъ, и преимущественно жертвоприношеніемъ во время литургіи.

Но ученіе о чистилищѣ является совершенно инымъ въ практикѣ римской церкви. Чтобы убѣдиться въ этомъ надобно только прочесть безчисленные трактаты, каждый день обнаруживаемые по этому предмету, съ одобренія церковной власти. На каждой страницѣ ихъ можно увидѣть, что души, осужденныя находиться въ чистилищѣ, страдаютъ тамъ отъ жестокаго огня; что этотъ огонь очищаетъ ихъ и обладаетъ искупительною силою. Наконецъ, эта же идея сообщается самымъ названіемъ *Чистилище*.

Хотя Тридентскій соборъ имѣлъ свои причины смягчать, на сколько возможно, ученіе о чистилищѣ по причинѣ очень справедливыхъ нападокъ протестантовъ, но богословы, официально толковавшіе соборное ученіе, не держались подобныхъ же предосторожностей. Въ самомъ дѣлѣ, въ римскомъ катихизисѣ, извѣстномъ подъ названіемъ *катихизиса Тридентскаго собора* или *катихизиса для приходскихъ священниковъ* (*ad Parochos*) ²⁾, мы читаемъ слѣдующее:

„Подъ словомъ адъ, прежде всего, разумѣтся мѣсто, гдѣ пребываютъ осужденные... Еще болѣе разумѣтся чистилищный

¹⁾ Concil. Trident. Sess. 25. Опредѣленіе о чистилищѣ; Боссюэтъ: *Exposition de la doctrine catholique*.

²⁾ Cath. ad. Paroch. P. 1. Art. 5, §§ 45.

огонь, отъ котораго терпятъ души благочестивыхъ личностей въ теченіи опредѣленнаго времени для заглаженія ихъ грѣховъ, дабы имъ былъ открытъ входъ въ вѣчное отечество, куда ничто нечистое не можетъ войти“.

Богословы, авторы катихизиса, заявляютъ притязаніе, будто это ученіе основывается на св. Писаніи и на апостольскомъ преданіи; но это они не доказываютъ, и не доказываютъ по той причинѣ, что объ этомъ нѣтъ ни малѣйшаго упоминанія ни въ св. Писаніи, ни въ памятникахъ католическаго преданія.

Все, что можно встрѣчать въ памятникахъ преданія, состоитъ въ томъ, что души умершихъ людей могутъ приобрѣтать помощь посредствомъ молитвъ и добрыхъ дѣлъ людей живущихъ, и преимущественно посредствомъ евхаристической жертвы; потому, что эти молитвы, эти добрыя дѣла и эта жертва вызываютъ въ пользу ихъ милосердіе Божіе, въ виду заслугъ единаго Искупителя нашего, Иисуса Христа.

Но въ преданіи нѣтъ ученія о томъ, будто нѣкоторыя души пребываютъ въ чистилищномъ огнѣ. А между тѣмъ, именно въ этомъ преимущественно и состоитъ римское ученіе о чистилищѣ.

Первенствующая церковь не допускала (окончательнаго) частнаго суда; всѣ вѣрили, что лишь страшный судъ, который будетъ при концѣ міра, окончательно опредѣлитъ жребій избранныхъ и отверженныхъ. Всѣ отцы церкви единодушны по этому предмету.

Слѣдовательно, всѣ души людей умершихъ находятся *въ состояніи предварительномъ*, до всеобщаго суда. Души святыхъ предвкушаютъ блаженство, которымъ будутъ наслаждаться вѣчно; а души виновныхъ людей предошущаютъ мученія отъ будущаго, вѣчнаго осужденія. Притча о Лазарѣ и неправедномъ богачѣ не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ этомъ отношеніи, но ихъ жребій тѣмъ не менѣе неизмѣнно будетъ опредѣленъ лишь послѣ рѣшенія Иисуса Христа на послѣднемъ, страшномъ судѣ. Въ ожиданіи этого рѣшенія продолжаютъ существовать связи общенія между живыми и умершими, которые могутъ какъ и во время земной жизни, молиться одни за другихъ, благопріятнымъ для себя образомъ.

Чтобы понять различіе, существующее между ученіемъ первоначальнымъ и ученіемъ римской церкви, не будетъ бесполезнымъ свести и то и другое ученіе къ нѣсколькимъ предложеніямъ, совершенно яснымъ:

Ученіе первоначальной церкви можетъ быть сформулировано слѣдующимъ образомъ:

1. Послѣ смерти души находятся въ различномъ состояніи, сообразно съ совершенными ими добрыми дѣлами, или допущенными ими прегрѣшеніями.

2. Одинаковыя отношенія общенія существуютъ между живыми и умершими, какъ и между живущими на землѣ.

3. Они могутъ взаимно молиться другъ за друга; такъ что святые могутъ плодотворно молиться за живыхъ, и живые могутъ плодотворно молиться за тѣхъ, которые умерли, не будучи оправданными. Преимущественно же евхаристическая жертва усволяетъ имъ заслуги Іисуса Христа.

Вѣрованіе же римской церкви можетъ быть сформулировано слѣдующимъ образомъ:

1. Кромѣ неба, гдѣ святые пребываютъ съ Богомъ, и ада, гдѣ страдаютъ осужденные, существуетъ еще мѣсто, называемое чистилищемъ, гдѣ находятся души тѣхъ, которые не могутъ быть подвергнуты вѣчному осужденію, но которые должны загладить грѣхи съ минуты своей смерти;

2. Въ этомъ мѣстѣ души претерпѣваютъ огненное мученіе, и ихъ страданія суть искупительныя; они очищаютъ ихъ и доставляютъ удовлетвореніе правдѣ Божіей;

3. Молитвы и добрыя дѣла вѣрующихъ, и жертва литургіи могутъ помогать этимъ душамъ, находящимся въ чистилищѣ.

4. Папа можетъ дарить имъ индульгенціи, даже полныя.

Этого простаго сближенія двухъ ученій достаточно для пониманія существующаго между ними различія.

Въ доказательство этихъ римскихъ заблужденій мы можемъ сослаться не только на свидѣтельство *римскаго катехизиса* и Тридентскаго собора, но и на постановленіе Флорентійскаго собора, признаваемаго вселенскимъ въ римской церкви. Въ самомъ дѣлѣ, этотъ соборъ опредѣлилъ, что „души тѣхъ, кото-

рые умерли до принесенія достойныхъ плодовъ покаянія очищаются послѣ смерти чистилищнымъ мученіемъ... *Animos poenis purgatorii post mortem purgari*“.

Авторитетный историкъ Тридентскаго собора, кардиналъ—іезуитъ Паллавичини, касаясь вопроса о чистилищѣ, объявляетъ ученіе нѣкоторыхъ средневѣковыхъ схоластиковъ *ошибочнымъ и абсурднымъ*, коихъ ученіе очень сильно сближалось съ ученіемъ первенствующей церкви ¹⁾. Поэтому онъ не упоминаетъ о смягченіяхъ Тридентскаго собора, и дополняетъ ихъ согласно съ катехизисомъ того же собора.

Вслѣдствіе своего заблужденія объ опредѣленномъ состояніи душъ праведныхъ и грѣшныхъ тотъ-часъ послѣ смерти, римская церковь допустила два другихъ заблужденія: изъ нихъ первое состоитъ въ томъ, что праведные наслаждаются блаженнымъ видѣніемъ; а второе состоитъ въ томъ, что папа можетъ объявлять, что такая то личность, которая была добродѣтельною на землѣ, переселена въ небо, что называютъ канонизаціею.

Папа Іоаннъ XXII, въ пресловутой буллѣ, провозглашенной *ex cathedrâ* и съ торжественностію, припоминая православное ученіе, провозгласилъ, что блаженное видѣніе наступитъ только послѣ всеобщаго, страшнаго суда, когда жребій праведниковъ будетъ неизмѣнно утвержденъ рѣшеніемъ верховнаго Судіи, Иисуса Христа.

Но его преемники торжественно и равнымъ образомъ *ex cathedrâ* осудили ученіе Іоанна XXII.

Непогрѣшимые не всегда бывали согласны другъ съ другомъ.

Разъ усвоивши себѣ непосредственно заблужденіе блаженнаго видѣнія, папы такимъ образомъ завладѣли правомъ назначать предъ Богомъ святыхъ, канонизируя ихъ. Такимъ образомъ, папы усвоили себѣ прямую власть, какъ въ отношеніи къ праведникамъ, такъ и въ отношеніи къ душамъ, находящимся въ чистилищѣ. Однихъ они посредствомъ своей канонизаціи возносятъ до блаженнаго видѣнія; а другихъ они спасаютъ своими индульгенціями.

1) Паллавич. *Исторія Тридентск. собора*, кн. 1, гл. 8.

Наконецъ, папа Пій IX не вознесъ ли даже и Пресвятую Дѣву, опредѣливши догматъ Непорочнаго Зачатія? А римскіе богословы не заявляютъ ли ежедневно, что этимъ опредѣленіемъ онъ способствовалъ къ наибольшему прославленію Матери Божіей? Патеръ Ньюманъ, авторитетный богословъ, не осмѣлился ли даже сказать, что посредствомъ этого опредѣленія Троица сдѣлалась болѣе совершенною?

Нельзя было бы признать возможными въ римской церкви подобныя ереси и подобныя нелѣпости, если бы ихъ ежедневно не печатали съ одобренія папы и епископовъ.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографіи Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Августа 1895 года.
Временно-исправл. должность цензора
Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Единбожіе ветхозавѣтной религіи, какъ доказательство божественнаго происхожденія ея. *)

(ПРОТИВЪ ЭВОЛЮЦИОНISTОВЪ).

Съ недавняго времени въ образованныхъ слояхъ общества и въ самой наукѣ оживился интересъ къ религіознымъ вопросамъ. Говорятъ, замѣтенъ онъ и у насъ, но особенно ощутительно обнаруживается въ Западной Европѣ. Объ этомъ свидѣтельствуешь, между прочимъ, и частое появленіе тамъ статей, брошюръ и книгъ, посвященныхъ вопросамъ религіи. При этомъ, обращаютъ на себя вниманіе два совершенно противоположныя направленія въ обсужденіи и рѣшеніи ихъ. Съ одной стороны, проповѣдуется и защищается вѣра въ живаго Бога, въ Его промысленіе о мірѣ и людяхъ, въ возможность и дѣйствительность даже необычайныхъ или такъ называемыхъ сверхъестественныхъ откровеній Его человѣку. Съ другой стороны усиленно провозглашается и распространяется мысль, что божество, или абсолютное бытіе, есть какая-то неопредѣленная сила, обнаруживающаяся въ предметахъ и явленіяхъ міра, или нѣкоторая сущность, лежащая въ основѣ ихъ, что въ мірѣ все возникаетъ и развивается только въ зависимости отъ чистоестественныхъ дѣятелей, причинъ и условій и что, значить, даже и такія религіи, какъ ветхозавѣтная и новозавѣтная, суть произведенія чистоестественныя, возникшія вслѣдствіе медленнаго, но прогрессивнаго, развитія людей, обусловленнаго различными внѣшними воздѣйствіями и вліяніями. Представители

*) Публичная лекція, сокращенно произнесенная 19 марта 1895 г. въ Казани, въ залѣ Городской Думы, въ пользу Общества вспоможенія недостаточнымъ (своекоштнымъ) студентамъ мѣстной академіи.

этого послѣдняго направленія въ настоящее время называются обыкновенно эволюціонистами, но въ существенномъ они сходятся съ тѣми мыслителями и учеными, которые именуются раціоналистами. Эти точно также не признаютъ никакого сверхъестественнаго откровенія Божія въ мірѣ и всѣ явленія въ немъ объясняютъ изъ естественныхъ-же данныхъ. Напряженная борьба между вѣрующими и невѣрующими въ настоящее время чаще и чаще переносится на историческую почву. Такъ называемые эволюціонисты, т. е. сторонники мысли о естественномъ саморазвитіи всего въ мірѣ, издали не мало историческихъ сочиненій, въ которыхъ, какъ и въ недавнемъ англійскомъ сочиненіи Кэрда, спеціально проводится мысль, будто бы и на самомъ дѣлѣ ветхозавѣтная и новозавѣтная религіи суть сполна человѣческія произведенія, не содержація въ себѣ ничего такого, что было бы возвѣщено и установлено самимъ Богомъ. Само собою разумѣется, эволюціонисты большей частью повторяютъ въ своихъ сочиненіяхъ мысли и доказательства, еще раньше высказывавшіяся то тѣми, то другими изъ раціоналистовъ, не могущихъ допускать божественнаго происхожденія и характера какой-либо религіи.

Сознаніе искренно вѣрующаго христіанина никакъ не можетъ примиряться съ взглядомъ эволюціонистовъ какъ вообще на божество, или абсолютное бытіе, и на его отношеніе къ міру и человѣку, такъ въ частности на ветхозавѣтную и новозавѣтную религіи. Примиреніе для христіанина со всѣмъ этимъ особенно немислимо потому, что болѣе увлекающіеся изъ невѣрующихъ воображаютъ и говорятъ, будто бы въ основѣ такъ называемаго эволюціоннаго взгляда лежитъ научная истина, а не научная гипотеза только, т. е. предположеніе, догадка. Въ виду всего этого представляется, полагаю, полезнымъ дѣломъ спокойно и безпристрастно обсудить, кто болѣе правъ: вѣрующіе или, напротивъ, представители эволюціоннаго взгляда? А чтобы видѣть его удовлетворительность или неудовлетворительность достаточно остановиться на какомъ-нибудь выдающемся историческомъ событіи и показать рѣшительную невозможность объясненія его одними естественными причинами и условіями. Пробнымъ камнемъ для испытанія научной

цѣнности теоріи развитія всего болѣе можетъ служить единобожіе, или монотеизмъ, ветхозавѣтной религіи, ставшій потомъ достояніемъ христіанства.

Вопросъ о происхожденіи единобожія у евреевъ представляетъ чрезвычайную важность, и на рѣшеніи этого вопроса всего ярче можетъ обнаружиться односторонность или несостоятельность какой угодно теоріи. Монотеизмъ евреевъ еще Гегелю представлялся загадкою. Дѣло—въ томъ, что еврейскій народъ не только не возвышался въ культурномъ отношеніи надъ многими языческими народами до-христіанскаго міра, но напротивъ значительно уступалъ имъ. Не смотря на это, израильтяне имѣли такую религію, которая уже по причинѣ своего монотеизма безусловно превосходила религіи даже самыхъ способнѣйшихъ и образованнѣйшихъ народовъ древности, отличавшіяся политеистическимъ, или многобожнымъ, характеромъ и не могшія отрѣшиться отъ него. Чѣмъ же и какъ объяснить это загадочное явленіе? Рѣшеніемъ этого вопроса много занимались ученые. Существуетъ нѣсколько даже спеціальныхъ сочиненій, занятыхъ рѣшеніемъ вопроса о происхожденіи единобожія у евреевъ. Таковы изслѣдованія Тилля, Ренана, Поппера, Геккера. О не спеціальныхъ сочиненіяхъ, авторы коихъ тоже задавались рѣшеніемъ этого вопроса, и говорить нечего: такихъ сочиненій весьма много. Даже и философы, какъ напримѣръ Фейербахъ, Гартманъ, пытались рѣшить означенный вопросъ съ своей точки зрѣнія. Мы вправѣ сказать, что въ настоящее время онъ достаточно исчерпанъ, что испробованы всевозможныя точки зрѣнія, чтобы объяснить происхожденіе единобожія ветхозавѣтной религіи изъ однихъ чисто естественныхъ причинъ и условій, не прибѣгая къ божественному откровенію. Не очевидно-ли изъ всего этого, что именно на объясненіи происхожденія единобожія у евреевъ всего яснѣе можетъ обнаружиться основательность или неосновательность эволюціоннаго взгляда въ сравненіи съ христіанскимъ убѣжденіемъ? Думаю, что на этотъ вопросъ не можетъ быть другого отвѣта, кромѣ утвердительнаго. Но какъ же рѣшается эволюціонистами и вообще невѣрующими писателями вопросъ объ единобожіи ветхозавѣтной религіи? Изложимъ этотъ взглядъ въ общихъ и главныхъ чертахъ.

Между невѣрующими писателями доселѣ существуетъ разногласіе относительно времени и причины происхожденія монотеизма у евреевъ. Такъ, Ренанъ и его единомышленники говорятъ, что единобожіе существовало у израильтянъ не только во время Авраама, но и въ болѣе древнюю эпоху. Причину же, вслѣдствіе которой евреи были монотеистами, Ренанъ поставляетъ въ томъ, что семиты вообще отличались такими духовными особенностями, при которыхъ единобожіе должно было появиться неизбѣжно. Возникновенію и упроченію монотеизма у израильтянъ, по мнѣнію Ренана, благопріятствовала и окружавшая ихъ природа. Фейербахъ же объясняетъ появленіе и утвержденіе единобожія у евреевъ крайнимъ развитіемъ эгоизма у этого народа. какъ и вообще у семитовъ. Другіе изъ невѣрующихъ мыслителей и ученыхъ думаютъ, что монотеизмъ введенъ у евреевъ Моисеемъ, и объясняютъ произведенную этимъ пророкомъ реформу еврейской религіи вліяніемъ на него религіозныхъ вѣрованій, принадлежавшихъ египтянамъ. Этотъ взглядъ проскальзываетъ даже у Огюста Конта. Изъ болѣе же позднихъ ученыхъ высказываются за вліяніе египетской религіи на еврейскую Твестенъ и другіе. Большая же часть мыслителей и ученыхъ полагаетъ, что единобожіе возникло и утвердилось у израильтянъ ко времени вавилонскаго плѣна или даже позже. При этомъ указываются разныя причины, вслѣдствіе которыхъ представленіе евреевъ о божествѣ подверглось коренному измѣненію. По взгляду однихъ, этотъ народъ пришелъ къ болѣе чистому и возвышенному понятію о божествѣ подъ вліяніемъ греческой философіи, взятой въ позднѣйшей стадіи ея развитія. Такъ думаютъ наприм. Геккеръ и другіе. Этотъ-же ученый, вслѣдъ за Юсти, допускаетъ нѣкоторое вліяніе даже персидской религіи на преобразование еврейскаго представленія о нравственной природѣ божества. Гольдцигеръ же объясняетъ происхожденіе монотеизма у евреевъ свойствами человѣческаго разума, стремящаго искать въ разнообразномъ тождественнаго, въ множественномъ единаго. Далѣе, Пфлейдереръ, Гартманъ и другіе утверждаютъ, что возникновеніе единобожія у израильтянъ зависѣло отъ свойственнаго вообще семитамъ государственнаго строя жизни и отъ національнаго са-

мопревозношенія евреевъ. Наконецъ, появленіе и укорененіе монотеизма у евреевъ поставляется въ зависимость не отъ одной какой-нибудь изъ выше указанныхъ причинъ, а отъ большинства или даже отъ всей совокупности ихъ.

Само собою разумѣется, тѣ, кто признаетъ наиболѣе позднее происхожденіе единобожія у евреевъ, стараются представить прежнюю религію этого народа политеистическою. Всѣ эволюціонисты утверждаютъ, будто бы и у евреевъ божества первоначально были лишь олицетвореніемъ силъ и явленій природы. Мало того: французскій ученый Сури съ своими единомышленниками говоритъ, будто бы евреи нѣкогда боготворили деревья, камня и прочіе предметы подобнаго рода и слѣдовательно были фетишистами. Изъ ряда почитавшихся у еврейскаго народа божествъ постепенно выдвинулось за тѣмъ, благодаря разнымъ обстоятельствамъ, божество подъ именемъ Іеговы и мало-по-малу сдѣлалось *главнымъ* національнымъ божествомъ этого народа. Но, и занявши самое почетное мѣсто въ ряду другихъ божествъ, израильскій Іегова нисколько, будто бы, не пересталъ быть чисто-натуралистическимъ божествомъ, т. е. олицетвореніемъ дѣйствующихъ въ природѣ естественныхъ силъ. Именно, съ одной стороны, Іегова, будто бы, былъ подобно ханаанскому божеству Ваалу олицетвореніемъ творческой или производительной силы въ природѣ, а, съ другой стороны, онъ, будто бы, былъ, подобно ассирійскому божеству, Молоху, олицетвореніемъ разрушительной или губительной силы въ природѣ. Поскольку израильскій Іегова представлялся олицетвореніемъ разрушительной или губительной силы въ природѣ, постольку Онъ, будто бы, требовалъ принесенія Ему въ жертву даже людей. Мысль эта, нашедшая себѣ наиболѣе полное раскрытіе у Даумера, такъ популярна въ извѣстномъ кругу ученыхъ, что не постѣснился повторить ее даже такой серьезный историкъ, какъ Дункеръ. Выдавая Іегову тоже лишь за главнаго изъ натуралистическихъ божествъ еврейскаго народа, Гартманъ утверждаетъ, будто бы Іегова въ библии не представляется вездѣсущимъ и всемогущимъ, равно какъ и всевѣдущимъ. Что касается чисто-нравственныхъ свойствъ Іеговы, то, по увѣренію Гартмана и его единомышленниковъ, Онъ, будто бы,

не изображается уже всесовершеннымъ Богомъ. Если онъ иногда и проявляетъ состраданіе, то только къ евреямъ, а по отношенію ко всѣмъ не евреямъ является, будто бы, существомъ жестокимъ, жаждущимъ крови.

Таковыми-то, будто бы, были религіозныя вѣрованія евреевъ до 8 вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ, когда, по словамъ Тилля, началось постепенное преобразование этихъ вѣрованій. Реформа ветхозавѣтной религіи, будто бы, совершена лишь пророками позднѣйшаго періода, настойчиво учившими своихъ соотечественниковъ почитать только *одного* Іегову и видѣть въ Немъ *единственное* божество, исключющее бытіе всякихъ другихъ божествъ. Вскорѣ затѣмъ выработано было цѣлое законодательство, уже прямо предписывавшее вѣру только въ одного Бога и угрожавшее тяжкими карами за всякое отступничество отъ Него. Не смотря на преобразование еврейской религіи, совершенное пророками при благопріятствовавшихъ имъ обстоятельствахъ, все таки монотеизмъ этой религіи, по увѣренію Гартманна, не достигъ, будто-бы, надлежащей чистоты и возвышенности. Во-первыхъ, даже самые поздніе пророки, будто бы, не имѣли представленія о Богѣ, какъ о безусловно духовномъ существѣ. Природа Его мыслилась, будто бы, не чуждою утонченной, эфироподобной, матеріальности. Во-вторыхъ, даже эти пророки, будто бы, не представляли Бога премірнымъ существомъ, отдѣльнымъ отъ міра и возвышающимся надъ послѣднимъ. Напротивъ, поскольку пророки приписывали Ему, будто бы, эфироподобную природу, которой причастна и тварь, постольку Онъ сливался—де съ тварью. По той-же причинѣ даже и позднѣйшіе пророки не могли, будто бы, мыслить Бога безусловно вездѣсущимъ и считали главнымъ мѣстопребываніемъ или резиденціею Его высшее небо. Затѣмъ, несовершенство пророческаго представленія о Богѣ видно, якобы, изъ усвоенія Ему личности, несвойственной—де абсолютному существу, и изъ представленія Его лишь правосуднымъ, а не любвеобильнымъ, существомъ. Наконецъ, отсутствіе надлежащей чистоты и возвышенности даже въ пророческомъ ученіи о Богѣ свидѣтельствуется тѣмъ, что Іегова не перестанетъ быть близкимъ преимущественно къ евреямъ и поставитъ ихъ во главѣ всѣхъ

племень и народностей и тогда, когда обратятся къ Нему современемъ всѣ народы, и Онъ станетъ Богомъ для всего человѣческаго рода. Отсюда монотеизмъ самыхъ позднихъ пророковъ все таки отмѣченъ—де узкою національной особенностью и не перешелъ въ общечеловѣческій или универсальный монотеизмъ.

Вотъ какой путь прошла и какъ видоизмѣнялась ветхозавѣтная религія по словамъ эволюціонистовъ. Изъ всего, что сказано касательно ихъ взгляда на причины и условія происхожденія единобожія у евреевъ получается слѣдующій общій выводъ. Евреи, благодаря разнымъ чисто-естественнымъ причинамъ и условіямъ, несомнѣнно пришли къ монотеизму въ болѣе ранній или въ болѣе поздній періодъ времени, хотя ихъ представленіе о единомъ Богѣ и не достигло полного совершенства. Такъ какъ эволюціонисты и вообще невѣрующіе ученые не отвергаютъ того, что израильтяне были исповѣдниками и почитателями единого Бога въ до-христіанское время, то мы должны заняться, прежде всего и главнымъ образомъ, рѣшеніемъ вопроса: можно-ли или рѣшительно нельзя объяснить происхожденіе единобожія у евреевъ тѣми естественными причинами и условіями, которыя, будто бы, вполне достаточны для уясненія этого великаго и весьма важнаго событія во всемирной исторіи? Само собою разумѣется, не можемъ обойти и вопроса о томъ, дѣйствительно-ли евреи нѣкогда не были монотеистами и дѣйствительно-ли не совсѣмъ совершенно ветхозавѣтно—библейское ученіе о Богѣ? Но прежде, чѣмъ займемся обсужденіемъ перваго и главнаго нашего вопроса, не можемъ не высказать нѣсколькихъ предварительныхъ критическихъ замѣчаній.

Если бы эволюціонистамъ даже и удалось доказать, будто единобожіе возникло у евреевъ очень поздно и будто ихъ представленіе о Богѣ все таки не было безусловно совершеннымъ, то и тогда вопросъ о происхожденіи монотеизма нисколько не разрѣшился бы къ выгодѣ для теоріи естественнаго саморазвитія.

Пусть евреи долгое время не были монотеистами и только впоследствии пришли къ единобожію. Но не противорѣчитъ-ли это тому общему явленію, которое замѣчается въ жизни до-

христіанскихъ народовъ? Религіозное сознаніе ихъ не только не возвышалось съ теченіемъ времени, а, напротивъ, все болѣе и болѣе грубѣло и вырождалось въ самыя уродливыя формы. Возьмите хотя бы индѣйцевъ или римлянъ. У первыхъ изъ нихъ число боговъ и богинь разнаго рода съ теченіемъ времени все возрастало и наконецъ дошло, по свидѣтельству историковъ, до 330 милліоновъ. Пусть пылкая фантазія индѣйца и преувеличила положеніе дѣла, но и самое преувеличеніе краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о крайнемъ извращеніи религіознаго сознанія у этого народа, послѣдовавшемъ въ наиболѣе позднее время. Что касается римлянъ, то извѣстно, до чего размножилось у нихъ число божествъ особенно въ императорскій періодъ исторіи этого народа. Дѣло уже не ограничивалось тѣмъ, что римляне увеличили пантеонъ своихъ божествъ привнесеніемъ въ него чужихъ боговъ, въ которыхъ вѣровали разные покоренные ими народы, но обоготворялись нѣкоторые даже изъ наиболѣе несимпатичныхъ римскихъ императоровъ въ родѣ Клавдія или Калигулы. Напрасно указываютъ на браманизмъ и буддизмъ въ доказательство прогрессивнаго религіознаго движенія, совершившагося, будто бы, въ язычествѣ въ послѣдніе вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ. Поскольку браманизмъ и буддизмъ были религіями, постольку тотъ и другой отличались весьма сложнымъ политеизмомъ, принимавшимъ болѣе и болѣе грубый характеръ. Развившаяся же на почвѣ браминской религіи философская система отличалась не единобожіемъ, а самымъ крайнимъ пантеизмомъ: божество мыслилось не какъ личный всесовершенный духъ, создавшій вселенную и промышляющій о ней, но въ качествѣ безсознательной міровой души или сущности. Иначе говоря, здѣсь видимъ обожествленіе міра, взятаго въ его основѣ или сущности, а это есть не иное что, какъ *послѣднее* слово *зablуждавшагося* язычества. Что касается буддизма, какъ философской системы, то онъ граничитъ скорѣе всего съ нигилизмомъ, такъ какъ отвергъ бытіе и допускавшейся браманизмомъ міровой души или сущности. Такой регрессивный ходъ въ развитіи религіознаго сознанія у народовъ до-христіанскаго міра дѣлаетъ рѣшительно загадочнымъ и непонятнымъ фактомъ происхожденіе наиболѣе высокаго понятія

о Богѣ у евреевъ въ то время, когда въ языческомъ мірѣ повсюду наблюдалось религіозное извращеніе и огрубѣніе.

За тѣмъ, допустимъ, будто „новое“ представленіе евреевъ о Богѣ не было безусловно совершеннымъ. Но вѣдь не дошли же и до такого понятія о божествѣ другіе болѣе даровитые и образованные народы, а, напротивъ, все болѣе и болѣе удалялись отъ него. Что же это значить? Если признать, что самъ Богъ возвѣстилъ, чрезъ особыхъ своихъ избранниковъ, израильтянамъ о Себѣ, какъ единомъ истинномъ Богѣ, тогда появленіе единобожія у этого народа представляется понятнымъ. Допустивши божественное откровеніе евреямъ, мы поймемъ и то, почему ихъ представленіе о Богѣ не было безусловно совершеннымъ, если бы и на самомъ дѣлѣ оно было таковымъ. Колю скоро евреи были народомъ необразованнымъ и мало доровитымъ, при томъ же погруженнымъ въ многобожіе, то и нельзя было сообщить имъ безусловно — совершеннаго понятія о Богѣ. Такое понятіе могло и должно-бы сообщиться имъ послѣ, когда они выростутъ и созрѣютъ духовно. Законъ постепеннаго развитія народа и постепеннаго возвышенія его религіозныхъ представленій находить здѣсь надлежащее примѣненіе. Но откажитесь отъ мысли, что самъ Богъ возвѣстилъ о Себѣ евреямъ надлежащее вѣдѣніе, поскольку они въ состояніи были воспринять его, и тогда появленіе единобожія у этого народа въ ту эпоху, въ которую кругомъ него все дичало въ религіозномъ отношеніи и когда самъ онъ былъ грубымъ политеистомъ, становится не только изумительнымъ, но и совершенно непостижимымъ фактомъ, котораго нельзя объяснить никакими естественными дѣятелями, причинами и условіями.

Что это вполнѣ справедливо, показываетъ несостоятельность всего того, чѣмъ пытались и пытаются невѣрующіе объяснить происхожденіе у евреевъ истиннаго понятія о Богѣ. Сперва остановимся на разборѣ мнѣнія тѣхъ, которые поставляютъ появленіе такого понятія у евреевъ въ зависимость отъ вліянія на нихъ со стороны египтянъ, персовъ и греческой философіи.

Въ такомъ объясненіи происхожденія единобожія-ли у евреевъ или возвышенія представленія ихъ о Богѣ прежде всего

бросается въ глаза слѣдующая странность. Чтобы религія египтянъ и персовъ и греческая философія могли оказать благотѣльное вліяніе на преобразование и возвышеніе религіозныхъ представленій евреевъ, требуется предварительное существованіе истиннаго монотеизма у самихъ египтянъ, персовъ и грековъ. Но спрашивается: откуда же и какъ взялся онъ? Возьмите хотя бы египтянъ, у которыхъ, будто бы, евреи позаимствовались единобожіемъ. На самомъ дѣлѣ у нихъ существовалъ самый сложный и чудовищный политеизмъ въ періодъ даже наибольшаго блеска ихъ цивилизаціи. Могли ли же евреи научиться единобожію отъ народа—политеиста? Приходится допустить, что единобожіе господствовало у египтянъ въ самую древнюю эпоху ихъ исторической жизни и что слѣды его сохранились до позднѣйшаго времени, не смотря на наступившее извращеніе первоначальной болѣе чистой религіи и на переходъ ея въ политеизмъ. Хотя это предположеніе сполна разрушаетъ теорію постепеннаго естественнаго саморазвитія, но оно неизбѣжно требуется для объясненія самой возможности позаимствованія евреями у египтянъ. Но допустить, что въ самую древнюю эпоху существовало единобожіе не у всѣхъ жившихъ тогда народовъ, а только у однихъ египтянъ, нѣтъ ни малѣйшихъ основаній. Признать это значило бы признать существованіе рѣшительно ничѣмъ необъяснимаго и безусловнаго загадочнаго исключенія. Остается допустить, что по какой-то причинѣ въ самую отдаленную эпоху, на зарѣ исторической жизни человѣчества, у *всѣхъ* безъ исключенія тогдашнихъ племенъ и народностей существовала вѣра въ единаго Бога, а за тѣмъ она стала затемняться почему-то и была постепенно вытѣснена политеизмомъ.

Спрашивается: можно-ли съ научной точки зрѣнія допустить это разрушительное для всего эволюціоннаго взгляда предположеніе? Не только можно, но и обязательно нужно. Что человѣчество первоначально вѣровало въ единаго Бога, эта мысль высказывается и многими специалистами по изученію исторіи религій не въ качествѣ предположенія только, но въ качествѣ безспорной истины. Такъ именно думаютъ Крейцеръ, Шпигель, Лепсіусъ, Эберсъ, Ренуфъ, де-Руже, Робіу и другіе. Къ нимъ въ значительной степени примыкаетъ и Максъ Мюл-

леръ. Если же не спеціалисты въ исторіи религій, каковы на-
примѣръ Дарвинъ, Тейлоръ, Леббокъ, Раденгаузенъ и другіе,
держатся противоположнаго взгляда, утверждая, будто бы ре-
лигія началась съ фетишизма, т. е. съ обоготворенія веще-
ственныхъ предметовъ ¹⁾, или съ анимизма, т. е. съ почита-
нія душъ людей умершихъ, то—потому только, что иначе имъ
пришлось бы на всегда покинуть или отбросить излюбленную
мысль о постепенномъ естественномъ саморазвитіи всего сущаго.
Что у историческихъ до-христіанскихъ народовъ религія въ са-
мую древнѣйшую эпоху дѣйствительно была несоизмѣримо
ближе къ истинному монотеизму, чѣмъ впослѣдствіи, и что
эти народы переходили не отъ многобожія къ единобожію, а
наоборотъ, это въ состояніи видѣть даже и тотъ, кто лишень
возможности читать многочисленныя сочиненія спеціалистовъ
по исторіи религій. Достаточно ознакомиться съ составлен-
нымъ по первоисточникамъ и весьма основательнымъ сочине-
ніемъ нѣмецкаго ученаго Фишера о язычествѣ и откровеніи,
чтобы убѣдиться въ справедливости сказаннаго нами. Что въ
религіяхъ многихъ даже дикихъ народовъ сохранились отъ не-
запамятныхъ древнѣйшихъ временъ слѣды единобожія, это мож-
но видѣть изъ монографіи отечественнаго филолога, г. профес-
сора Шерцеля, посвященной вопросу о началѣ религіи и о
слѣдахъ монотеизма въ язычествѣ.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что и евреи, вмѣстѣ со всѣми дру-
гими народами до-христіанскаго міра, въ самую древнѣйшую
пору своей жизни несомнѣнно были монотеистами. А такъ какъ
появленіе самой высшей формы религіознаго сознанія тогда,
когда люди находились съ исторической точки зрѣнія еще въ
дѣтскомъ періодѣ жизни, рѣшительно необъяснимо безъ допу-
щенія откровенія Божія людямъ, то и выходитъ, что если евреи
дѣйствительно позаимствовали впослѣдствіи единобожіе у егип-
тянъ, то—единственно потому, что первый изъ этихъ народовъ
почему-нибудь утратилъ полученное отъ Бога истинное понятіе
о Немъ.

¹⁾ Въ сущности и фетишизмъ не есть обоготвореніе вещественныхъ предме-
товъ, взятыхъ самихъ въ себѣ...

Между тѣмъ, нужно признать безусловно ошибочною мысль, будто евреи могли заимствовать и заимствовали единобожіе у египтянъ, когда жили среди нихъ. Даже Гольдцигеръ, старающійся всячески унизить ветхозавѣтную религію, затрудняется допустить такое благотворное вліяніе на нее со стороны египетскихъ религіозныхъ представленій. Что же касается ученыхъ египтологовъ, въ возможномъ совершенствѣ знакомыхъ съ египетской и ветхозавѣтной религіями, то изъ этихъ египтологовъ знаменитый англійскій ученый, Ренуфъ, высказывается самымъ рѣшительнымъ образомъ противъ мысли о заимствованіи евреями единобожія у египтянъ. Какъ онъ, такъ и извѣстные французскіе египтологи: де-Руже и Робіу единогласно говорятъ, что египтяне въ тотъ періодъ времени, въ который евреи могли бы позаимствовать у нихъ мысль о единомъ Богѣ, погружены были въ самый грубый политеизмъ, который вообще чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе осложнялся и развивался у нихъ непрерывно до временъ Птолемеевъ. Насколько религіозное сознаніе египтянъ съ теченіемъ времени все болѣе тускнѣло и дичало, это можно видѣть уже изъ факта обоготворенія царя Птолемея Епифана, изображеніе котораго стояло во всѣхъ храмахъ и носилось жрецами во время религіозныхъ процессій на ряду съ изображеніями разныхъ боговъ. Изъ этого слѣдуетъ, что въ періодъ своего пребыванія среди египтянъ евреи могли научиться только многобожію. Возможности увлеченія со стороны многихъ евреевъ египетскими вѣрованіями и обычаями отрицать нельзя. По ветхозавѣтно-библейскому же повѣствованію самъ Богъ неоднократно упрекалъ евреевъ за то, что они измѣняли Ему и преклонялись предъ египетскими идолами (Іезек. XX, 7 и 8). Изъ Пятикнижія Моисея можно видѣть не то только, что во время пребыванія евреевъ въ Египтѣ господствовало многобожіе у египтянъ, но и то, что этотъ пророкъ Божій, внушая своимъ соотечественникамъ, во чтѣ и какъ они должны вѣровать, направлялъ свои слова какъ бы спеціально противъ египетской религіи ради предостереженія евреевъ. Такъ какъ все это представляетъ чрезвычайную важность въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи монотеизма у евреевъ, то и остановимся на этомъ, сколько можно.

Основываясь на различныхъ египетскихъ памятникахъ, относимыхъ учеными за нѣсколько вѣковъ до появленія Моисея, можемъ положительно утверждать, что уже предъ временами Моисея египтяне боготворили въ особенности солнце. Последнее прямо и ясно представлялось не инымъ чѣмъ, какъ сѣдалищемъ или жилищемъ божества. Верховное египетское божество, *Ra*, называется душою солища. Солнечный же свѣтъ почитался у египтянъ за вещественное откровеніе или за тѣло божества. На египетскихъ памятникахъ нерѣдко встрѣчаются такія надписи: „Я, богъ Ра, есмь солнце, которое изначала было и которое владычествуетъ надъ всѣмъ, что существуетъ“. Рядомъ съ главнымъ божествомъ, божествомъ солнечнымъ, извѣстенъ былъ у египтянъ ко времени Моисея цѣлый рядъ другихъ божествъ, олицетворявшихъ различные предметы и явленія какъ на небѣ, такъ и на землѣ. Если обратимся къ Пятюкнижію Моисея, то увидимъ, что онъ представляетъ себѣ религіозныя вѣрованія египетскаго народа именно такими, какими они являются намъ по египетскимъ памятникамъ, и что онъ, раскрывая предъ израильянами истину бытія единого Бога, Творца и Промыслителя вселенной, видимо направлялъ свою рѣчь противъ господствовавшихъ въ Египтѣ заблужденій, чтобы предостеречь своихъ соотечественниковъ отъ подражанія имъ. *Итакъ знай нынѣ, говоритъ Моисей своему народу, и положи на сердце твое, что Господь, Богъ твой, есть Богъ на небѣ вверху, и на землѣ внизу, и нѣтъ еще кромѣ Его* (Второз. IV, 39). Представляя Іегову Богомъ неба и земли, Моисей какъ бы нарочито отличаетъ Его этимъ, въ глазахъ израильянъ, отъ главнаго египетскаго божества, отождествлявшагося съ солнцемъ, и отъ многихъ другихъ божествъ, почитавшихся у египтянъ подъ видомъ тѣхъ или другихъ человѣкообразныхъ и животноеподобныхъ существъ. Но пророкъ Моисей не ограничивается этими общими замѣчаніями и предостереженіями. Онъ обстоятельно перечисляетъ все, подъ видомъ чего почитались у египтянъ разныя божества, и чрезъ то еще нагляднѣе противопоставляетъ египетскимъ вѣрованіямъ ту истину, которая должна быть исповѣдываема израильянами. *Твердо держите, говоритъ онъ, въ душахъ вашихъ, израильяне, что вы*

не видѣли никакого образа въ тотъ день, когда говорилъ къ вамъ Господь на горѣ Хоривъ изъ огня, дабы вы не развернулись и не сдѣлали себѣ изваяній, изображеній какого-либо кумира, представляющихъ мужчину или женщину, изображенія какого-либо скота, который на землѣ, изображенія какой-либо птицы крылатой, которая летаетъ подв небесами, изображенія какого-либо гада, ползающаго по землѣ, изображенія какой-либо рыбы, которая въ водѣ ниже земли, и дабы ты, народъ Божій, взявнувши на небо и увидѣвши солнце, луну, звѣзды и все воинство небесное, не прельстился, не поклонился имъ и не служилъ имъ (Второз. IV, 15—19). Въ этихъ словахъ Моисея заключается ясное и обстоятельное осужденіе именно всего того, чѣмъ отличалась египетская религія въ его время.

Какъ видимъ, только вслѣдствіе рѣшительнаго незнакомства съ религіею египтянъ и съ ветхозавѣтной религіею можно говорить, будто евреи позаимствовали вѣру въ единого Бога у египтянъ. Что касается, далѣе, вліянія персидской религіи на преобразование ветхозавѣтно-библейскаго понятія о Богѣ, то и это вліяніе—выдуманное, а не дѣйствительное.

Въ доказательство того, будто бы персидская религія несомнѣнно оказала воздѣйствіе на религію евреевъ, Геккеръ приводитъ слѣдующее доказательство. По его словамъ, раньше была вѣра у израильтянъ въ то, что не діаволь, а самъ Богъ иногда возбуждаетъ въ людяхъ нравственно-дурныя мысли и намѣренія и содѣйствуетъ осуществленію ихъ. Когда же евреи познакомились съ персидскимъ ученіемъ о двухъ божествахъ: а) добромъ, Ормуздѣ, и б) зломъ, Ариманѣ, только тогда, будто бы, перестали они приписывать своему Іеговѣ наклонность располагать иногда людей ко грѣху и начали считать Его исключительно святымъ, требующимъ отъ людей только добра и всегда помогающимъ имъ въ совершеніи его. вмѣстѣ съ этимъ израильтяне, будто бы, впервые стали признавать бытіе сатаны и другихъ злыхъ духовъ и начали уже имъ приписывать наклонность вовлекать людей во зло, въ грѣхъ. Въ доказательство той мысли, будто бы, по библейскому повѣствованію, самъ Богъ представляется склоняющимъ людей на дурное, Геккеръ отрывочно приводитъ нѣкоторые мѣста изъ Ветхаго Завѣта.

Вотъ они. По словамъ пророка Исаи, Богъ говорилъ израильтянамъ, между прочимъ, что Онъ образуетъ свѣтъ и творить тьму, дѣлаетъ миръ и производитъ бѣдствія (XIV, 7).

Для всякаго вдумчиваго и безпристрастнаго читателя Библии очевидно, что здѣсь идетъ рѣчь собственно о такомъ владычествѣ Бога во вселенной, при которомъ въ ней ничего не можетъ происходить безъ Его воли. А что приведенныя слова отнюдь не нужно понимать въ томъ смыслѣ, будто Богъ производитъ нравственное зло, что уже видно изъ стиха, прямо слѣдующаго за приведенными словами. Стихъ этотъ читается такъ: *кропите небеса свыше, и облака да проливуютъ правду; да раскроется земля и приноситъ спасеніе, и да произрастетъ вмѣстѣ правда* (ст. 8-й). Тутъ прямо говорится, что если Богъ попускаетъ и бѣдствія, о которыхъ упомянуто въ первомъ изъ приведенныхъ мѣстъ, то—единственно ради торжества справедливости и ради спасенія людей. Эта мысль и вообще весьма часто высказывается въ книгахъ Ветхаго Завѣта. Приведу хотя одно изъ относящихся сюда мѣстъ. Обращаясь къ израильтянамъ, самъ Господь говоритъ имъ чрезъ Моисея, между прочимъ, слѣдующее: для того Я томилъ васъ голодомъ въ пустынѣ, чтобы показать вамъ, что не однимъ хлѣбомъ живетъ человѣкъ, дабы испытать и смирить васъ ради вашего собственного блага (Второз. VIII, 3 и 16). Между тѣмъ, Геккеръ, ради своей предвзятой цѣли, замолчалъ все это и придалъ приведеннымъ имъ словамъ изъ пророка Исаи не подобающій имъ смыслъ. Этотъ ученый опустилъ изъ виду и то, что бѣдствія—не нравственное зло или грѣхъ, а, напротивъ, послѣдствія совершеннаго людьми нравственнаго зла или грѣха.

Повидимому, въ пользу мысли Геккера говорятъ другія два мѣста, приведенныя имъ изъ Ветхаго Завѣта. Въ одномъ изъ нихъ повѣствуется слѣдующее: *Гнѣвъ Господень опять возгорѣлся на израильтянъ и возбудилъ Онъ въ нихъ Давида сказать: пойди, исчисли израиля и Иуду* (2 Цар. XXIV, 1). Въ другой книгѣ Ветхаго Завѣта объ этомъ же событіи повѣствуется такъ: *и возсталъ сатана на израиля, и возбудилъ Давида счисленіе израильтянъ* (1 Парал. XXI, 1). То и другое мѣсто изъ разныхъ книгъ Ветхаго Завѣта Геккеръ взялъ отрывочно-же.

Между тѣмъ, прямо послѣ приведенныхъ словъ говорится въ той и другой книгѣ, что народная перепись совершена была противъ воли Бога и что предпринявшій ее царь Давидъ, со- знавши свой грѣхъ, каялся въ немъ предъ Богомъ (2 Цар. XXIV, 10; 1 Парал. XXI, 8). Если взять все это въ связи, то не должно быть и рѣчи о томъ, будто бы самъ Богъ вну- шилъ Давиду мысль произвести народную перепись ради тяг- чайшаго обремененія евреевъ податями. Въ противномъ случаѣ Давиду не за чѣмъ было-бы считать дурнымъ свой поступокъ и раскаяваться въ немъ. Но, что особенно важно—Богъ, по библейскому повѣствованію, не оставитъ Давида безъ наказа- нія за совершенный имъ поступокъ. Все это развѣ мирится съ мыслью, будто Богъ-же соблазнилъ Давида предпринять и произвести народную перепись? Очевидно, мысль о ней воз- никла у Давида изъ совершенно другого источника. Потому- то, въ первой книгѣ *Паралипоменонъ* прямо говорится о томъ, что не Богъ, а сатана внушилъ Давиду мысль о народной пе- реписи (XXI, 1). Что же касается до второй книги *Царствъ*, то въ ней идетъ рѣчь единственно о томъ, что израильтяне своимъ дурнымъ образомъ жизни прогнѣвили своего Господа и что Онъ наказалъ ихъ чрезъ собственнаго царя ихъ, не вос- препятствовавши ему привести въ исполненіе задуманное имъ дѣло. Слова: *Господь возбудилъ въ израильтяниихъ Давида содѣ- лать распоряженіе касательно народной переписи* указываютъ, значить, только на то же, что безъ *позволенія* со стороны Вла- дыки вселенной въ ней ничто не можетъ совершиться. Иначе понимать эти слова значило бы противорѣчить не только тому, что говорится въ другихъ мѣстахъ второй книги *Царствъ* и первой книги *Паралипоменонъ*, но и вообще всей Библии. Въ ней уже на самыхъ первыхъ страницахъ внушается мысль, что склоненіе людей ко грѣху совершается діаволомъ, принимающимъ ту или иную личину. Уже здѣсь говорится и о томъ, что Богъ наказываетъ не только подпавшихъ искушенію, но и самаго искусителя. За тѣмъ, Богъ въ Ветхомъ Завѣтѣ по- всюду представляется святымъ, требующимъ отъ людей добро- дѣтели, награждающимъ ее, а грѣхъ наказывающимъ.

Изъ сказаннаго видно, что ветхозавѣтно-библейское понятіе

о нравственной природѣ Бога безусловно чисто и возвышенно, а слѣдовательно не нуждалось въ какомъ—либо улучшеніи. Да и могло-ли состояться это улучшеніе подъ вліяніемъ персидской религіи, въ которой, кромѣ добраго божества, существовало особое божество, воплощавшее собою идею зла? Если-бы персидская религія дѣйствительно оказала вліяніе на ветхозавѣтную религію, тогда и въ послѣдней не только было бы ученіе о двухъ божествахъ: добромъ и зломъ, но и исказилось-бы даже самое понятіе о природѣ Бога. Мало этого: въ ветхозавѣтной религіи при этомъ условіи должно было бы произойти существенное измѣненіе и вообще, обнявъ всѣ стороны ея. Между тѣмъ, этого не утверждаетъ даже и Геккеръ съ своими единомышленниками. Что персидская религія ни въ какомъ отношеніи не вліяла на ветхозавѣтную религію, объ этомъ единогласно говорятъ и такіе великіе знатоки взаимнаго отношенія этихъ религій, каковы ученые: Шпигель, Гарлесцъ, Кукъ и другіе.

Нѣтъ никакихъ основаній говорить и то, будто появленіе болѣе чистаго и возвышеннаго понятія о Богѣ у евреевъ зависѣло отъ вліянія греческой философіи на религію этого народа. Что эта философія оказала нѣкоторое воздѣйствіе на многихъ евреевъ, жившихъ особенно около времени Рождества Христова, это—правда. Извѣстно, что послѣ вавилонскаго плѣна далеко не всѣ іудеи захотѣли вернуться въ свою отчизну. Весьма значительная часть ихъ разбросалась почти по всѣмъ странамъ извѣстнаго тогда міра. Многіе изъ разсѣявшихся израильтянъ вздумали поселиться въ Александріи, египетскомъ городѣ, который былъ основанъ великимъ Македонскимъ завоевателемъ. Этотъ городъ, изобиловавшій богатствомъ и выдававшійся особенной красотою, скоро сталъ средоточіемъ греческой образованности и центромъ греческой науки. Не говорить на греческомъ языкѣ и не быть носителемъ греческихъ идей считалось признакомъ отсталости, невѣжества. Понятно, что многіе и изъ евреевъ, осѣвшихъ въ Александріи, не могли уберечься отъ носившихся въ воздухѣ идей греческой философіи и не проникнуться какими-либо изъ нихъ. Нѣкоторые же болѣе образованные евреи изучали сочиненія гре-

ческаго философа Платона съ неменьшимъ усердіемъ, чѣмъ книги Свящ. писанія. Въ концѣ всего возникла іудейско-александрійская религіозная философія, стремившаяся такъ или иначе примирить изложенное въ Библии міровоззрѣніе съ воззрѣніями греческой философіи. Главнымъ представителемъ этой іудейско-александрійской философіи, какъ извѣстно, былъ Филонъ, родившійся около 20 года предъ Рождествомъ Христовымъ. Вотъ на комъ отразилось вліяніе греческой философіи, а отнюдь не на писателяхъ ветхозавѣтныхъ книгъ Свящ. писанія и не на библейскомъ ученіи. Этому вліянію, безъ сомнѣнія, подчинились и нѣкоторые другіе изъ еврейскихъ переселенцевъ. Означенная философія съ чисто-внѣшней своей стороны, со стороны терминологіи, языка, оказала воздѣйствіе, пожалуй, еще на нѣкоторыя не каноническія книги Ветхаго завѣта, какъ наприм. на книгу *Премудрости Соломона*, а существенно повліяла лишь на разныя позднѣйшія апокрифическія сочиненія евреевъ и отчасти на самый талмудъ. Въ ветхозавѣтномъ же библейскомъ ученіи было-бы напрасно искать слѣдовъ какого-нибудь воздѣйствія со стороны греческой философіи. Да и это воздѣйствіе было-бы не очищеніемъ и возвышеніемъ библейскаго ветхозавѣтнаго понятія о Богѣ и объ Его отношеніи къ міру и человѣку, а затемненіемъ и обезображеніемъ его. Что это—правда, доказывается уже воззрѣніями Филона. Иегова, личное всесовершенное существо, Творецъ и Промыслитель міра, превратился у Филона въ какую-то безкачественную субстанцію или силу, неспособную приходить въ непосредственное соприкосновеніе съ матеріею, которую этотъ философствовавшій еврей почиталъ нечистою и злою. Уже тутъ, въ одномъ взглядѣ этомъ на взаимное отношеніе между божественнымъ существомъ и матеріальной природою, встрѣчаемся съ такимъ дуализмомъ, который безусловно отвергается всѣмъ библейскимъ ученіемъ: по нему Богъ есть творецъ матеріи (Быт. I, 1; Неем. IX, 6; Іуд. IX, 5), а слѣдовательно она не есть зло и не есть источникъ зла сама по себѣ ни въ какомъ смыслѣ этихъ словъ.

Но если нѣтъ не только ни малѣйшихъ основаній, но и поводовъ говорить о позаимствованіи евреями представленія

ихъ о единомъ Богѣ откуда—нибудъ извнѣ, то не правъ-ли Ренанъ съ своими единомышленниками, объясняя происхождение единобожія у евреевъ духовными особенностями семитическаго племени, ихъ духовнымъ инстинктомъ? Мысль Ренана, будто монотеизмъ свойственъ семитамъ по самой природѣ ихъ, рѣшительно ничѣмъ не подтверждается и потому представляется вполне произвольною. Чтобы убѣдиться въ этомъ, изложимъ и критически обсудимъ главное, что говоритъ Ренанъ по этому вопросу.

По его словамъ семиты вообще и въ частности евреи, въ противоположность другимъ племенамъ, отличаются узостью сознанія или кругозора, способны усматривать въ природѣ лишь единство и не замѣчать разнообразія въ ней, скудно надѣлены разсудкомъ, фантазією и чувствомъ изящнаго или прекраснаго, выдѣляются своей самозамкнутостью, сосредоточеніемъ въ себѣ самихъ, въ своемъ душевномъ мірѣ, и потому чужды любознательности и вообще интереса къ внѣшнему міру. Этими-то духовными особенностями семитовъ и объясняетъ Ренанъ происхождение монотеизма ихъ.

Спрашивается прежде всего: неужели основательна и вѣрна такая характеристика семитическаго племени? Напротивъ, она опровергается многочисленными фактами, свидѣтельствующими, что въ частности евреи—все таки даровитая и энергическая нація, многіе представители которой прославились въ качествѣ философовъ, поэтовъ, музыкантовъ, ученыхъ, публицистовъ, государственныхъ людей, общественныхъ дѣятелей и проч. Само собою разумѣется, своими указаніями на такіе факты не хочу сказать того, что семитическая раса и въ частности еврейская народность была даровитѣе напримѣръ индоевропейской, а утверждаю только, что Ренанъ ради своей цѣли намѣренно унижилъ семитовъ и въ частности евреевъ. Но если бы даже и была вѣрна характеристика ихъ, все таки изъ ней никакъ не слѣдовало-бы, будто евреи были обязаны монотеизмомъ своему духовному складу, своему племенному духовному инстинкту, какъ выражается Ренанъ.

Во-первыхъ, если бы евреи отъ природы были надѣлены такъ скудно духовными дарами, то у нихъ всего менѣе могъ возникнуть монотеизмъ въ томъ видѣ, въ какомъ мы знаемъ его

Объяснять монотеизмъ евреевъ скудостью духовныхъ дарованій ихъ еще можно было-бы въ томъ случаѣ, если бы единый Богъ, въ котораго они вѣровали, былъ тождественъ по своему существу и свойствамъ съ какимъ—нибудь изъ безчисленныхъ языческихъ божествъ, изъ которыхъ каждое было олицетвореніемъ какой —нибудь одной силы, какого —либо одного явленія или предмета природы и потому отличалось ограниченностью въ томъ или другомъ отношеніи. Этимъ дѣйствительно доказывалась бы бѣдность духа евреевъ, разсудокъ и фантазія которыхъ, создавши представленіе объ одномъ божествѣ, истощились и не въ состояніи были, вопреки болѣе даровитымъ язычникамъ, выработать образы нѣсколькихъ новыхъ божествъ. Между тѣмъ единый Богъ, въ котораго вѣровили израильтяне, безконечно возвышался, по Своей природѣ и свойствамъ, не надъ однимъ только какимънибудь языческимъ божествомъ, но надъ всей совокупностью языческихъ божествъ. Какъ видно уже изъ первыхъ словъ книги *Бытія*. Онъ—творецъ и владыка всего сущаго, слѣдовательно чуждый малѣйшаго ограниченія и исключаящій самую возможность бытія какихъ бы то ни было, хотя бы и второстепенныхъ божествъ. Дѣло и здѣсь значитъ не въ количествѣ, а въ качествѣ. Каждый знаетъ, что гораздо легче сдѣлать много вещей и плохого качества, чѣмъ изобрѣсти и обработать какую-нибудь одну, но единственную въ своемъ родѣ вещь, отличающуюся неподражаемо высокими качествами. Одна статуя знаменитаго Фидія или одна картина великаго Рафаэля превосходятъ по своимъ качествамъ какое угодно число посредственныхъ статуй или картинъ. Въ данномъ-же случаѣ рѣчь идетъ не о какой-нибудь все таки обыкновенной вещи, не о статуяхъ, не о картинѣ, но о появленіи у евреевъ безмѣрно высокаго понятія о Богѣ. Если до такого понятія о Немъ не дошли, по сравненію съ евреями, болѣе даровитые народы, то здравая логика требуетъ признать, что такое понятіе вовсе не есть созданіе самихъ евреевъ.

Во-вторыхъ, изъ того, что евреи отличались не только незначительными духовными дарованіями, но и самозамкнутостью, углубленіемъ въ свое я, недостаточнымъ вниманіемъ къ вѣшнему міру, никакъ ни слѣдуетъ, будто они не могли быть

политеистами. Какъ бы самососредоточены не были евреи, какъ бы мало ни интересовались они наблюденіемъ и изученіемъ окружавшей ихъ природы, все таки они непрестанно имѣли дѣло съ различными предметами и явленіями ея и не могли не замѣчать ихъ. Почему-же они не обоготворили того, чего не могли не видѣть и свою зависимость отъ чего немогли не ощущать? Ссылка на то, что евреи, будто бы, не способны были подмѣчать разнообразія въ природѣ и склонны были усматривать лишь единство, въ данномъ случаѣ ничего не объясняетъ. Міръ никому не можетъ представляться какимъ-то сплошнымъ однообразіемъ, какимъ-то нерасчлененнымъ цѣлымъ. Множество и разнообразіе отдѣльно другъ отъ друга стоящихъ предметовъ и происходящихъ явленій принудительно навязывается сознанію каждаго человѣка, въ какой бы мѣстности ни обиталъ онъ. То же самое должно сказать и относительно евреевъ. Они только тогда не видѣли бы нѣкотораго разнообразія въ окружавшей ихъ природѣ, если бы поголовно были слѣпыми. Что касается неспособности подмѣчать во многихъ сродныхъ предметахъ и явленіяхъ разнообразное или различное, то и эта неспособность, если бы она и была несомнѣнная, нисколько не мѣшала евреямъ видѣть такіе различные или разнообразныя предметы, каковы: солнце, луна, звѣзды, громъ, молнія, тѣ или другія животныя, растенія, минералы. Почему же евреи, подобно многимъ другимъ языческимъ народамъ, не олицетворили какихъ-нибудь изъ этихъ предметовъ и явленій и не возвели ихъ на степень большаго или меньшаго ряда божествъ? Если даже болѣе образованные и даровитые египтяне обоготворили не только солнце и вообще небесныя тѣла, но и быка, крокодила, одного изъ жуковъ, копчика и нѣкоторыхъ другихъ животныхъ, то почему же менѣе даровитые и образованные евреи не могли создать себѣ подобный же пантеонъ божествъ? Но вѣдь, и кромѣ окружавшей евреевъ природы, этотъ народъ легко могъ найти матеріалъ для образованія представленія о многихъ богахъ. Ему предстояла возможность обоготворить души предковъ вообще или разныхъ геросвъ прославившихся въ какомъ-нибудь отношеніи. У китайцевъ, какъ и у многихъ другихъ народовъ, съ незапамятныхъ временъ и доселѣ служатъ же предметомъ покло-

ненія души умершихъ предковъ. Такимъ образомъ, тѣ духовныя особенности, которыми, по взгляду Ренана, отличался и отличается еврейскій народъ, нисколько не ведутъ къ признанію необходимости появленія монотеизма у этого народа.

Наконецъ, если бы причиною единобожія израильтянъ были племенные духовныя особенности ихъ, тогда и всѣ остальные семитическіе народы должны бы быть непременно монотеистами. Но чтѣ же показываетъ намъ безпристрастная исторія? Религіи всѣхъ семитическихъ народностей: халдеевъ, вавилонянъ, ассиріянъ, аммонитянъ, моавитянъ, мадіанитянъ и прочихъ отличались многобожіемъ. Что нѣкоторые изъ этихъ народовъ были дѣйствительно политеистами, этого не отвергаетъ и Ренанъ. Таковы, по его мнѣнію, вавилоняне и ассиріане. Чѣмъ же объяснить это явленіе? Ренанъ утверждаетъ, будто оно зависѣло отъ того, что эти народы не были чистыми семитами, но представляли собою помѣсь двухъ расъ или племенъ: семитической и хамитической. Такое объясненіе политеистическаго характера религіи вавилонянъ и ассиріянъ опровергается уже тѣмъ однимъ, что въ Халдеѣ виновниками многобожія были именно семиты, а отнюдь не хамиты. За тѣмъ, Ренанъ усиливается доказать, что политеизмъ другихъ, выше поименованныхъ, семитическихъ народовъ, былъ развитъ весьма слабо. Но вѣдь вопросъ касается не того, сильно или слабо развитъ былъ у нихъ политеизмъ. Коль скоро существовало многобожіе хотя бы и не въ сложномъ видѣ у такихъ народовъ, которые, по мнѣнію Ренана, монотеистичны отъ природы и у которыхъ слѣдовательно не должно бы быть мѣста ни малѣйшему политеизму, то уже никакъ нельзя объяснить происхожденіе единобожія у евреевъ духовнымъ инстинктомъ, свойственнымъ имъ и вообще ихъ расѣ. Но несостоятельность взгляда Ренана особенно ярко обнаруживается на арабахъ, не смотря на то, что этотъ знаменитый оріенталистъ именно ихъ-то религію и признаетъ главной опорой и неопровержимымъ доказательствомъ своего мнѣнія. Дѣйствительно, арабы, кромѣ своего семитическаго происхожденія и характера, находились и вообще въ самыхъ благопріятныхъ условіяхъ для сохраненія у нихъ единобожія. Но что же мы видимъ? У нихъ существовалъ самый дробный и сложный политеизмъ.

Особенно сильно было распространено у арабовъ религіозное почитаніе небесныхъ свѣтилъ: солнца, луны и звѣздъ. Арабы не были чужды и самаго грубаго фетишизма. Они поклонялись нѣкоторымъ деревьямъ и камнямъ. Извѣстно, что изъ камней пользовался особеннымъ почитаніемъ Мекскій черный камень въ каабѣ. Существовалъ у арабовъ и культъ предковъ. Вѣра въ судьбу тоже была распространена у нихъ. Но, говорить Ренанъ, у арабовъ никогда не тералось представленіе объ Аллахѣ, какъ единомъ верховномъ божествѣ. Это—правда. Однако же, нельзя упускать изъ виду, что Аллахъ вовсе не мыслился у арабовъ, какъ всесовершенное личное существо, создавшее міръ и промышляющее о немъ. Понятіе объ Аллахѣ было весьма неопредѣленнымъ у этого народа. Скорѣе всего должно представлять Аллаха какой то замкнутою въ себѣ верховной силою, въ сущности неимѣющею жевыхъ отношеній къ міру и человѣку. Вотъ почему у арабовъ и была распространена мысль о судьбѣ. По той-же причинѣ придавалось у нихъ особенно-важное значеніе разнымъ національнымъ божествамъ. Уже тотъ фактъ, что арабы не воздвигали храмовъ Аллаху, ясно говорить, что въ ихъ представленіи Аллахъ не былъ тѣмъ, чѣмъ всегда былъ Іегова въ вѣрованіяхъ и въ жизни евреевъ. Но—намъ скажутъ,—возникъ же исламъ именно въ Аравіи, а виновникомъ его былъ семитъ по племени и арабъ по національности, Магометъ или Мухаммедъ. Это возраженіе имѣло-бы силу только въ томъ случаѣ, если бы магометанская религія, или исламъ, возникла безъ всякаго вліянія со стороны истинно-монотеистическихъ религій, каковы: ветхозавѣтная, или сврейская, и затѣмъ новозавѣтная, или христіанская. На самомъ-же дѣлѣ не подлѣжитъ ни малѣйшему сомнѣнію тотъ фактъ, что Магометъ воспользовался для своей религіи весьма многими изъ ветхозавѣтной и новозавѣтной религій.

Итакъ, духовныя особенности семитическихъ народовъ отнюдь не помѣшали послѣднимъ быть даже и весьма грубыми политеистами. Слѣдовательно, происхожденіе единобожія у евреевъ нисколько не объясняется ихъ духовнымъ складомъ и составляетъ, съ точки зрѣнія духовныхъ особенностей семитовъ, по истинѣ великую и неразрѣшимую загадку.

Еще менѣе поддается раціональному объясненію происхож-

деніе единобожія у евреевъ, если причиною его считать вліяніе окружавшей ихъ природы. Между тѣмъ Ренанъ прямо приписываетъ нѣкоторымъ своеобразнымъ мѣстностямъ свойство располагать обитающіе въ нихъ народы къ монотеизму. Такъ, онъ категорически выражается, будто пустыня монотеистична уже сама по себѣ. Къ такому взгляду Ренана присоединяется не мало заграничныхъ и отчасти отечественныхъ ученыхъ. Нѣкоторые и изъ западно-европейскихъ богослововъ, какъ наприкладъ Шультцъ, видятъ въ пустынной мѣстности одно изъ важныхъ условій для возникновенія и сохраненія единобожія. Вотъ какъ выражаетъ Ренанъ свою мысль о монотеистичности пустыни. „Достаточно взглянуть, говоритъ онъ, на пустыни Халдеи, странъ Ханаана и особенно Аравіи, чтобы видѣть, какъ способно здѣсь все навести на мысль о единомъ высочайшемъ Существоѣ. Неподвижный шатеръ небесъ, высящійся надъ походнымъ патромъ кочевника, мерцающій свѣтъ звѣздъ, наполняющій пустыню своимъ фантастическимъ сіяніемъ, необозримая песчаная даль,—все это въ состояніи было вызывать въ душѣ семита мысль о единомъ Богѣ. И сегодня, и завтра, и всегда пустыня представляла семиту однообразное зрѣлище: никакого разнообразія въ окружающемъ онъ не зналъ,—ничто не разсѣвало, не дробило его вниманія. Громадное цѣлое, единое пустыни должно было представлять ему и единого Творца“. Мысль выражена у Ренана съ свойственнымъ ему краснорѣчіемъ, но она не отличается какой-либо основательностью. Другой не менѣ краснорѣчивый, но болѣе разсудительный французскій ученый, Прессансэ, справедливо возражаетъ Ренану слѣдующимъ образомъ. „Неужели семитъ, говоритъ онъ, прочелъ имя своего единого и святаго Бога на голомъ пескѣ пустыни, гдѣ онъ въ началѣ разбилъ свой шатеръ? Правда-ли, что ему легче было подняться до Невидимаго съ безплодной почвы пустынь Сиріи и Аравіи, чѣмъ тогда, если бы онъ могъ восхищаться красотами щедро надѣленной земли? Естественнѣе всего было бы этимъ унылымъ пустынямъ привести его къ мечтательному пантеизму; познанію же Бога совѣсти онъ научаются также мало, какъ усыянное звѣздами небо, въ которомъ халдей сзумѣетъ найти только своего солнечнаго Бога. Пустыня—это бѣлая страница, на которую душа вписываетъ все,

что носить въ себѣ: сама же по себѣ пустыня ничего не открываетъ человѣку, а скорѣе подавляетъ его своей печальной и безпредѣльной обширностью, изъ которой никогда нельзя извлечь понятія о вѣчномъ, живомъ и свободномъ Богѣ. Что сама по себѣ пустыня не способна вдохнуть въ человѣка мысли объ единомъ Богѣ, это доказывается не одними здравыми разсудочными соображеніями, но и неоспоримыми фактами.

Въ Средней Азіи не мало пустынныхъ мѣстностей. Патагонская равнина тоже представляетъ пустыню своего рода. Сахара же есть не иное что, какъ громадная пустыня. Спрашивается: почему же обитатели ихъ не сдѣлались монотеистами? Если бы мнѣніе Ренана было справедливо, тогда даже и негры, населяющіе совершенно пустынную мѣстность внутри Африки, стали бы монотеистами, а не тѣми грубыми идолопоклонниками—фетишистами, каковы они въ дѣйствительности. Съ другой стороны, евреи не всегда же вели пастушескую жизнь и обитали въ пустынѣ. Ренанъ признаетъ, что даже предки Авраама были монотеистами. Между тѣмъ ни всѣ предки этого библейскаго патріарха, ни самъ онъ не жили въ пустынной Аравіи. За тѣмъ, и та территорія, которую впослѣдствіи занимали евреи, вовсе не была такъ однообразна и пустынна, какъ это должно бы быть для резиденціи единобожниковъ. Не даромъ же Ренанъ въ собственномъ сочиненіи: *Жизнь Иисуса* восторженно говоритъ о красотахъ Галилеи. Наконецъ, послѣ вавилонскаго плѣна іудеи разсѣялись по разнымъ странамъ, изъ коихъ во многихъ вовсе не было пустынь, а нѣкоторыя изобиловали самыми разнообразными и величественными картинами природы. Если бы мысль Ренана была справедлива, будто пустыня порождаетъ и поддерживаетъ вѣру въ единого Бога, а иного рода мѣстности неблагопріятны этой вѣрѣ, въ такомъ случаѣ евреи, обитавшіе въ нихъ, должны бы были или совсѣмъ утратить эту вѣру, или по крайней мѣрѣ исказить ее многобожіемъ. Между тѣмъ ничего изъ этого не случилось.

А. Гусевъ.

(Окончаніе будетъ).

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году.

(Продолженіе *).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Средства содержанія учителей и учениковъ Харьковскаго коллегіума.

Первоначально содержаніе преподавателей Харьковскаго коллегіума, согласно Духовному регламенту ¹⁾, производилось изъ мѣстныхъ коллегіумскихъ средствъ. Соотвѣтственно тому колебанію, какому нерѣдко подвергались эти средства вслѣдствіе различныхъ обстоятельствъ, оно было неодинаково въ разное время по своему размѣру и качеству. Распредѣленіе жалованья между учителями коллегіума всецѣло зависѣло отъ усмотрѣнія мѣстнаго преосвященнаго. Обыкновенно жалованье выдавалось по такъ—называемымъ третямъ, извѣстнымъ (по первымъ своимъ мѣсяцамъ) подъ названіемъ: сентябрьской, январьской и майской. Наставники коллегіума не всѣ пользовались одинаковымъ содержаніемъ. При назначеніи жалованья преосвященные руководились различными соображеніями. Такъ, преподавателямъ изъ бѣлаго духовенства, занимавшимъ священно-служительскія мѣста при городскихъ церквахъ, оно выдавалось въ уменьшенномъ количествѣ. При назначеніи, въ сентябрѣ 1739 г., трехъ харьковскихъ священниковъ на учительскія должности въ коллегіумъ преосвящ. Петръ писалъ: „сверхъ обыкновеннаго, имѣющагося у нихъ отъ прихода удовольствія, давать имъ за го-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 14.

¹⁾ О дѣл. еп. § 11.

довое обученіе денежное жалованье по 40 руб. изъ 20 и 30 доли, а *викту-пищу* никакого не давать (какъ это практиковалось обыкновенно по отношенію къ другимъ преподавателямъ), и *удовольствоваться своими приходами*“. Далѣе, разность преподавательскихъ окладовъ обуславливалась сравнительною важностію предметовъ преподаванія. Важнѣйшими предметами считались: богословіе, философія и риторика; менѣе важными остальные предметы. Преподаватели первыхъ получали болѣе, чѣмъ преподаватели послѣднихъ. Распредѣленіе жалованья между наставниками, по важности преподаваемыхъ ими предметовъ, заходило еще дальше: преподаватель богословія получалъ больше преподавателя философіи, а этотъ больше преподавателя риторики, меньше его получалъ преподаватель синтаксисы и т. д. Иногда учительское жалованье увеличивалось или уменьшалось въ зависимости отъ происхожденія наставниковъ: учитель иностранецъ получалъ сравнительно высшій окладъ, чѣмъ его сослуживецъ изъ русскихъ, хотя бы послѣдній читалъ высшій предметъ по степени важности, нежели первый. „Къ совершеннѣйшему Вашего Преосвященства Харьковскаго collegіума благосостоянію“—писалъ (въ 1760 г.) преосвящ. Іоасафу Миткевичу ректоръ collegіума Константинъ Бродскій отъ лица всѣхъ преподавателей,—„кромѣ латинскаго, и прочихъ языковъ, а наипаче французскаго и нѣмецкаго, знаніе весьма надобно; да и сверхъ выше поименованныхъ учений, геометріи и юриспруденціи ученіе зѣло полезно есть; а нынѣ не безызвѣстно есть, что въ Бѣлгородѣ обрѣтающійся *иноземецъ* господинъ Грець какъ въ показанныхъ языкахъ французскомъ и нѣмецкомъ, такъ въ наукахъ геометріи и юриспруденціи довольно искусенъ есть, и тѣхъ языковъ и свѣдѣній въ Харьковскомъ Вашего Преосвященства collegіумѣ публичное ученіе преподавать благовольтъ, только бы ему за то *достойное награжденіе* было: а я надѣюсь, что оный Грець за трудъ свой годовой *въ награжденіи деньгами не болѣе ста рублей возьметъ, да сверхъ денегъ коштѣ ему принадлежащій опредѣленъ бы былъ*. И дабы означенныхъ языковъ и свѣдѣній ученіемъ Вашего Преосвященства collegіумъ былъ снабдѣнъ, обще со всѣми учителями всепокорно прошу—по высокопастыр-

ской своей къ намъ милости онаго Греца къ тому профессо-
ромъ въ Харьковскій collegiумъ учредить“ ¹⁾). Неизвѣстно,
удалось ли collegiумскому начальству приобрести этого учи-
теля иностранца, о которомъ оно такъ ходатайствовало, но
важно то, что ему готовы были дать, при полномъ содержаніи,
100 р. жалованья, тогда какъ, въ управленіе преосвящ. Іоа-
сафа Миткевича, изъ своихъ русскихъ учителей только рек-
торъ collegiума получалъ 100 р., всѣ же остальные гораздо
меньше. Увеличивался окладъ наставника collegiума еще въ
томъ случаѣ, если онъ исправлялъ какую-нибудь другую дол-
жность при заведеніи, оплачиваемую особымъ вознагражденіемъ,
напр. должность ректора, съ которою обыкновенно соединялась
должность учителя богословія и опредѣленный денежный ок-
ладъ; таковы же должности префекта, эконома, бібліотекаря и
др. Точно также наставникъ получалъ увеличенное жалованье,
если онъ преподавалъ въ нѣсколькихъ классахъ. Впрочемъ, это
не всегда соединялось съ возвышеніемъ учительскаго оклада;
такъ напр. при преосвящ. Іоасафѣ Горленко дѣйствовало та-
кое правило: „учителямъ, которые преподавали разныхъ язы-
ковъ по двѣ и по три школы, выдавать жалованье только за
одну школу, а не за всѣ—три или двѣ“ ²⁾). Наконецъ, не мало
разнообразилось жалованье collegiумскихъ преподавателей отъ
того, чѣмъ оно выдавалось, деньгами или жизненными припа-
сами или тѣмъ и другимъ вмѣстѣ.

Вслѣдствіе того, что до 60-хъ годовъ прошлаго столѣтія жиз-
ненные припасы составляли почти все богатство Харьков-
скаго collegiума, этотъ способъ содержанія учителей былъ
тогда самый обыкновенный, хотя и не исключительный. Въ
доказательство этого приводимъ слѣдующія данныя. При пре-
освящ. Епифаніи Тихорскомъ, основателѣ collegiума, всѣмъ
учителямъ выдавалось по два конца китайки, клобуки и ками-
лавки. Кромѣ того, учителя первой и второй школы получали
на свое содержаніе по 5 р. въ годъ, учителя третьей, чет-
вертой и пятой школъ—по 8 р., учитель шестой школы—по
12 р. Философскій учитель получалъ жалованья 14 р. въ годъ

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Collegiума.

²⁾ Солицевъ, стр. 43.

и при окончаніи философіи—штофу на кафтанъ. Учитель богословія не получалъ жалованья, а вмѣсто этого несъ доходную должность епархіальнаго экзаменатора. При преемникѣ Епифанія, преосвящ. Досіеѣѣ Богдановичѣ-Любимскомъ, преподаватели коллегіума получали жалаванье въ гораздо больше размѣрѣ, а именно: ректоръ получалъ 100 р., учитель богословія—60 р., учитель философіи—40 р., учитель риторики 25 р., учителя—поэтической, синтаксической, грамматической, инфимы и фары—по 15 р. Независимо отъ того, пища для всѣхъ наставниковъ была общая монастырская. Въ управленіе преосвящ. Петра Смѣлича, съ сентября 1736 г. по январь 1739 г., учитель богословія и учитель философіи получали столько же, сколько при преосвящ. Досіеѣѣ; преподаватели всѣхъ другихъ школъ—по 20 р. Кромѣ того, съѣстные, питейные и всякіе припасы всѣ преподаватели получали отъ монастыря. Съ 1739 года преосвящ. Петръ назначилъ шести преподавателямъ по 75 р., а философскому 100 р., но при этомъ всѣ они должны были имѣть пищу отъ себя. При преосв. Антоніѣ Черновскомъ пища для всѣхъ наставниковъ опять была общая съ монастырской братіей, а на покупку дровъ давалось имъ по 3 р. и на свѣчи по 1 р. Кромѣ того, они получали слѣдующее жалованье: ректоръ 100 руб., учитель богословія 60 р., учитель философіи 40 р., учитель риторики 25 р., учитель поэзіи 20 р., всѣ остальные—по 15 руб. По распоряженію преосвящ. Іоасафа Горленка, преподаватели, жившіе въ помѣщеніи коллегіума, пользовались отъ монастыря даровымъ освѣщеніемъ, отопленіемъ и пищею. Сверхъ того учителямъ аналогіи и инфимы выдавалось по 25 р., учителямъ грамматики и синтаксисы—по 30 р., учителямъ пѣтики и риторики—по 50 р., учителямъ богословія и философіи—по 75 р., учителямъ еврейскаго, греческаго, французскаго и нѣмецкаго языковъ—по 15 р. Въ докладѣ консисторіи преосвящ. Лукѣ Конашевичу, отъ 14 апр. 1756 года, между прочимъ значится: въ 1753 году куплено наставникамъ коллегіума рыбы на 28 р., дровъ и свѣчей на 23 р. 50 к.,—въ 1754 г.—рыбы, пива, солоду и меду на 22 р., дровъ и свѣчей на 5 р. 50 к.,—въ 1755 г.,—рыбы чебона, тѣшки бѣлужей и осетровой, и щукъ на 46 р. 65 к.,

дровъ и свѣчей на 9 р., солоду на 13 р., волошскаго вина и маслинъ въ ректорскую келью на 96 к. Въ воскресные и праздничные дни, при преосвящ. Лукѣ, всѣ преподаватели, кромѣ жившихъ внѣ стѣнъ коллегіума, имѣли трапезу вмѣстѣ съ монастырскою братіей. 24 фев. 1757 г. тотъ же преосвященный назначилъ учителямъ слѣдующее жалованье: ректору 60 р., учителю богословія 60 р., учителю философіи 50 р., учителю риторики 40 р., пѣтики 35 р., синтаксисы,—инфимы и аналогіи—по 30 р. При преосвящ. Іоасафѣ II Миткевичѣ на преподавателей издержано: въ 1761 г. на покупку рыбы и кры монашествующимъ преподавателямъ 85 р. 93¹/₄ к., мяса свѣтскимъ преподавателямъ 44 р. 93 к., дровъ 14 р. 93 к., маслинъ, лимоннаго соку, уксусу, инбирю, изюму, рису, перцу 13 р. 60 к., яицъ, сыру, молока 2 р. 69 к., сальныхъ свѣчей, 1 р. 34 к., посуды глиняной, деревянной и стеклянной 1 р. 90 к., луку, хрѣну и прочаго зелья 4 р. 24¹/₂ к., сивухи и вишневки 1 р. 9 к.—на разныя потребности 13 р. 19 к.;—въ 1762 г. куплено учителямъ монашествующимъ рыбы, икры, раковъ и вязиги на 81 р. 42 к., учителямъ свѣтскимъ масла и сала на 88 р. 41¹/₂ к., винограднаго вина и меду на 61 р. 83 к., лимоннаго соку, маслинъ, инбирю, перцу, черносливу, оливъ, изюму на 21 р. 41 к., яицъ, молока, сметаны, масла коровьяго, сыру на 6 р. 79¹/₂ к., сальныхъ свѣчъ на 2 р. 66¹/₂ к., сахару на 1 р. 40 к., чесноку, рѣдьки, салаты, хрѣну на 1 р. 53 к.,—израсходовано на разныя потребности 5 р. 43 к.;—въ 1763 г. куплено монашествующимъ преподавателямъ рыбы, икры и раковъ на 115 р. 57¹/₂ к., свѣтскимъ преподавателямъ мяса на 134 р. 96 к., вина волошскаго на 33 р. 77 к., дровъ на 31 р. 89 к., лимоннаго соку, инбирю и проч. кореньевъ на 22 р., изюму, черносливу, маслинъ и прочей бакалеи 14 р. 42 к., коровьяго масла на 47 к., сальныхъ свѣчей на 4 р. 64 к., посуды глиняной, деревянной и стеклянной 3 р. 13 к., луку, хрѣну и прочаго зелья на 6 р. 1 к., молока, сметаны, яицъ на 10 р. 37 к., чаю, сахару на 5 р. 64 к., меду на 1 р. 3 к., лимоновъ на 1 р., гороху, капустѣ и огурцовъ на 7 р. 7¹/₂ к.,—издержано на разныя потребности 28 р. 76 к. Вмѣстѣ съ тѣмъ преподаватели коллегіума получали и определенное жа-

лованье. Такъ, ректоръ получалъ 100 р., учитель богословія 60 р., учитель философіи 50 р., учитель риторики тоже 50 р., пѣнники, синтаксисы, грамматики и аналогіи—по 30 р., преподаватели греческаго и нѣмецкаго языковъ—по 50 р., славянскій и латинскихъ начатковъ—15 р.

Въ такомъ видѣ остававшееся во все время до 1760-хъ годовъ содержаніе коллегіумскихъ наставниковъ, конечно, было болѣе или менѣе достаточно, при поразительной для нашего времени дешевизнѣ тогдашней жизни. При всемъ томъ мы встрѣчаемъ въ это время нерѣдкія жалобы преподавателей коллегіума на претерпѣваемые ими всякаго рода нужды и лишенія. Такъ, учителямъ по временамъ не хватало третнего жалованья, и они должны были обращаться къ коллегіумскому начальству съ просьбой о выдачѣ имъ жалованья впередъ за слѣдующую треть. „По указу Его Преосвященства (преосвящен. Антонія) и по усмотрѣнію умершаго харьковской академіи архимандрита Аѳанасія Топольскаго велѣно намъ“,—писали 28 марта 1744 г. преподаватели коллегіума ректору Гедвону Антонскому, — „въ оной академіи обучать школы, а за труды наши по опредѣленію Преосвященнаго Досіея пищу довольствоваться съ монастыря, а жалованья получать богословскому учителю: 60 р., философскому 40 р., риторическому учителю 25, поэтики, синтаксисы и грамматики, инфимы и аналогіи учителямъ—по 20 р., которое жалованье мы за сентябрьскую треть по расчисленію и приняли, а нынѣшняя генварьская треть, хотя еще и не въ окончаніи, точію *понеже намъ въ деньгахъ крайняя состоитъ нужда, того ради вашею Высокопреподобію съ покорностію просимъ, по милостивому разсмотрѣнію, повелѣть намъ по расчету выдать жалованье*“. Просьба своевременно была удовлетворена. Иногда преподаватели коллегіума, стѣсненные въ своемъ содержаніи, жаловались на недоброкачественность выдаваемыхъ имъ продуктовъ. Такъ, въ январѣ 1753 г. они доносили преосвящ. Іоасафу Горленку, что изъ получаемого ими жалованья, вслѣдствіе неудовлетворительности выдаваемыхъ имъ припасовъ, большую часть его употребляютъ на пищу, почему удаляются изъ коллегіума достойные наставники, и просили его или улучшить означенные припасы, или

содержать ихъ на одномъ денежномъ жалованьи, какъ было прежде при преосвящ. Петрѣ, начиная съ 1739 года. Преосвящ. Іоасафъ распорядился выдавать учителямъ, живущимъ въ коллегиумѣ, дрова, свѣчи и пищу хорошаго качества, а тѣмъ, которые жили внѣ коллегиума, не выдавать ничего, кромѣ положеннаго жалованья.

Послѣ отмѣны въ 1765 году окладныхъ съ церквей и монастырей сборовъ 20 и 30 доль, харьковскій коллегиумъ, какъ извѣстно, началъ получать изъ коллегиі экономіи денежный окладъ въ 816 р. 39³/₄ к. Изъ этой суммы на жалованье преподавателей отдѣлялось 566 рублей, которые распределялись между ними такимъ образомъ ¹⁾: ректоръ получалъ 157 руб. 50 коп., префектъ и учитель философіи 112 р. 50 к., учитель латинской риторики 74 руб., учитель російской элоквенціи, исторіи и географіи 54 руб., піитики и греческаго языка 84 р., латинской грамматики и перваго класса или славяно-російской грамматики — по 42 руб. Какъ видно изъ этого распределенія, оклады преподавательскаго жалованья, съ назначеніемъ отъ казны опредѣленнаго, хотя и временнаго, денежнаго штата, увеличились по сравненію съ окладами прежняго времени. Но эта перемена, произведенная штатомъ въ содержаніи наставниковъ коллегиума, была для нихъ положительно невыгодна; они теперь должны были лишиться всѣхъ прежнихъ своихъ дачъ жизненными припасами, составлявшими важнѣйшую статью въ ихъ матеріальномъ обезпеченіи, и стали получать вознагражденіе за свой трудъ исключительно денежнымъ жалованьемъ, которое при томъ же, за скудостію назначеннаго штата, лишь немногимъ превышало жалованье прежняго времени. „Сего 1765 года, декабря 21 дня, въ поданномъ его преосвященству доношеніи, въ архимандритъ и ректоръ“, — говорится въ указѣ консисторіи на имя ректора коллегиума Іова, — „объявили: въ ономъ харьковскомъ училищномъ монастырѣ прежде сего учителя получали недостаточное денежное жалованье, и для того получали хлѣбъ, пиво и всѣ столовые припасы отъ этого монастыря, а сего 1765 года, при полученіи отъ его преосвя-

¹⁾ По вѣдомости 1774 г.

щенства (преосвящ. Порфирія Крайскаго) присланныхъ изъ бѣлгородской губернской канцеляріи для раздачи учителямъ и ученикамъ денегъ, противъ прежняго, приняли эти учителя гораздо больше жалованья, почему словеснымъ его преосвященства приказаніемъ велѣно *довольствоваться имъ нищею отъ себя*; нынѣ же, по конфирмованному Ея Императорскимъ Величествомъ штату, съ опредѣленной трехъ тысячной суммы (сверхъ 816 р. 39³/₄ к.) могутъ получать объявленные учителя жалованье къ содержанію себя и болѣе довольное (на самомъ дѣлѣ эти 3000 р., опредѣленные, какъ извѣстно, на одни прибавочные при коллегіумѣ классы, ни чуть не могли возвысить преподавательскихъ окладовъ), не требуя отъ монастыря съѣстныхъ и питейныхъ припасовъ; понеже кромѣ оныхъ учителей, нѣбются въ томъ коллегіумѣ для священнослуженія монашествующіе, которыхъ содержать едва оный можетъ, и просили о томъ его преосвященства разсмотрѣнія; того ради, по Ея Императорскаго Величества указу, его преосвященствомъ опредѣлено вамъ, архимандриту и ректору, *не давать означеннымъ учителямъ впредъ отъ монастыря столовыхъ и питейныхъ и прочихъ къ келійному содержанію никакихъ припасовъ, никому ничего не давать, а содержать только одну братію получаемыми съ монастырскихъ вотчинъ столовыми и питейными припасами; упомянутымъ же учителямъ, яко опредѣленнымъ жалованьемъ удовлетволеннымъ, содержать каждому себя во всемъ изъ того опредѣленнаго жалованья*“. Послѣ перваго увеличенія штатныхъ семинарскихъ окладовъ въ 1780 году, когда харьковскій коллегіумъ сталъ получать почти весь 2000-ный окладъ, ассигнованный на бѣлгородскую семинарію, вмѣстѣ съ тѣмъ нѣсколько увеличилось и жалованье коллегіумскихъ наставниковъ. Такъ продолжалось до 1798 года; съ этого времени изъ удвоеннаго штатнаго оклада бѣлгородской семинаріи (4000 р.) коллегіумъ началъ получать всего только 1750 рублей, которые, согласно указу св. Синода отъ 31 октября 1798 г., раздѣлялись на слѣдующія три части: 1) на жалованье преподавателямъ и другимъ служащимъ при коллегіумѣ, 2) на лазаретъ, почивки коллегіумскаго дома и проч. и 3) на содержаніе студентовъ учениковъ. Хотя при этомъ синодскимъ

указомъ 27 ноября того же года было предписано на жалованье преподавателей употреблять цѣлую треть всей положенной на коллегіумъ суммы—583 р. 33³/₄ к., однако теперь преподаватели стали получать меньше, чѣмъ предъ этимъ они получали, и потому должны были просить епархіальное начальство объ улучшеніи своего положенія. 3 января 1799 г. наставники коллегіума обратились къ преосвящен. Θεоктисту Мочульскому съ просьбою, въ которой заявляли, что въ слѣдствіе все болѣе и болѣе возрастающей дороговизны на предметы первой необходимости, съ трудностію и скудостію едва могутъ содержать себя опредѣленнымъ съ убавкою противъ недавняго прошлаго жалованьемъ, и просили преосвященнаго о прибавкѣ изъ остаточной коллегіумской суммы. Преосвященный Θεоктистъ согласился на прибавку тѣмъ учителямъ, которымъ дѣйствительно было уменьшено жалованье по новому росписанію противъ прежняго жалованья. Чтобы еще больше помочь наставникамъ коллегіума въ ихъ нуждахъ, тотъ же преосвященный въ апрѣлѣ или маѣ 1799 года распорядился, кромѣ 583 р. 33³/₄ к.—третьей части штатнаго коллегіумскаго оклада, употребляютъ еще на преподавателей проценты съ капитала князей Голицыныхъ—500 р., опредѣленные единственно на наставническое жалованье, по точному завѣщанію кн. Д. М. Голицына, да третью часть—67 р. изъ получаемыхъ за наемъ коллегіумскихъ погребовъ и кладовыхъ 200 р. Все это съ увеличеніемъ въ 1800 году штатной суммы коллегіума до 2000 р., естественно должно было возвысить содержаніе коллегіумскихъ учителей. Около этого времени преподаватели коллегіума получали слѣдующее жалованье: ректоръ и учитель богословія 250 р., префектъ и учитель философіи съ высшимъ краснорѣчіемъ 220 р., учитель риторики 185 р., учитель поэзіи, еврейскаго, греческаго, французскаго и нѣмецкаго языковъ, а также синтаксисы, алгебры и ариометики тоже 185 р., учитель средняго грамматическаго класса, исторіи, географіи и рисовальнаго класса тоже 185 р., учитель нижняго грамматическаго класса 100 р. и славяно-россійскаго класса 70 р.

Впослѣдствіи оклады преподавательскаго жалованья еще болѣе увеличились. Въ 1801 г. процентная Голицынская сумма—

500 р., назначенная для преподавателей возросла до 800 руб., благодаря кн. А. М. Голицыну, который распорядился употреблять ежегодно на учителей еще 300 руб. изъ процентовъ на 10,000 р., внесенныхъ имъ отъ неизвѣстной благотворительной особы (Маріи Шереметьевой) въ московскій опекунскій совѣтъ, въ пользу харьковскаго коллегіума. Съ 1807 г. вмѣсто 2000 р. коллегіумъ началъ получать отъ казны удвоенную штатную сумму—4000 р., изъ которой, по силѣ вышеупомянутаго указа св. Синода отъ 31 окт. 1798 г., на содержаніе наставниковъ отдѣлялась третья часть—1333 р. 33¹/₄ к., что вмѣстѣ съ процентными 800 руб. кн. Голицыныхъ, составляло небывалую учительскую сумму въ 2,133 р. 33¹/₄ к. Эта сумма между преподавателями распредѣлялась такъ: ректоръ коллегіума и учитель богословія получалъ 300 р., учитель философіи—200 р., учитель высшаго риторическаго класса 180 р., учитель низшаго риторическаго класса 150 р., учитель поэзіи 140 р., учителя высшаго и низшаго грамматическихъ классовъ—по 130 р., учитель русскаго класса и нотнаго пѣнія 105 р., учитель греческаго языка 200 р., учитель высшаго краснорѣчія 50 р., еврейскаго языка 30 р., исторіи и географіи всеобщей 60 р., геометріи 30 р., исторіи и географіи Россійскаго государства 40 р., нѣмецкаго языка 60 р., французскаго 60 р., ариѳметики 40 р. и три ирмолодидаскола—по 30 р. Сверхъ того, писмоводитель получалъ 40 р., помощникъ его 25 р., комиссаръ 40 р. и сторожъ коллегіума 30 р. Представленное росписаніе жалованья учителямъ и другимъ коллегіумскимъ чинамъ и лицамъ, утвержденное преосвященными Христофоромъ и Аполлосомъ, дѣйствовало во всё время до преобразованія коллегіума въ 1817 году, когда для коллегіума былъ опредѣленъ окладъ семинарій третьяго разряда въ 12,850 р.

Всѣ преподаватели коллегіума, кромѣ семейныхъ, имѣли помѣщеніе въ коллегіумскихъ зданіяхъ. Преподавательскія квартиры были обыкновенно небольшія, состояли изъ одной *келіи*, передѣленной на три комнатки, называвшіяся *чуланими*, такъ—что въ каждой такой келіи могло помѣщаться нѣсколько человекъ¹⁾. Начальство находило весьма полезнымъ давать

¹⁾ Курск. Епарх. Вѣд. 1874 г., № 1, стр. 35 и д.

наставникамъ помѣщеніе при самомъ коллегіумѣ въ виду ближайшаго надзора за учениками. Ректоръ и префектъ коллегіума, находившагося въ Покровскомъ монастырѣ, большею частію несли вмѣстѣ съ тѣмъ и монастырскія должности, и потому квартиры получали отъ монастыря. Что касается семейныхъ преподавателей, то такіе жили внѣ коллегіума, на частныхъ квартирахъ, пользуясь по временамъ доровымъ коллегіумскимъ содержаніемъ. При преобразованіи харьковскаго коллегіума, вслѣдствіе представленія коллегіумскаго правленія отъ 8 декабря 1817 г., комиссіей духовныхъ училищъ 11 марта 1818 г. были утверждены слѣдующія правила относительно начальствующихъ и учащихся въ коллегіумѣ: 1) Начальствующие и учащіе въ коллегіумѣ, не соединяющіе съ училищною должностію другой скужбы, или же, и при другихъ должностяхъ, для устройства училища должныствующіе быть при немъ безотлучно, имѣютъ право на жительство въ коллегіумскомъ домѣ. 2) Тѣ изъ начальствующихъ и учащихся, которые имѣютъ жительство въ училищномъ домѣ, пользуются и отопленіемъ. 3) Если кто изъ учащихся имѣетъ жительство внѣ коллегіумскаго дома по другому мѣсту службы, или, имѣвши въ немъ помѣщеніе, по собственной волѣ и личнымъ видамъ оставить его; то коллегіумское правленіе не обязывается выдавать таковому квартирныхъ денегъ. 4) Если же учащій будетъ имѣть жительство на квартирѣ потому только, что въ коллегіумскомъ домѣ нѣтъ для него никакого помѣщенія; то коллегіумское правленіе назначаетъ этому лицу квартирныя деньги.

Въ случаѣ неимѣнія у коллегіума достаточныхъ средствъ къ матеріальному обезпеченію преподавателей, за нѣкоторыми изъ нихъ епархіальное начальство зачисляло какія либо церковныя мѣста, по которымъ они пользовались доходами, не состоя даже ни въ какомъ священномъ санѣ. Другіе изъ коллегіумскихъ наставниковъ восполняли свои недостатки содержаніемъ и репетированіемъ учениковъ—пансіонеровъ, преимущественно дѣтей изъ дворянскихъ фамилій. Я. Толмачевъ употреблялъ на преподаваніе коллегіумскихъ предметовъ 52 часа въ недѣлю, и за этотъ трудъ получалъ 180 р. годового

оклада. „Такое скудное содержаніе“,—пишетъ онъ въ своей автобіографіи,—„рѣшилъ я дополнить содержаніемъ и обученіемъ пансіонеровъ изъ дворянскихъ дѣтей, съ которыми я, послѣ классныхъ занятій, часто принужденъ былъ заниматься до глубокой ночи“¹⁾. Иногда преподаватели коллегіума жили на такъ—называемыхъ кондиціяхъ и при томъ не только въ вакаціонное время, но и въ учебное. Коллегіумское начальство, въ виду улучшенія матеріальнаго быта наставниковъ, обыкновенно не отказывало имъ въ кондиціяхъ, но только слѣдило за тѣмъ, чтобы они являлись на службу къ опредѣленному сроку. Случалось, что помѣщики, у которыхъ они жили на кондиціяхъ, удерживали ихъ долѣе срока,—и тогда коллегіумскому начальству стоило не малыхъ хлопотъ выручать ихъ. Такъ, въ сентябрѣ 1791 г. правленіе коллегіума, сообщая харьковскому духовному правленію, что находящійся въ домѣ помѣщика с. Соколовой, Ивана Матвѣева, учитель низшаго греческаго грамматическаго класса Иванъ Тамаровъ, отпущенный по 1 сентября означеннаго года, къ сроку въ коллегіумъ не явился, просило передать г. Тамарову подтвердительный приказъ слѣдующаго содержанія: „Поелику въ данномъ вамъ изъ правленія коллегіума билетѣ на предписанный вамъ срокъ не явились, того для опредѣлено послать къ вамъ подтвердительный приказъ; дабы вы по полученіи онаго всѣ мѣры употребили поспѣшить къ своей должности, для чего самый крайній срокъ вамъ предписывается 15 число сего мѣсяца; буде же и за симъ не явитесь, то высланъ будете чрезъ харьковское духовное правленіе съ нарочитымъ; почему вы, хотя бы и *приглашалъ васъ Иванъ Матвѣевъ на будущее годичное его дѣтей смотрѣніе*, вы можете представить ему какъ сіе предписаніе, такъ и объявить, что вы за ослушность своей команды имѣете отрѣшены быть отъ публичной вашей учительской должности—къ вашему стыду, къ обидѣ вашихъ начальниковъ (въ то время ректоромъ былъ архимандритъ Василій

¹⁾ Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 706. Извѣстно также о Г. С. Сквородѣ, что онъ, состоя учительемъ въ коллегіумѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ занимался съ однимъ молодымъ человѣкомъ Ковалѣвскимъ, котораго полюбилъ, какъ своего друга. См. нашу брошюру о Сквородѣ, стр. 12.

Базилевичъ), а особливо къ огорченію Его Преосвященства (преосвящ. Θεоктистъ). Въ волѣ Ивана Матвѣева состоитъ прислать своихъ дѣтей къ вамъ въ Харьковъ, буде онъ пожелаетъ имѣть васъ для нихъ инспекторомъ, хотя послѣ Покровской ярмарки, а ежели кромѣ васъ захочетъ имѣть кого другого, то вашъ долгъ учтиво и благопристойно, испросивъ у него должное себѣ отъ іюля мѣсяца по день бытія вашего въ его домѣ за трудъ вашъ награжденіе и отдавъ ему чувствительную вашу благодарность, соблюсти вышепрописанный срокъ“¹⁾. Наконецъ, были въ коллегіумѣ преподаватели, конечно, болѣе даровитые изъ нихъ, которые увеличивали средства своего содержанія литературнымъ трудомъ. Къ числу такихъ преподавателей относится напр. упомянутый нами выше Я. Толмачевъ. „Съ того времени (т. е. со времени изданія сочиненій) положеніе мое“,—пишетъ о себѣ Толмачевъ,—„въ хозяйственномъ отношеніи постепенно улучшалось. Получая жалованье по званію учителя коллегіума, плату за ученіе и воспитаніе пансіонеровъ, *доходы отъ сочиненій и продажи нѣкоторыхъ книгъ*, я имѣлъ достаточныя средства и могъ прилично жить въ Харьковѣ и отцу помогать въ его деревенскомъ быту и въ содержаніи семейства. Я купилъ отцу у одного помѣщика домъ, который былъ перевезенъ въ село Борщово (гдѣ отецъ его былъ священникомъ) и устроенъ сообразно съ требованіями сельскаго быта. Купилъ я и себѣ, у другого помѣщика, также домъ въ двадцати верстахъ отъ города и, перевезши его, построилъ въ саду на возвышенности, называемой Холодной горою, между садами помѣщика Квитки и купца Карпова“ (вблизи, значить, нынѣшняго зданія Харьковской семинаріи)²⁾.

Содержаніе учениковъ харьковского коллегіума, какъ и содержаніе преподавателей, въ первыя времена его существованія производилось изъ тѣхъ же мѣстныхъ источниковъ³⁾. Епархіальное начальство тѣмъ съ большею охотою старалось принимать учениковъ на бесплатное содержаніе и воспитывать ихъ на средства коллегіума, что чрезъ это надѣялось расположить

¹⁾ Архивъ Харьковскаго коллегіума 1791 г.

²⁾ Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 707.

³⁾ Ср. Д. регламентъ, о дѣлахъ еп. § 11.

родителей, не сознававшихъ важности образованія, къ обученію своихъ дѣтей въ училищѣ. По крайней мѣрѣ отцы не могли тогда отговариваться отъ обязанности отправлять своихъ дѣтей въ коллегіумъ невозможностію по бѣдности содержать ихъ тамъ, какъ это нерѣдко было въ то время. Впослѣдствіи же, когда потребность образованія духовенства сдѣлалась настолько очевидною, что родители сами стали стараться опредѣлять дѣтей своихъ въ училище, начальство начало принимать на коллегіумское содержаніе только тѣхъ изъ дѣтей духовенства, которыя имѣли въ томъ особенную нужду (сироты, дѣти бѣдныхъ родителей) ¹⁾, да еще тѣхъ, которые были болѣе другихъ достойны этого. Послѣднее, между прочимъ, видно изъ автобіографіи Толмачева, изъ которой мы узнаемъ, что въ первый годъ своего ученія въ коллегіумѣ онъ жилъ на квартирѣ на отцовскомъ, крайне бѣдномъ содержаніи; „на другой же годъ“ — пишетъ Толмачевъ, — „я былъ принятъ, *по уваженію моего поведенія и успѣховъ въ ученіи*, на казенное содержаніе въ число бѣдныхъ учениковъ, жившихъ въ бурсѣ“ ²⁾. Всѣ остальные ученики коллегіума, какъ своекоштные, жили на частныхъ квартирахъ и содержались на средства своихъ родителей.

Въ бурсѣ, называемой иначе сиропитательнымъ домомъ, помѣщалось собственно четыре разряда учениковъ: 1) бурсаки, т. е. состоящіе на полномъ коллегіумскомъ (говорилось—*казенномъ*) содержаніи, 2) полубурсаки, пользующіеся казенною пищею безъ платы, 3) пансіонеры, питающіеся за плату отъ 10 до 30 р. въ годъ и 4) питомцы Голицынскіе ³⁾.

Число бурсаковъ, равно какъ и полубурсаковъ, первоначально всецѣло опредѣлялось количествомъ сборовъ, поступаемыхъ съ епархіи, и было также непостоянно въ различные годы, какъ непостоянно было послѣднее. Въ первое время существованія коллегіума, какъ уже сказано, почти всѣ ученики состояли на даровомъ коллегіумскомъ содержаніи, но потомъ, съ увѣличеніемъ числа учащихся, количество казенныхъ и полуказенныхъ воспитанниковъ стало постепенно уменьшаться. Не

¹⁾ Дух. регламентъ, о семинаріумѣ, § 23.

²⁾ Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 701.

³⁾ Сборникъ къ Харьк. Календарю 1893 г., стр. 170, примѣч. 2.

имѣя возможности принимать на бесплатное содержаніе всѣхъ учениковъ, епархіальное начальство принуждено было большей части изъ нихъ отказывать въ такомъ содержаніи и даже, въ случаѣ крайней бѣдности, отсылать ихъ на годъ—на два къ родителямъ съ обязательствомъ обучиться дома извѣстнымъ предметамъ -- славянской грамотѣ и письму и по истеченіи срока явиться обратно въ collegіумъ ¹⁾. Особенно быстро начало упадать число казеннокоштныхъ воспитанниковъ непосредственно послѣ назначенія collegіуму штатнаго оклада. Такъ, въ 1774 году, какъ видно изъ рапорта учителя Ивана Переверзева, поданнаго ректору Лаврентію Кордету, число бесплатныхъ воспитанниковъ, помѣщавшихся въ сиропитательномъ домѣ, колебалось между 30 и 80 ч. Съ 1780 г. число этихъ воспитанниковъ опять стало подыматься по мѣрѣ увеличенія штатовъ; въ октябрѣ этого года ихъ было уже 120 человекъ. Въ концѣ прошлаго и въ первое десятилѣтіе настоящаго столѣтія число казеннокоштныхъ учениковъ простиралось до 150 ч. ²⁾.

Содержаніе казеннокоштныхъ учениковъ въ Харьковскомъ collegіумѣ, какъ и въ другихъ училищахъ того времени, если судить по сохранившимся до насъ рассказамъ бывшихъ его воспитанниковъ, было вообще говоря не совсѣмъ завидное. „Бурса, находившаяся при харьковскомъ collegіумѣ“,—говорить одинъ изъ такихъ воспитанниковъ, котораго трудно заподозрить въ преувеличеніи (Толмачевъ),—„была одноэтажное каменное строеніе, ни внутри, ни снаружи не бѣленное; она имѣла два поперечныхъ корридора, въ которыхъ по правую и по лѣвую сторону было по двѣ обширныхъ комнаты. Въ четырехъ комнатахъ къ югу жили воспитанники, числомъ до шестидесяти и болѣе человекъ. Въ этихъ комнатахъ у стѣнъ были пристроены лавки, на которыхъ ученики высшихъ классовъ спали, а низшихъ классовъ ученики спали на полу... Комнаты въ зимнее время рѣдко отапливались. По недостатку дровъ возрастѣйшіе воспитанники ходили иногда ночью на рѣку Лопань и съ мостовъ снимали мостовицы и ими отапливали ком-

¹⁾ См. указы преосвященныхъ Петра 1737 г. и Юасафа Маткевича отъ 15 окт. 1760 г.

²⁾ Сборникъ къ Харьковскому Календарю 1893 г., стр. 170, примѣч. 2.

наты. Начальство не давало имъ ни бѣлья, ни одежды, ни обуви. Они ходили во всемъ своемъ одѣяніи, и лѣтомъ и зимою по большей части въ одной и той же одеждѣ. Всегдашнею пищею ихъ были, въ обѣдъ постныя щи, ржаной хлѣбъ и сухари; въ ужинъ гречневая галушки, величиною каждая почти въ полфунта... Чернила замерзали въ классахъ отъ холода и мы, желая написать что-нибудь, нагрѣвали чернильницы за пазухою теплою тѣла“¹⁾. „Харьковскій коллегіумъ,“—пишетъ другой бывшій его питомецъ, сенаторъ Лубяновскій,—„въ мое время помѣщался въ большомъ каменномъ зданіи съ трубою: такъ назывался [длинный и широкій во второмъ этажѣ] корридоръ, по обѣимъ сторонамъ котораго огромныя аудиторіи безъ печей были ничто иное, какъ сараи, гдѣ зимою отъ стужи не только руки и ноги, но и мысли замерзали“²⁾. Впрочемъ, приведенные рассказы относятся къ тому времени, когда коллегіумъ, лишенный своихъ богатыхъ имѣній, во всемъ терпѣлъ крайнюю нужду. Во избѣжаніе непріятной голодовки, бурсаки, по принятому въ то время въ южнорусскихъ школахъ обычаю,³⁾ должны были *мірковать*, т. е. побираться подъ окнами домохозяевъ, распѣвая хвалебныя гимны⁴⁾. При такомъ содержаніи казеннокошт-

¹⁾ Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 701, 702.

²⁾ Русскій Архивъ 1872 г. № I, стр. 101 О. П. Лубяновскій род. 9 авг. 1777 г., ум. 2 фев. 1869 г.

³⁾ Въ Черниговскомъ напр. коллегіумѣ, „когда, послѣ полудни, изъ классовъ учащихся по своимъ квартирамъ распустятъ“,—говоритъ современникъ-очевидецъ,—„то обыкновенно студенты, жившіе въ бурсѣ, или бурсаки, къ сожалѣнію и общему стыду, ходятъ по всему городу подъ окнами, духовныя пѣсни поютъ и за то отъ жителей денежное и съѣстное подаваніе получаютъ. Собравъ сію милостыню, спѣшатъ въ бурсу“ (Опис. Черн. Нам., ч. II, § 109, Шарова). Послѣ назначенія южнорусскимъ училищамъ штатныхъ окладовъ, училищныя начальства стали стѣсняться этимъ вищенствомъ бурсаковъ и скоро запретили его; тогда ученики начали производить свои жалкіе сборы украдкой, употребляли на это преимущественно субботніе вечера. „Вмѣстѣ съ захожденіемъ солнца въ эти дни“,—разсказываетъ очевидецъ такихъ сборовъ въ Черниговѣ уже въ началѣ 19 столѣтія,—„ходятъ бывало по дворамъ человекъ 15 семинаристовъ, 18-ти, 8 и 7 лѣтняго возраста. Ихъ называли бурсаками. Ставъ въ кружокъ посреди двора, поютъ они согласнымъ хоромъ: „Боже! зри мое смиреніе, зри мои плачевныя дни“!... По окончаніи жалобнаго канта, изъ среды этой толпы вырвался рѣзкій дрожащій голосъ: „борщяку“ Изобильно надѣленные хозяевами, пѣвцы удалялись съ вѣзкими поклонами“ (Черн. Губернск. Вѣд. 1851 г., № I, стр. 5).

⁴⁾ Отечеств. Записки 1864 г., стр. 275. Дух. Бесѣда, т. XVIII, стр. 190.

ныхъ воспитанниковъ, конечно оно не дорого обходилось коллегіуму, особенно въ первыя времена его существованія. Такъ, по вѣдомости ректора Гедсона Антонскаго, на содержаніе бурсаковъ израсходовано: въ 1745 году 7 р. 66 к., въ 1746 г. 15 р. 24 к., въ 1747 г. 8 р. 70 к., въ 1748 г. 7 р. 50 к., въ 1749 г. 10 р. 70 к., въ 1750 г. 12 р. 50 к., въ 1851 г. 10 р., въ 1852 г. 9 р. 70 к. Всего за 8 лѣтъ израсходовано 82 р. Эти деньги выдавались: на покупку бѣднымъ ученикамъ простого сукна, на свѣчи, дрова, масло, на починку въ сиропитальномъ домѣ оконъ, а также—въ награду ученикамъ за поздравленія коллегіумскаго начальства въ праздники Рождества и Воскресенія Христова. По докладу консисторіи преосвящ. Лукѣ отъ 14 апрѣля 1756 г. на бурсаковъ израсходовано: въ 1753 году на покупку масла „конопнаго“ 18 р. 70 к., солода 10 р., мяса 1 р., бумаги и сургуча 1 р. 80 к.;—въ 1754 г. на покупку бумаги и сургуча 8 р. 70 к., дровъ и свѣчей 5 р. 50 к.;—въ 1755 г. на покупку бумаги и сургуча 5 р. 83 к. соли 15 р., свѣчей и дровъ 2 р., масла коровьяго 10 к. 24 февраля 1757 р. преосвящ. Лукою на содержаніе казеннокоштныхъ учениковъ было опредѣлено 200 р. При преосвящ. Иоасафѣ на тотъ же предметъ ежегодно расходовалось 290 р. Въ 1761 г. на бурсаковъ издержано: на покупку бумаги и сургуча 2 р. 33 к., на покупку дровъ, свѣчей, харчей и прочихъ надобностей 85 р., обуви и одежды 26 р. 40 к., масла „конопнаго“ 12 р.;—въ 1762 г. на покупку бумаги и сургуча 4 р. 72 к., дровъ, свѣчей, харчей и прочихъ надобностей 103 р. 93 к., обуви и одежды 17 р. 20½ к., масла „конопнаго“ 1 р. 60 к.;—въ 1763 г. на покупку бумаги и сургуча 4 р. 15 к., дровъ, свѣчей и харчевыхъ надобностей 219 руб. 57½ коп., обуви и одежды 14 р. 55 к. ¹⁾). Въ 1774 году на содержаніе казеннокоштныхъ воспитанниковъ, кромѣ жалованныхъ отъ казны 250 р. 33¾ коп., израсходовано: ржаной муки 12 четвертей, пшеничной 3 четв. и 3 мѣры, гречневой 10 четв., пшеница 7 мѣръ ²⁾). При указѣ консисторіи отъ 29 апрѣля 1787 г. при-

¹⁾ Харьковскій коллегіумъ... Лебедева, стр. 51—57.

²⁾ Исторія харьк. коллегіума Солицева, стр. 54.

слано въ коллегіумъ на одежду бурсакамъ 100 р. Въ 1799 г. преосвящ. Θεоктистъ распорядился на содержаніе казеннокоштныхъ воспитанниковъ потреблять изъ штатной коллегіумской суммы 1750 рублей, согласно указу св. Синода отъ 31 окт. 1798 г., 1,166 р.—двѣ части означенной суммы, да двѣ части—133 р. 33 к. изъ получаемыхъ ежегодно за наемъ погребовъ и кладовыхъ 200 рублей. Въ 1807 г. на 105 бурсаковъ израсходовано 2500 р. изъ штатной суммы. По росписанію 1817 г. на содержаніе казеннокоштныхъ учениковъ, кромѣ двухъ частей тогдашней окладной суммы, т. е. 2,662 рублей, употреблено еще 225 р., получаемыхъ за наемъ погреба, ледника и кладовыхъ. Тогда же издержано на „умноженіе неподвижной библіотеки“ и покупку учебныхъ книгъ, и другихъ пособій 100 р., на расходы правленія, починки въ сиропитательномъ домѣ и разные непредвидѣнные случаи 950 руб. ¹⁾).

Свящ. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Соловцевъ, стр. 62, 69, 74, 76.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

Папство, или великая западная ересь.

Ереси, заблужденія и нововведенія, загрязнившія западныя церкви, не всѣ истекли изъ папства, какъ изъ мутнаго источника. Но именно папство сообщило имъ характеръ установленій или западныхъ ученій своею проповѣдію ихъ, своимъ одобреніемъ, распространеніемъ и даже наложеніемъ ихъ, какъ обязательнаго долга, на всѣ церкви, хотя послѣднія проявляли иногда добрыя стремленія въ дѣлѣ сохраненія или въ дѣлѣ защищенія православія.

Поэтому мы по справедливости усвоаемъ папству отвѣтственность во всѣхъ западныхъ заблужденіяхъ.

Въ настоящее время не только не оспариваютъ того, что папство оказывало всемогущее вліяніе на всѣ латинскія церкви: но и основываются на его авторитетѣ, чтобы доказать, что все совершенное во имя его, всегда было прекрасно; что въ силу божественной привилегіи, авторитетъ папства не могъ ошибаться; что достаточно, чтобы извѣстное ученіе было определено имъ, и это ученіе по необходимости становится истиннымъ.

Мы должны отвѣтить на этотъ изворотъ. Чтобы сдѣлать это мы постараемся разсмотрѣть сочиненіе, на которое можно смотрѣть, какъ на точку отправленія современнаго папства, — постараемся опровергнуть книгу, подъ названіемъ *O papa*, со-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 15, заг. 1895

ставленную графомъ Іосифомъ де Местромъ. Этого человѣка и его произведенія до такой степени превознесли, что хорошо будетъ оцѣнить по заслугамъ того, кто пріобрѣлъ самое гибельное вліяніе въ западныхъ церквахъ.

Опровергая его книгу, мы докажемъ, что нельзя прикрывать папскимъ авторитетомъ заблужденій, съ цѣлью превратить ихъ въ истины; что этотъ авторитетъ незаконенъ; что онъ самъ доказалъ свою незаконность своими заблужденіями; что вмѣсто признанія его божественнымъ установленіемъ, его надобно отвергнуть, какъ установленіе гибельное и противоевангельское.

Опровергнувши пресловутую книгу графа Іосифа де Местра, мы опровергнемъ и всѣ сочиненія, которыя были лишь блѣднымъ подражаніемъ ей.

I.

Въ отношеніи къ папской власти надобно различать двѣ фазы:

Въ теченіи первыхъ девяти церковныхъ вѣковъ, папа былъ лишь епископомъ Рима и простиралъ свою юрисдикцію лишь на церкви, находившіяся въ провинціи, коей Римъ былъ столицею.

Съ IX-го вѣка, обстоятельства, въ подробное изложеніе которыхъ мы теперь не войдемъ, облекли папу на Западѣ властію духовною и свѣтскою. Съ этихъ поръ римскіе епископы усиливались распространить признаніе этой двойной власти, какъ права соединеннаго съ ихъ достоинствомъ, и такимъ образомъ способствовали возникновенію мнѣнія, которое извѣстно подъ именемъ *ультрамонтанства* и которое ясно было формулировано только во XVI столѣтіи.

Со временъ этой эпохи всѣ разумные католики протестовали противъ системы папскаго абсолютизма; но люди работѣнные или честолюбивые поддерживали ее ради интереса, и образовали партію, которая не отступала ни предъ какою нечестностію, чтобы доказать свои заблужденія.

Можно ли повѣрить, что въ наши дни эта партія пріобрѣла множество послѣдователей, которые довели до нечестности ультрамонтанскую систему?

•

Благодаря почти всеобщему незнанію каноническаго права и богословія, *ультрамонтанство* съ каждымъ днемъ дѣлаетъ новые успѣхи.

Въ самомъ дѣлѣ, наши *римскіе* христіане едва ли избрали благопріятное время для своихъ попытокъ распространенія ученія, которое предшествовавшіе вѣка отвергали, — ученія, которое привело римскую церковь къ потерѣ половины своихъ чадъ. Какъ! въ наше время, когда разумъ совершилъ столько благородныхъ завоеваній, когда онъ расширилъ свою область удивительнымъ образомъ, — въ наше время христіане стараются превознести ученіе, отвергнутое даже въ самыя темныя времена среднихъ вѣковъ! Когда стараются основать учрежденіе средствами, діаметрально противоположными направленію и духу эпохи, то оно по необходимости должно рушиться. Учрежденія устанавливаются для людей; слѣдовательно, они должны гармонировать съ расположеніями народовъ. Законъ прогресса, или, если угодно, законъ преобразования, есть одинъ изъ основныхъ принциповъ человѣчества. Церковь, сокровищница истины, утверждаясь на божественныхъ основахъ, безъ сомнѣнія, не можетъ подпадать существеннымъ видоизмѣненіямъ. Да наконецъ она и не имѣетъ надобности въ этомъ въ отношеніи ко всему тому, что проистекаетъ отъ Бога. Въ этомъ отношеніи она всегда будетъ находиться въ гармоніи со всевозможнымъ прогрессомъ духа человѣческаго и человѣческаго общества; но церковь одною стороною своею принадлежитъ Богу, а другою челоуѣку; слѣдовательно, въ ней надобно тщательно различать то, что есть божественнаго, отъ того, что есть человѣческаго; потому что *человѣческое можетъ быть видоизмѣняемо сообразно съ обстоятельствами*. Тѣ, которые тщеславятся названіемъ *римскихъ* христіанъ, грезятъ объ установленіи всемірнаго папскаго абсолютизма и доводятъ его до послѣднихъ крайностей. Они не только сосредоточиваютъ всю церковь въ папѣ, но охотно приподносятъ привилегію непогрѣшимости простому папскому собранію (*de simples congrégations*) и пытаются сдѣлать изъ мнѣній этого собранія столько же всеобщихъ законовъ церкви. Такимъ образомъ, нео—ультрамонтаны далеко оставляютъ за собою Беллярмина и тѣхъ древнихъ ультрамонтанъ, которые

хотя вѣрили въ папскую непогрѣшимость, но которые ограничивали эту привиллегію условіями, осуждаемыми современными намъ *римскими* христіанами, какъ галликанствомъ. Они громко закричали бы о ереси, если бы теперь услышали ученаго и добродѣтельнаго кардинала Контарини ¹⁾, повторяющимъ предъ ними то, что онъ говорилъ Павлу III:

„Было бы *идолопоклонствомъ* заявлять, будто папа не имѣетъ другаго правила, кромѣ своей воли при установленіи и при отмѣненіи положительнаго права. Законъ Христовъ есть законъ свободы и онъ запрещаетъ рабство до такой степени грубое, что лютеране были совершенно правы, сравнивая его съ Вавилонскимъ плѣненіемъ. Можно ли назвать иначе управленіе, которое не руководится другимъ правиломъ, кромѣ воли одного человѣка? Папа долженъ знать, что именно къ свободнымъ людямъ онъ долженъ примѣнять свою власть“.

Такъ разсуждалъ кардиналъ въ XVI столѣтіи.

Въ наше время не только отрекаются отъ либерализма Контарини, но даже не соглашаются съ ультрамонтанствомъ Беллярмина. Вмѣстѣ съ богословами уже не допускаютъ, чтобы папа могъ быть еретикомъ и могъ быть низложенъ церковію. Изъ папы сдѣлали *Бога*; и наши современные ультрамонтане охотно сказали бы съ Шампваломъ, что папа обладаетъ большею властію, чѣмъ Иисусъ Христосъ.

Не настоятъ ли строгій долгъ для каждаго христіанина, съ энергіею возстать противъ подобнаго безумія, въ которомъ хотѣтъ сдѣлать отвѣтственною церковь?

Именно о природѣ власти въ церкви преимущественно заблуждаются ультрамонтане. Они до такой степени исказили идеи, что имъ необходимо напомнить истинные принципы въ отношеніи къ этому пункту.

Иисусъ Христосъ даровалъ намъ относительно природы и пользованія властію наставленія, которыя очень часто предаются забвенію. Въ евангеліи отъ Маттея ²⁾ мы читаемъ:

„Князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими. Но между вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ

¹⁾ Contarini, *de Composit.* ap. Raccobert. *Biblioth.*

²⁾ Мате. гл. XX, ст. 25 и слѣд. Лук. гл. XXII, ст. 25 и слѣд.

между вами быть большимъ, да будетъ вамъ слугою. И кто хочетъ между вами быть первымъ, да будетъ вамъ рабомъ; такъ какъ Сынъ человѣческій не для того пришелъ, чтобы ему служили, но чтобы послужить и отдать душу свою для искупленія многихъ“.

Такимъ образомъ, по ученію Иисуса Христа, господствованіе не должно быть смѣшиваемо въ церкви съ властію. Человѣкъ по своему разуму не долженъ подчиняться никому, кромѣ Бога, и никто въ отношеніи къ нему не долженъ принимать титула учителя ¹⁾. Власть въ церкви, вмѣсто того, чтобы быть господствованіемъ, есть лишь общественное служеніе, есть управленіе (*ministère*) ²⁾, первымъ условіемъ котораго должно быть безусловное развитіе индивидуума для духовнаго общества, коего онъ состоитъ правителемъ.

Поэтому церковная власть должна удалять отъ себя все, что можетъ объединять ее съ деспотизмомъ. Митроносный деспотъ—это чудовище; это Вааль, возсѣвшій на престолъ Бога. Однако же много ли находится въ (римской) церкви савонниковъ, которые понимаютъ въ христіанскомъ смыслѣ миссію, которая имъ ввѣрена. Мы довольствуемся предложеніемъ этого вопроса, предоставляя заботу отвѣчать на него тѣмъ, которые, обладая властію въ церкви, знаютъ Евангеліе и могутъ призывать другихъ къ правдѣ и истинѣ. Если кто либо изъ нихъ, вмѣсто того, чтобы быть примѣромъ своему стаду, господствуетъ надъ нимъ, какъ надъ своимъ наслѣдіемъ ³⁾, то онъ пользуется властію въ языческомъ смыслѣ, ибо онъ поступаетъ насильственно, что составляетъ характеръ языческой власти; между тѣмъ, какъ церковная власть проявляется безъ принужденія, добровольно, по Божески, безинтересно и безъ насилія ⁴⁾, какъ служеніе и управленіе.

Вотъ на какихъ основахъ должна утверждаться церковная власть, при исполненіи того, что ей свойственно, то есть, при пользованіи правомъ, полученнымъ отъ Иисуса Христа, и при

¹⁾ Матѳ. гл. XXIII, ст. 8, 10; посл. Іакова, гл. III, ст. 1.

²⁾ Матѳ. гл. XXIII, ст. 11 и гл. XX, ст. 26; Лук. гл. XXII, ст. 26.

³⁾ I Петра гл. 5, ст. 3.

⁴⁾ I Петра, гл. 5, ст. 2.

составленіи законовъ для добраго управленія христіанскимъ обществомъ. Но надобно тщательно отличать это *право*, дѣйствительно принадлежащее церковной власти въ дѣлѣ *управленія* христіанскимъ обществамъ, отъ ея права *опредѣлять* христіанскій догматъ. Это различіе существенное; и множество писателей, не дѣлая его, впали въ весьма пагубныя заблужденія. Надобно также оказывать повиновеніе церковной власти въ отношеніи къ устанавливаемымъ ею законамъ, потому что церковь имѣетъ право издавать ихъ; но она *не есть непогрѣшимая* при установленіи этихъ законовъ; такъ какъ она можетъ видоизмѣнять ихъ сообразно съ временемъ и обстоятельствами.

При опредѣленіи христіанскаго догмата, она дѣйствуетъ *не вслѣдствіе власти (par manière d'autorité)*, но вслѣдствіе *заявленія (déclaration)*; и при этомъ заявленіи она непогрѣшима постольку, поскольку довольствуется *утвержденіемъ каѳолической вѣры*. Въ самомъ дѣлѣ, епископы призваны высказываться непогрѣшительно только въ тѣхъ случаяхъ, когда должны подтверждать каѳолическую вѣру церкви касательно такого или иного догматическаго или нравственнаго факта, составляющаго часть священнаго залога откровенія. Внѣ же этого обстоятельства, нѣтъ непогрѣшимой власти; и въ церкви, какъ и въ другихъ обществахъ, мы видимъ людей, управляющихъ обществомъ при помощи средствъ, признаваемыхъ ими, безъ сомнѣнія, хорошими; по крайней мѣрѣ, представляющихся имъ такими и дѣйствительно могущихъ быть хорошими среди обстоятельствъ, при которыхъ употребляются; но тѣмъ не менѣе нуждающихся въ видоизмѣненіяхъ, чтобы быть въ гармоніи съ потребностями народовъ.

При пользованіи церковною властію, ультрамонтане не дѣлаютъ этого различія, котораго не были чужды и великіе западные богословы. Ультрамонтане признаютъ лишь власть всецѣлую, заявляя, что нельзя заслужить названіе каѳолика, не доводя этой власти до послѣднихъ предѣловъ. Мы не раздѣляемъ этого мнѣнія, и думаемъ, что эта власть болѣе будетъ достойна уваженія, коль скоро ее заключать въ предѣлы, внѣ которыхъ ея права могутъ быть оспариваемы.

Такимъ образомъ, церковная власть имѣетъ право устана-

вливать законы, и вѣрующіе обязаны повиноваться этимъ законамъ, хотя при установленіи ихъ власть не бываетъ непогрѣшимой; ибо во всякомъ обществѣ первую необходимостію является повиновеніе законно установленной власти, подъ опасеніемъ увидѣть разрушеніе этого общества.

Что же касается залога откровенія, то церковь, то есть, христіанское общество, представляемое своими законными вождями, рѣшаетъ только *вопросъ факта*, когда бываетъ призвано къ формулированію рѣшенія. Вожди церкви не налагаютъ на него своего образа воззрѣній, не привносятъ въ догматы своего мнѣнія, а только *утверждаютъ*, что такой или иной догматическій или нравственный пунктъ *всегда и повсюду* признаваемъ былъ откровеннымъ.

Такимъ образомъ человѣкъ, въ области разума, не признаетъ на самомъ дѣлѣ своимъ господиномъ никого, кромѣ Бога. Видѣ откровенныхъ истинъ, онъ сохраняетъ всю свою свободу, и было бы нечестіемъ осмѣливаться причинять ущербъ той свободѣ, которую Богъ начерталъ въ сердцѣ каждого человѣка, какъ необходимое и священное свойство каждого разумнаго существа. Безъ свободы, безъ благородной независимости въ области мышленія отъ всякой иной власти, кромѣ власти Божіей, человѣкъ пересталъ бы быть человѣкомъ; его совѣсть и его разумъ были бы уничтожены; онъ былъ бы только пассивнымъ бытіемъ, которое власть формировала бы по своей фантазіи, былъ бы чистою доскою, на которой власть чертила бы свои принципы. Этого не было въ намѣреніи Божіемъ при созданіи человѣка. Со времени грѣхопаденія человѣчества, необходимо было, чтобы Богъ, посредствомъ Своего Слова, пришелъ на помощь потемненному разуму человѣка; но Онъ не уничтожилъ этотъ разумъ, и дѣятельности этого разума предоставилъ обширную область, гдѣ человѣкъ можетъ упражняться съ полною свободою.

Великіе писатели христіанской древности прекрасно понимали эти права человѣческаго разума, въ то же время вполне уважая права власти. Пусть прочитаютъ трактатъ о *Давности* Тертулліана, или *Увѣдомленіе* св. Викентія Лиринскаго; тамъ найдутъ вполне то ученіе, которое мы изложили; но тамъ на-

прасно будутъ искать началъ, высказываемыхъ ультрамонта-
нами. Власть, какъ мы ее опредѣляемъ, была признаваема всею
христіанскою древностію.

Вѣра, опирающаяся на подобную власть, именно и есть то
разумное повиновеніе, котораго требуетъ св. апостоль Павелъ
отъ cadaго вѣрующаго: *Rationabile obsequium*. Этими двумя
словами Апостоль выражаетъ два необходимыя условія для
присоединенія къ христіанскому обществу отъ cadaго разум-
наго бытія: *повиновенія* законной власти, безъ чего не можетъ
существовать разумное общество, какъ общество виѣшнее, и
разума, безъ чего никакое присоединеніе не можетъ быть ра-
зумнымъ, и, слѣдовательно, достойнымъ человѣка.

Пусть сравнятъ это положеніе о церковной власти съ тѣмъ
понятіемъ, которое стараются распространить наши ультра-
монтане; и они увидятъ, что между обоими ими существуетъ
такое же различіе, какое существуетъ между разумомъ и глу-
постію, между повиновеніемъ и рабствомъ.

Однако же наши порицатели человѣческаго разума, которые
повидимому питаютъ злобу къ разуму, признаютъ однихъ се-
бя добрыми каеоликами. По истинѣ, не большое уваженіе они
оказываютъ церкви, полагая, что первымъ условіемъ призна-
нія ея догматовъ должно быть отреченіе отъ разума! Разумъ,
равно какъ и религія, имѣютъ Бога своимъ виновникомъ; слѣ-
довательно, между ними не должно существовать противорѣ-
чія. Безъ сомнѣнія, человѣкъ часто заблуждается въ своихъ
мысляхъ, но должно ли это служить причиною отрицанія ра-
зума и его правъ? Въ такомъ случаѣ, надобно было бы отри-
цать и совѣсть; потому что человѣкъ заблуждается въ своихъ
чувствахъ и гораздо чаще дѣлаетъ зло, чѣмъ добро. Однако же,
не смотря на нравственныя заблужденія человѣка, его совѣсть
существуетъ и ея права безспорны; то же происходитъ и съ
разумомъ. Хотя бы человѣкъ терялся среди заблужденій и пред-
разсудковъ, въ глубинѣ его души всегда остаются первоначальныя истины, которыя образуютъ въ немъ *интеллектуальную*
совѣсть, какъ великіе нравственныя принципы образуютъ его
нравственную совѣсть. Подобно тому, какъ существуетъ гар-
монія между принципами, служащими основаніемъ нравствен-

наго сознанія челоѣка, и нравственными принципами Евангелія: подобно этому существуетъ гармонія между евангельскими догматами и первыми принципами разумности, присущими разуму. Отвергать эти принципы, оскорблять разумъ въ его свободѣ и его правахъ, полагать отрицаніе разума основаніемъ вѣры, это значитъ подкапывать религіозную власть, это значитъ объявлять войну церкви тѣмъ болѣе странную, чѣмъ болѣе, какъ заявляютъ, хотять защитити и спасти ее.

Хотимъ думать, что ультрамонтане не суть намѣренные враги церкви; но въ дѣйствительности они поступаютъ не лучше враговъ, когда предприняли противъ нея лицемѣрную войну, когда поклялись разрушить ее, представляясь служащими ей. Не усумнимся сказать, что если когда церковь выдерживала болѣе опасную войну, такъ это именно войну, направленную противъ ней крайними приверженцами папскаго абсолютизма, быть можетъ, вопреки ихъ вѣдѣнію.

Пусть ультрамонтане возвратятся къ источнику христіанства, и они увидятъ, что тогда все основывалось на характерѣ *каѳоличности* или вселенскости; что тамъ нѣтъ никакого упоминанія о той епископской или папской непогрѣшимости, которую они полагаютъ въ основу своей антикаѳолической и антихристіанской системы. Можно сказать, что ультрамонтане отвергаютъ тотъ титулъ каѳолика, который составляетъ нашу славу; ибо они стараются превратить въ партію, въ котерію, ту христіанскую церковь, коей *вселенскость* всегда была славою и силою; хотять заключить въ тѣсныя предѣлы Римской провинціи ту прекрасную церковь, которая до сихъ поръ умѣла быть всѣмъ все, приспособляясь къ національнымъ обычаямъ, чтобы пріобрѣсть всѣхъ для Иисуса Христа.

Пусть углубятся въ исторію первыхъ восьми церковныхъ вѣковъ, и они не найдутъ тамъ ни малѣйшаго доказательства въ пользу папской системы. Всѣ учителя говорятъ только о *каѳолической* или вселенской власти *церкви*, когда дѣло касается прекращенія споровъ относительно ученія; *вселенскіе соборы*, куда каждый епископъ былъ призываемъ и куда великое число ихъ приходило свидѣтельствовать о вѣрѣ своихъ церквей, одни лишь признаваемы были *свидѣтелями* и непогрѣшимыми

истолкователями Огкровенія. Изъ многочисленныхъ сочиненій, изъ славныхъ фактовъ, наполняющихъ восемь вѣковъ христіанской исторіи, паписты могутъ подобрать лишь нѣсколько двусмысленныхъ словъ, безъ значенія, но имѣющихъ для нихъ важность, когда ихъ разсматриваютъ внѣ контекста. Въ замѣнъ же этого, они находятъ для себя подтвержденія въ *ложныхъ декретахъ* и въ папскихъ сочиненіяхъ среднихъ вѣковъ. Надобно согласиться, что правила логики и здраваго смысла пираются, когда, для познанія дѣйствительнаго устройства христіанской церкви, предпочитаютъ всей исторіи первыхъ восьми вѣковъ нѣсколько ультрамонтантскихъ сочиненій, наименѣе достовѣрныхъ,—или утвержденія нѣкоторыхъ папъ, вознесенныхъ обстоятельствами на вершину временной абсолютной власти и заинтересованныхъ въ томъ, чтобы ихъ верховенство признано было привиллегіею ихъ духовнаго достоинства.

II.

Книга графа Іосифа де-Местра, подъ названіемъ *О папѣ*, появилась въ первый разъ въ Ліонѣ, въ 1819 году. Обнародованіе ея было признано важнымъ событіемъ людьми, которые были тогда въ печати вождями роялистской и церковной партіи. Бональдъ и Ламенне въ журналѣ *Защитникъ* (*le Défenseur*), Магони въ журналѣ *Бѣлое Знамя* (*le Drapeau blanc*), Пико въ журналѣ *Другъ религіи и короля* (*l'Ami de la Religion et du Roi*) привѣтствовали самыми лестными похвалами писателя и его сочиненіе.

Едва можно понять подобный энтузіазмъ со стороны писателей, которые выставляли себя опорою столько же трона, какъ и алтаря. Въ самомъ дѣлѣ, ультрамонтанство Іосифа Де-Местра прямо и неизбѣжно приводитъ къ низверженію троновъ. Маріана положилъ для этого принципы и извлекъ изъ нихъ слѣдствія въ своей пресловутой книгѣ *О королѣ* (*du Roi*). Другіе іезуитскіе богословы, какъ Сантарелли, Беканъ, Эвдемонъ-Жанъ, Суарецъ и сотни другихъ думали согласно съ нимъ. Для нихъ папа былъ владыкою единственнымъ, абсолютнымъ, вселенскимъ; императоры же и короли были только его намѣстниками, низлагае-

мыми по его волѣ и достойными смерти, если сопротивлялись ему. Среди извѣстныхъ обстоятельствъ папа имѣетъ право посылать легата для управленія государствомъ отъ его имени и назначать замѣстителя для командованія войсками, для исполненія его распоряженій, для низверженія съ престола короля, который становится лишь тираномъ, коль скоро сопротивляется папѣ, и даже для отточенія кинжала убійцы, могущаго убить тирана, не совершая этимъ преступленія.

Такимъ образомъ, ультрамонтанство призываетъ къ жизни времена Лиги. Легатъ Кайетанъ объявилъ себя вождемъ Франціи; Гизъ назначенъ былъ замѣстителемъ папы; французскій престолъ признаваемъ былъ вакантнымъ, и Жакъ Клеманъ, убійца Генриха III, провозглашенъ былъ Маріаною *тѣсною славою Франціи*.

Вотъ что такое ультрамонтанство! Все соединено въ этой системѣ; и Бональдъ, и Ламенне и Де-Местръ, своимъ смѣшеніемъ въ одно и то же время роялизма и ультрамонтанства, доказали лишь то, что не умѣли выводить слѣдствій изъ установленныхъ ими принциповъ. Іезуитскіе богословы были болѣе послѣдовательными; и древнія судебныя власти были болѣе роялистичными и разумными, когда такъ строго преслѣдовали ихъ и ихъ системы.

Бональдъ, Ламенне и Де-Местръ тѣмъ не менѣе были признаны какъ-бы тремя титулованными геніями престола и алтаря; со времени появленія въ свѣтъ книги *О папѣ* они были окружены однимъ и тѣмъ же сіяніемъ и составили собою ультрамонтанскую троицу.

Издатели сочиненія Де-Местра поспѣшили вѣдаться въ подобныя восхваленія, чтобы сдѣлать изъ своего писателя человека, воздвигнутаго Провидѣніемъ, и чтобы приписать ему геніальность, какой не имѣли вмѣстѣ всѣ церковные писатели отъ начала христіанства. „Намъ не кажется, говорятъ они, чтобы до настоящаго времени какому либо писателю приходило на умъ разслѣдовать до послѣднихъ развѣтвленій вліяніе, оказываемое верховнымъ понтификатомъ, на формированіе и сохраненіе соціальнаго порядка, равно какъ представить во всемъ свѣтѣ важность этой самой власти для возстановленія цивилизаціи на ея истинныхъ основахъ, распатанныхъ и разрушен-

ныхъ въ наше время злымъ гениемъ. Никто еще, какъ намъ кажется, не смотрѣлъ на папу, какъ на единолчнаго (*à lui seul*) представителя всего христіанства“.

Это значило объявить, что Іосифъ Де-Местръ обладалъ большею проницательностію, чѣмъ всѣ писатели, какъ галликанскіе, такъ и ультрамонтанскіе, которые разсуждали о правахъ и преимуществахъ папства. Однако же церковь обладала достаточнымъ числомъ ученыхъ историковъ, опытныхъ богослововъ, глубокихъ философовъ, чтобы знать папство въ его сущности и въ его различныхъ отношеніяхъ. Если никто изъ нихъ не открывалъ горизонтовъ, обозначенныхъ Де-Местромъ, и не дѣлалъ изъ папы *видимой религіи*, какъ еще выражаются его издатели, то отсюда надобно ли заключать, что Де-Местръ былъ болѣе ихъ ясновидящимъ, или же напротивъ, надобно заключить, что онъ принималъ химеру за дѣйствительность? Въмѣсто того, чтобы выставять его писателемъ, воздвигнутымъ Провидѣніемъ и предназначеннымъ къ совершенію новыхъ открытій въ области богословія, не должно ли его назвать опаснымъ новаторомъ, иллюминатомъ, принимающимъ всѣ свои иллюзіи за откровенія?

Надобно согласиться, что мнѣніе, лежащее въ основѣ всей богословской системы Іосифа Де-Местра, есть исключительное. Отождествить *человѣка* съ обществомъ, коего существенный характеръ состоитъ во *вселенскости*; сдѣлать изъ этого чловѣка самую *религію*—еще никто этого не думалъ. Издатели были правы и признались въ этомъ; даже римскій дворъ, привыкшій къ столь страннымъ преувеличеніямъ въ отношеніи къ папѣ, удивился подобному мнѣнію. Самъ Де-Местръ признается въ этомъ. 11-го декабря 1820 г. онъ писалъ Де-Плясе: „съ перваго раза въ Римѣ не поняли этого сочиненія (*du Pape*); но при второмъ чтеніи сдѣлались ко мнѣ совершенно благосклонными. Они очень удивились этой новой системѣ, и трудно понять, какимъ образомъ въ Римѣ могли предположить, что это есть *новый взглядъ* на папу. Однако же надобно прійти къ этому заключенію. Можетъ случиться, что второе изданіе будетъ посвящено папѣ; это еще не рѣшено“ ¹⁾. Но этого не слу-

¹⁾ Lettre inédite par M. Collombet. Lion, 1843.

чилось; римляне, удивленные *новой системою и новыми взглядами*, не осмѣлились взять на себя отвѣтственность, официально принимая посвященіе. Но къ этой *новой системѣ* должны были перейти. Теперь мы видимъ ее проповѣдуемую, какъ истинное католическое ученіе; и римскій дворъ на-столько ревностенъ къ ней, что признаетъ еретиками и схизматиками тѣхъ, которые позволяютъ себѣ отвергать и опровергать ее. Звѣзда Беллармина поблѣднѣла; Марина и Сантарелли потемнѣли. Великимъ богословомъ римскаго двора теперь считается Іосифъ Де-Местръ; и его *новая система* замѣнила не только древнее католическое ученіе, но и ультрамонтанство XVI вѣка.

Когда внимательно прочтутъ книги, такъ высоко вознесшія Іосифа Де-Местра въ сознаніи *римлянъ*; когда провѣрятъ его цитаты, сведенныя къ вѣрному сопоставленію съ его фразами и спокойно обсужденныя съ его запальчивыми декламациями: тогда будетъ имѣть право удивляться успѣху этихъ книгъ. Что касается насъ, то присущій сочиненію тонъ язвительности и самодовольства, его догматизмъ, его направленіе рѣзкое, гордое и презрительное, его странныя умозаключенія, причуды неустойчиваго воображенія, его духъ парадоксальный и фантастическій, его незнаніе фактовъ и его ошибки, заключающіяся въ цитатахъ—подаютъ намъ самую жалкую идею относительно сочиненія *О папѣ*. Мы не отвергаемъ ни живости, ни чистоты слога, ни нѣсколькихъ правильныхъ идей, разсѣянныхъ то тамъ, то здѣсь въ его произведеніи. Но эти качества могутъ ли искупать его недостатки? Когда разсуждаютъ о предметахъ важныхъ, когда хотятъ изложить права и отношенія папства: то неужели нѣтъ надобности въ знаніи и благоразуміи, и можно ли замѣнить все это сарказмами? Точность не должна ли цѣниться болѣе, чѣмъ это преувеличеніе, освященное Де-Местромъ подъ именемъ *обмана честныхъ людей*? Честные люди не обманываютъ ни посредствомъ преувеличенія, ни какимъ либо другимъ образомъ. Они держатся истины, которая всегда бываетъ *единой*.

Іосифъ Де-Местръ имѣлъ сильное побужденіе облагородить преувеличеніе, но его *деспотическая живость*, какъ выражается аббатъ Лакордьеръ ¹⁾, не могла склонить его къ принятію слѣ-

¹⁾ Письмо о святомъ престолѣ.

дующаго парадокса: честный человѣкъ можетъ вводить въ обманъ, если только впадаетъ въ преувеличеніе; однако же Де-Местръ осуществилъ это во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, и преимущественно въ томъ, которое мы намѣрены опровергнуть. Преувеличеніе есть существенный и самый ясный его характеръ вмѣстѣ съ гордостію, которая повидимому вдохновляла писателя книги *O pappe*, съ самой первой страницы.

Хотятъ ли знать, почему онъ предпринялъ составленіе этого произведенія? Духовенство было уменьшено революціею, говорить онъ ¹⁾, оно было поглощено пастырскимъ служеніемъ; новое же духовенство не унаслѣдовало познаній прежняго: „Кто знаетъ, до вознесенія въ свое (небесное) отечество, Елисей оставилъ ли ему свою милоть, и его священная одежда была ли имъ тотъ часъ поднята?“ Фраза была бы прекрасною, еслибы Де-Местръ не представилъ ея доказательства своего незнанія библейскихъ повѣствованій. Не надобно быть особенно ученымъ, чтобы знать, что это былъ Ілія, который оставилъ своему ученику Елисею свою милоть вмѣстѣ съ пророческимъ духомъ,—милоть, которая была символомъ этого духа. Но мы находимъ и другія доказательства знаній Де-Местра. Это видно уже изъ того, что Іосифъ Де-Местръ признаетъ себя болѣе ученымъ, чѣмъ всѣ члены католическаго духовенства и рѣшится обнародовать свое сочиненіе *O pappe* для защиты религіи. Но не говоря о томъ, что духовенство было уменьшено революціею въ одной лишь французской церкви, оно и въ 1819 году обладало ветеранами прежняго духовенства; общество епископовъ имѣло въ своемъ составѣ выдающихся богослововъ; приведемъ въ примѣръ одного, епископа Людернскаго, который совершенно также могъ защищать церковь отъ ея враговъ, какъ и Іосифъ Де-Местръ. Мы могли бы указать на большое число членовъ древней Сорбонны, которые еще были живы въ эту эпоху и которые не настолько были поглощены заботами своего служенія, чтобы не могли предложить своихъ богословскихъ познаній къ услугамъ церкви. Но Сорбоннскіе доктора и древніе епископы не обладали настолько гениемъ, чтобы изо-

¹⁾ Предварительное разсужденіе.

брѣсть *новую систему* Іосифа Де-Местра; епископъ Люцернскій защищалъ члена 1682 г., вмѣсто того, чтобы *выставлять папу представителемъ всецѣлаго христіанства или видимою религіею*; поэтому церковь погибла бы, если бы Провидѣніе не *одушевило* Де-Местра желаніемъ выступить борцомъ за свои *новые взгляды*. Де-Местръ самъ *выставляетъ* себя, какъ бы *вдохновеннымъ*. Надобно согласиться, что хотя это и скромно, но спорно. Но онъ объявляетъ, что подъ вліяніемъ именно этого вдохновенія онъ выступаетъ противъ враговъ религіи, чтобы доказать имъ, „что безъ первосвященническаго верховенства нѣтъ истиннаго христіанства и что никакой честный христіанинъ, не находясь въ общеніи съ папою, не можетъ честно (если только обладаетъ нѣкоторымъ знаніемъ) подписать исповѣданія вѣры, хотя бы оно составлено было точно“.

Поэтому, кто не находится въ общеніи съ папою, въ такомъ общеніи, какое описано Де-Местромъ въ его книгѣ, тотъ не можетъ быть ни честнымъ человѣкомъ, ни христіаниномъ, а можетъ быть только невѣждою или скептикомъ. Быть можетъ, вы возмутитесь противъ этого парадокса, но Іосифъ Де-Местръ заявляетъ, что ученые люди *не имѣютъ права возмущаться*. Слѣдовательно, согласно съ его мнѣніемъ, вы невѣжда, если оспариваете его положеніе.

Рискуя попасть въ число невѣждъ, мы дерзаемъ однако же возстать противъ его парадокса, и мы заимствуемъ у Де-Местра единственное оружіе, которое онъ объявляетъ законнымъ: это *обсужденіе предмета хотя и не согласно съ нимъ, но лучше его*.

Прежде изложенія предмета, Іосифъ Де-Местръ призналъ полезнымъ написать нѣсколько напыщенныхъ страницъ о судьбахъ французскихъ христіанъ. Этотъ писатель поступилъ бы лучше, если бы менѣе составлялъ красивыхъ фразъ и оказывалъ бы болѣе справедливости къ людямъ, которые избраны были Богомъ сохранять въ французской церкви священный огонь вѣры и любви. Никто столько не помрачалъ славу французской церкви, какъ Де-Местръ. Думалъ ли онъ, что нѣсколько одобрительныхъ страницъ его предварительнаго раз-

сужденія могутъ вознаградить его несправедливости и клеветы? Но приведемъ нѣсколько строкъ этихъ похвалъ отъ лица врага: „Галликанская церковь, говоритъ онъ, почти не имѣла дѣтства; съ самаго, такъ сказать, рожденія своего она сдѣлалась первою среди національныхъ церквей и крѣпкою опорою единства... Что было въ Европѣ выше этой Галликанской церкви, которая обладала всѣмъ, что благоугодно Богу и что плѣняетъ людей: добродѣтелью, знаніемъ, благородствомъ и богатствомъ?

Однако же, если мы повѣримъ Де-Местру, то ученіе Галликанской церкви было хуже всякихъ ересей; оно было началомъ всѣхъ раздѣленій (схизмъ). Какимъ же образомъ произошло то, что при всемъ томъ она сдѣлалась столь великою и столь славною? Де-Местръ не замѣтилъ, что этими признаніями своими онъ рѣшительно опровергаетъ свои теоріи. Если бы онъ обнародовалъ свою книгу въ то время, когда Галликанская церковь окружена была сіяніемъ, то у этой церкви не было бы достаточно громовъ, чтобы поразить его. Можно ли повѣрить, что предъ древнею французскою церковью или предъ Сорбонною стали бы формулировать слѣдующія предложенія, которыя онъ высказываетъ съ полною похвалою Галликанской церкви:

„Христіанство всецѣло покоилось на верховномъ первосвященникѣ“.

„Безъ верховнаго первосвященника все христіанское зданіе было бы подкопано и для совершеннаго своего паденія нужно было бы только въ развитіи извѣстныхъ обстоятельствъ“.

Развѣ Де-Местръ не зналъ, что эта Галликанская церковь, которую онъ объявилъ столь ученою и столь добродѣтельною, поражала подобныя предложенія, какъ мечты болѣзненнаго ума и какъ произведеніе злаго генія, вмѣсто того, чтобы признавать ихъ *новыми точками зрѣнія* на богословскій вопросъ, предложенными *вдохновеннымъ* геніемъ.

Конечно Галликанская церковь не была безусловно православною; но она лучше другихъ западныхъ церквей сохранила начала каноническаго сопротивленія папскимъ притязаніямъ.

Въ этомъ заключалась ея слава до нашихъ дней, когда мы увидѣли ее безмолвною, безславною и колѣнопреклонною предъ *непогрѣшимымъ* папою.

Въ концѣ своего предварительнаго разсужденія, Де-Местръ старается увѣрить своихъ читателей, что онъ чрезвычайно много потрудился и что онъ заслуживаетъ наибольшаго изъ всѣхъ довѣрія; въ то же время онъ обращаетъ вниманіе на благосклонность и изысканную вѣжливость въ отношеніи къ своимъ противникамъ. „Я наивно лъщу себя надеждою, говорить онъ, что съ этой точки зрѣнія каждый справедливый читатель согласится, что я поступаю правильно“.

Мы не хотимъ бѣть въ числѣ несправедливыхъ читателей; и мы спрашиваемъ себя, какъ произошло, что даровитый человѣкъ, столько потрудившійся, допустилъ множество ошибокъ не только догматическихъ, но и историческихъ; какъ произошло, что человѣкъ столь искренній исказилъ такое значительное число текстовъ и часто усвоялъ писателямъ мнѣнія, которыхъ они не имѣли; какъ, наконецъ, произошло, что человѣкъ столь вѣжливый и столь благосклонный впадалъ въ такія частые приступы эпилепсіи и грубой ярости въ спорѣ съ противниками, коихъ знаніе, добродѣтель и даже геній требовали большей учтивости?

Хотимъ вѣрить въ *геркулесовскіе* труды Іосифа Де-Местра, хотимъ вѣрить въ его искренность и въ его вѣжливость; но чѣмъ сильнѣе мы вѣримъ всему этому, тѣмъ болѣе затрудняемся отвѣтить на предложенные нами вопросы.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

П'сте: вооѹмен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1895 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Р Ъ Ч Ъ

къ новопоступившимъ студентамъ Императорскаго Харьковскаго Университета.

Къ вамъ, благородные юноши, только еще вступившимъ въ нашу ученую семью, мы обращаемъ свою рѣчь. Когда вы оставляли свои родительскіе или родственные дома, чтобы прибыть сюда для полученія высшаго научнаго образованія, безъ сомнѣнія, каждого изъ васъ отецъ и мать или любящій сродникъ осѣнили крестнымъ знаменіемъ, напутствовали добрыми наставленіями и совѣтами, какіе только подсказало имъ любящее сердце, и, провожая васъ, въ душѣ своей возносили о васъ молитвы къ Богу. Мы также встрѣчаемъ ваше прибытіе сюда молитвою о благословеніяхъ небеснаго Отца на предстоящіе вамъ здѣсь труды и занятія. Выслушайте-же и нѣсколько наставленій, которыя мы вамъ предложимъ отъ имени общей Матери нашей—Церкви Христовой.

Молодости свойственны честные и благородные порывы, самыя возвышенныя и чистыя, идеальныя стремленія. Не сомнѣваемся, что одно изъ такихъ благороднѣйшихъ человѣческихъ стремленій, именно—жажда знанія, желаніе—получить высшее научное образованіе—служило побужденіемъ и для вашего поступленія въ наше высшеучебное заведеніе. Не сомнѣваемся и въ томъ, что у насъ вы найдете все, чего ищете. Здѣсь вы встрѣтите тѣхъ знаменитыхъ ученыхъ, тѣхъ честныхъ тружениковъ науки, именами которыхъ украшается человѣческое знаніе; здѣсь вы найдете тѣхъ опытныхъ руководителей, совѣты которыхъ принесутъ вамъ великую, неоцѣнимую пользу; здѣсь вамъ будетъ открытъ доступъ въ богатую и обширную библио-

теку, гдѣ вы будете имѣть возможность бесѣдовать съ учеными всего міра, съ учеными—не только живущими въ наше время, но и съ давно умершими, съ учеными—не только отечественными, но и иностранными. Наконецъ, нуждающіеся здѣсь могутъ получить даже и матеріальную поддержку для того, чтобы безпрепятственно продолжать свое образованіе.

При такихъ благопріятныхъ условіяхъ не трудно достигнуть полнаго удовлетворенія того благороднаго желанія, которое побуждаетъ молодыхъ людей искать высшаго научнаго образованія. Но можно ли остановиться только на этомъ? Можно ли удовлетвориться однимъ приобрѣтеніемъ научныхъ познаній, однимъ скопленіемъ умственнаго богатства?—Нѣтъ! И ежедневный опытъ даетъ отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Съ самаго начала своихъ научныхъ занятій вы сами невольно будете спрашивать себя: „Зачѣмъ я это дѣлаю? Для чего я тружусь и иногда работаю по цѣлымъ ночамъ? Къ чему мнѣ эти познанія?“ Рѣшеніе этихъ вопросовъ зависитъ столько-же отъ ума, сколько и отъ сердца. И теперь, когда ваше сердце еще юно, когда оно еще не подавлено грязными страстями и похотями, а умъ не омраченъ ложными воззрѣніями, вамъ кажется легкимъ дать отвѣтъ на эти вопросы, и кто знаетъ молодость, тотъ увѣренъ, что ваши теперешніе отвѣты будутъ близки къ истинѣ и почти совпадутъ съ отвѣтами, которые можно найти только въ ученіи Христа! Вы несомнѣнно укажете на общее благо, на страждущее человѣчество, на меньшаго брата, на безкорыстное служеніе обществу, на труды для отечества. Вамъ противенъ теперь тотъ эгоистъ, который, обладая познаніями, преслѣдуетъ только однѣ своекорыстныя цѣли. Вы осуждаете того учителя, который служитъ только ради жалованья и наградъ, безучастно относясь къ дѣлу воспитанія юношества. Вы благородно негодуете противъ врача, который предупредителенъ къ больнымъ богатымъ и безсердеченъ къ бѣднякамъ. Вы клеймите позоромъ того законовѣда, который, по корыстнымъ побужденіямъ, берется защищать явно безнравственное и нечестное дѣло. Васъ возмущаетъ людская несправедливость. Вы презираете продажность и малодушіе. Вы говорите: „Нѣтъ! я такимъ не буду!“ И дай Богъ, чтобы вы

сдержали это по-истинѣ честное и благородное слово! Несомнѣнно вы питаете теперь любовь только ко всѣму истинному, честному, доброму и справедливому. И вы искренно вѣрите, что останетесь такими навсегда. Да укрѣпите васъ Господь въ этомъ направленіи! Вы сами знаете, что вы—единственный предметъ безпредѣльной любви, свѣтлыхъ надеждъ и ожиданій для своихъ родителей; но этого мало,—вы—будущее Россіи, вы—чада Православной Церкви! Требованія, предъявляемая къ вамъ родителями, отечествомъ и Церковію, не чужды вамъ; они совершенно совпадаютъ съ тѣми идеалами, которые нынѣ предносятся вамъ и которыми вообще живетъ юношество. И родители ваши, и наше отечество, и наша св. Церковь одинаково надѣются увидѣть васъ такими именно, какими вы и сами желали бы быть...

Отчего же разбиваются идеалы молодости, съ которыми такъ жалко бываетъ разставаться и о неосуществленіи которыхъ такъ горько бываетъ вспоминать? Обыкновенно говорятъ: „отъ жизни“. Но отвѣтъ этотъ не точенъ. Чувственные страсти и похоти, вторгающіяся въ наше сердце и, подъ вліяніемъ заблужденій ума, вытѣсняющія изъ него все чистое и благородное,—вотъ коренной врагъ всѣхъ нашихъ добрыхъ христіанскихъ стремленій! Вотъ что разбиваетъ юношескіе идеалы! Вотъ что заставляетъ людей идти тѣмъ путемъ, который теперь вамъ справедливо кажется гадкимъ, пошлымъ и отвратительнымъ и отъ котораго вы желали бы спасти себя въ будущемъ!..

Гдѣ же юношество можетъ найти ту твердую опору, при помощи которой ему можно было бы укрѣпить себя въ благородномъ стремленіи—приобрѣтать познанія для служенія общему благу и не допустить себя до порабощенія грубому и безсердечному эгоизму?

Нельзя полагаться на руководство одного разсудка. Самъ по себѣ разсудокъ слишкомъ эгоистиченъ и безсердеченъ,—онъ все дѣлаетъ изъ расчета и первый поведетъ васъ по пути какъ разъ противоположному тому, какимъ вы нынѣ хотѣли бы идти. Вотъ результатъ, къ которому, по свидѣтельству опыта, неминуемо долженъ придти разсудокъ, предоставленный только самому себѣ: „Живи для наслажденія и пользы!“ „Люби самого себя больше всего,

потому, что ты для себя — самый близкій!“. „Ненависть ко врагамъ разумнѣе любви къ нимъ. „Деньги — единственный рычагъ жизни“. (Бюхнеръ, Штирнеръ, Молешотъ, Руге). Но эти наставленія — не тѣ же ли мотивы дѣятельности, которые представляетъ намъ пошлая дѣйствительность и отъ которыхъ съ негодованіемъ отвращается молодое и благородное сердце?

Нельзя полагаться на руководство и одного только нашего сердца, нашихъ чувствованій и желаній, нашихъ личныхъ симпатій и антипатій. Чувствованія, какъ извѣстное строеніе души человѣческой, измѣнчивы и непостоянны; они сами для себя не имѣютъ твердой опоры, а потому и не могутъ представить надежнаго руководства для нашей жизни и нашей дѣятельности.

Остается ученіе Иисуса Христа. И дѣйствительно, кому дороги честныя стремленія, свойственныя молодости, кто не хочетъ никогда разстаться съ ними, тотъ долженъ отдать свою душу, свой умъ и свое сердце, подъ охрану Того, Кто училъ жить и умирать для другихъ, Кто общественное благо ставилъ выше частнаго, Кто отдалъ Свою драгоценную жизнь за спасеніе людей и Кто единственно можетъ доставить истинное и дѣйствительное успокоеніе всѣмъ труждающимся и обремененнымъ. Только Онъ утверждаетъ насъ въ добрѣ и истинѣ. Только Онъ даетъ намъ достаточно силы, чтобы остаться вѣрными тѣмъ честнымъ стремленіямъ, которыя вытекаютъ изъ человѣческаго достоинства и наиболѣе проявляются въ молодыхъ, еще неиспорченныхъ сердцахъ. Только одно Божественное Откровеніе въ силахъ выяснить намъ и внутренній смыслъ этихъ стремленій. Только оно можетъ дать намъ и точный отвѣтъ на вопросъ: почему общее благо должно ставить выше частнаго, любовь и самопожертвованіе — выше эгоизма и безсердечія. Когда человѣку грозитъ опасность потонуть въ волнахъ житейскаго моря, когда его начинаютъ обуревать заблужденія и чувственныя страсти, готовыя всегда столкнуть его съ пути истины и правды, тогда ученіе Христа одно только можетъ быть тѣмъ спасительнымъ маякомъ, который стоитъ на прямомъ пути къ истинѣ и указываетъ на него каждому, предохраняя отъ заблужденій и гибели.

Христосъ заповѣдалъ Своимъ послѣдователямъ любить ближняго, служить и трудиться на его пользу до самопожертвованія. „Нѣтъ больше той любви, говорилъ Онъ, какъ если кто положить душу свою за друзей своихъ“. Не близка ли эта заповѣдь къ тѣмъ честнымъ и благороднымъ стремленіямъ, которыми наполнено сердце юноши и къ осуществленію которыхъ въ жизни направлены всѣ его мечты о предстоящемъ ему свѣтломъ будущемъ? Не ищите же для себя иной опоры, кромѣ божественнаго ученія нашего Спасителя, если вамъ дороги ваши чистые идеалы молодости и если вамъ тяжело не увидѣть ихъ осуществленными въ своей жизни. Приобрѣтая здѣсь научныя познанія (и чѣмъ больше, тѣмъ лучше!), не переставайте быть истинными христіанами, послушными чадами Православной Церкви, и вы увидите, какъ легко сохранить юношескіе идеалы, какъ не трудно остаться честнымъ человѣкомъ, какъ благотворна для общественнаго блага наука и какъ легко избѣжать то, что нравственно погубило многихъ. Только вѣра въ Бога, только ученіе Спасителя способны удержатъ умъ человѣка отъ заблужденій, сохранить его сердце въ чистотѣ и невинности, защититъ его отъ наплыва чувственныхъ страстей, разбивающихъ однимъ ударомъ всѣ наши свѣтлыя надежды и чаянія.

Христіанство не стѣсняетъ свободы научнаго изслѣдованія; напротивъ оно даже широко раздвигаетъ границы этой свободы. Оно обращается только къ нашему благоразумію и убѣждаетъ насъ усвоить лишь одно честное и святое, доброе и полезное. „Все испытывайте, хорошаго держитесь. Удерживайтесь отъ всякаго рода зла“ (1 Тесс. 5, 21. 22). „Смотрите, братія, чтобы кто не увлекъ васъ философіею и пустымъ обольщеніемъ, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу“ (Колос. 2, 8). „Дабы мы не были болѣе младенцами, колеблющимися и увлекающимися всякимъ вѣтромъ ученія, по лукавству человѣковъ, по хитрому искусству обольщенія“ (Ефес. 4, 14). „Не всякому духу вѣрьте... потому что много лжепророковъ появилось въ мірѣ“ (Іоан. 4, 1). Такими наставленіями Божественное Откровеніе предупредительно охраняетъ насъ отъ зла, лжи и заблужденія. И эта охрана люб-

ви ни для кого не можетъ быть стѣснительна; ибо никто, а тѣмъ болѣе юношество, не можетъ сказать, что зло выше добра, ложь выше правды, заблужденіе выше истины.

Университетъ нашъ мы съ правомъ можемъ уподобить богатой житницѣ, науку—доброму сѣмени, наставниковъ—сѣятелямъ, а ваши души—почвѣ, воспринимающей сѣемое сѣмя. Но припомните, какъ прекрасно въ одной изъ Своихъ притчъ Господь разъяснилъ Своимъ слушателямъ, что изобиліе плодовъ зависитъ не отъ одной только доброкачественности сѣмянъ и не отъ одного только трудолюбія сѣятелей, но главнымъ образомъ—отъ доброкачественности почвы, на которую упадетъ сѣмя. Внемлите же наставленіямъ Божественнаго Учителя—Сына Божія! И если вы хотите остаться вѣрными лучшимъ идеаламъ человѣчества, будьте внимательны къ своему сердцу и своему уму. Не допускайте, чтобы душа ваша заросла терніемъ чувственныхъ похотей и житейскихъ пристрастій; не позволяйте прохожимъ грязными ногами топтать сѣемое въ ней чистое зерно пшеницы; отгоняйте отъ себя тѣхъ хищныхъ птицъ, которыя, при слабости вниманія и при отсутствіи бдительности, всегда могутъ поклевать и похитить у васъ все плодосное сѣмя, вами воспринятое. Да будетъ вашъ умъ и ваше сердце тою доброю и тучною землею, которая одна только способна приносить сторичный плодъ! Тогда исполнится и то, о чемъ молились мы сейчасъ: на васъ и вашихъ трудахъ почиетъ благословеніе Господне!

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

31 августа 1895 г.

Единобожіе ветхозавѣтной религіи, какъ доказательство божественнаго происхожденія ея.

(ПРОТИВЪ ЭВОЛЮЦИОНISTОВЪ).

(Окончаніе *).

Не согласившись съ Ренаномъ, мы снова стоимъ предъ неразрѣшимой загадкою: откуда и какъ взялось у евреевъ единобожіе?—Быть можетъ, Гольдцигеру вполне удалось разгадать и объяснить это изумительное и глубоко важное явленіе. Онъ, какъ мы уже знаемъ, поставляетъ происхожденіе единобожія у израильтянъ въ зависимость отъ способности или склонности человѣческаго разума искать тождественнаго въ разнообразномъ, единого во множественномъ. Что нашему разуму присуще такое свойство, этого никто не станетъ отрицать. Благодаря способности и наклонности нашего разума къ синтезу, мы составляемъ понятія и образуемъ отвлеченнѣйшія идеи. Это же свойство нашего разума побуждаетъ человѣка искать одну главную причину для каждаго событія и явленія или для цѣлой совокупности ихъ. Вслѣдствіе того же свойства нашего разума натуралистъ сводитъ разнообразныя, дѣйствующія въ природѣ, силы, къ одной коренной или основной. Что единство есть *высшая* форма, къ которой стремится наше мышленіе и которою оно должно завершаться, это вообще—безспорная истина. Однако, и изъ этого свойства нашего разума никакъ нельзя вывести и объяснить происхожденіе единобожія у еврейскаго народа.

Во-первыхъ, благодаря указанному свойству нашего разу-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 16, за 1895 г.

ма, не евреи только, а рѣшительно всѣ до-христіанскіе, въ особенности—же наиболѣе образованные, народы, должны бы были монотеистами. Между тѣмъ, даже у самыхъ просвѣщенныхъ народовъ древности господствовалъ политеизмъ, все больше и больше осложнявшійся съ теченіемъ времени, а первоначальная высшая форма богосознанія, бывшая, очевидно, плодомъ божественнаго откровенія, утратилась вслѣдствіе нравственнаго упадка и извращенія этихъ народовъ. Замѣчательно, что даже греки, этотъ по преимуществу философскій народъ, сами не дошли до единобожія. За тѣмъ, изъ стремленія нашего разума искать всему объединяющаго начала никонимъ образомъ не вытекаетъ *необходимость* приходить къ мысли, что такое начало есть именно всесовершенный личный Богъ, безмѣрно возвышающійся надъ міромъ и владѣтельствующій въ немъ въ качествѣ его творца и промыслителя. Люди могутъ принимать за это объединяющее начало, напримѣръ, матерію, какъ это и дѣлаютъ матеріалисты, или какую-нибудь безличную силу или сущность, какъ это дѣлаютъ пантеисты. И дѣйствительно, къ мысли объ этой послѣдней, какъ о всеобъединяющемъ началѣ, пришли въ концѣ всего индійцы въ ихъ ученіи о Брамѣ, этой міровой душѣ, персы въ ихъ ученіи о Церуанѣ—Акаранѣ и нѣкоторые другіе народы. При меньшемъ же общемъ и въ частности философскомъ развитіи люди могли считать и дѣйствительно считали таковымъ всеобъемлющимъ и всеобъединяющимъ началомъ даже какую-нибудь изъ стихій природы. Такъ, греческій философъ Эалесъ признавалъ такимъ началомъ воду, Анаксимандръ—нѣкое первовещество, Анаксименъ—воздухъ. Но, само собою разумѣется, эти разныя объединяющія міровыя начала, придуманныя философствующими умами и придававшія міровоззрѣнію послѣднихъ не монотеистическій, а *монистическій* характеръ, рѣшительно не имѣютъ никакого существеннаго сходства съ ветхозавѣтно-библейскимъ ученіемъ о Богѣ. Каждый, кто признаетъ единымъ всеобъединяющимъ началомъ матерію или какую-нибудь безличную силу, сущность, лежащую въ основѣ міра и проявляющуюся въ его предметахъ и явленіяхъ, обоготворяетъ собственно природу же, взятую въ обширномъ смыслѣ слова, и стоитъ на чисто

языческой точкѣ зрѣнія. Между тѣмъ, евреи не только не смѣшивали и не отождествляли Бога съ природою, съ вселенной, но безмѣрно возвышали Его надъ нею въ качествѣ творца и промыслителя. *Ты, Господи, единъ, Ты создалъ небо, небеса небесъ и все воинство ихъ, землю и все, что на ней, моря и все, что въ нихъ, и Ты живишь все сіе.* (Неем. IX, 6),— вотъ что читаемъ въ одной изъ позднѣйшихъ ветхозавѣтныхъ книгъ Свящ. Писанія. *У Господа, Бога твоего, небо и небеса небесъ, земля и все, что на ней* (Второз. X, 14),—читаемъ въ одной изъ самыхъ первыхъ ветхозавѣтныхъ книгъ Свящ. Писанія. Какъ видимъ, и въ самыхъ раннихъ, и въ сравнительно позднѣйшихъ книгахъ Ветхаго Завѣта высказывается одна и та же мысль, что Богъ, въ котораго вѣровали евреи, дѣйствительно есть творецъ и промыслитель вселенный. Но именно такое представленіе, какъ мы видѣли, само собою не предполагается и не требуется съ какой-либо необходимостью свойствами нашего разума искать всему объединяющаго начала.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что и гипотеза Гольдцигера не только не разрѣшаетъ вопроса о происхожденіи единобожія у евреевъ, но въ сущности затрудняетъ и запутываетъ рѣшеніе его. Нисколько не помогаетъ дѣлу и соображеніе, высказанное Геккеромъ. Опъ говоритъ, стоя на Дарвинистической точкѣ зрѣнія, что борьба противоположныхъ представленій о Богѣ въ сознаніи евреевъ и продолжительность времени, въ теченіе котораго совершалась эта борьба, благопріятствовали побѣдѣ стремленія разума къ единому началу. Но вѣдь вопросъ то и заключается въ томъ: откуда же и какъ могла возникнуть хотя бы у одного еврея мысль о единомъ всесовершенномъ существѣ? А такъ какъ этотъ вопросъ не только не разрѣшенъ, но и не разрѣшимъ съ разсмотрѣнной точки зрѣнія, то не за чѣмъ ссылаться и на борьбу между разными идеями. Когда ни у кого не было мысли объ единомъ Богѣ, то и бороться было не съ чѣмъ представленію о многихъ божествахъ. Что касается до времени, то никакая продолжительность его сама по себѣ не способна порождать въ людяхъ ту или другую мысль. А если все это безспорно, то, значитъ, вопросъ о происхожденіи единобожія у евреевъ остается нисколько не рѣшеннымъ.

Но, быть можетъ, Фейербаху удалось лучше другихъ объяснить происхожденіе единобожія у евреевъ? Посмотримъ. Этотъ философъ, признающій источникомъ религіи вообще эгоизмъ человѣческой, производитъ и монотеизмъ евреевъ изъ эгоизма же, свойственнаго, будто бы, преимущественно семитической расѣ и наиболѣе рѣзко выражавшагося, будто бы, у евреевъ.

Представляется и вообще до крайности странною мысль, яко бы источникъ религіи лежитъ въ человѣческомъ эгоизмѣ. Кто проникнуть этимъ дурнымъ нравственнымъ качествомъ, тотъ хочетъ, чтобы *все* служило ему *одному*, только его интересамъ и потребностямъ и не терпитъ никакихъ ограниченій своей воли въ ея безконтрольномъ распоряженіи и пользованіи не предметами лишь природы, но и судьбою людей. Если эгоистъ и дѣлаетъ что-либо для другихъ, то только—изъ-за личной выгоды или ради личнаго удовольствія, но не по сознанию долга или обязанности и не вслѣдствіе безкорыстной любви къ ближнему. Между тѣмъ, даже наиболѣе несовершенныя изъ языческихъ религій ставятъ предъ человѣческимъ сознаниемъ Высшее Существо и требуютъ отъ людей служенія Ему, а не себѣ только самимъ, налагая, такимъ образомъ, узду на человѣческій эгоизмъ. За тѣмъ, каждая и изъ языческихъ религій требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ руководился въ своихъ отношеніяхъ къ природѣ и къ ближнимъ не прихотями своей эгоистической воли, но тѣми или другими нравственными правилами. Такимъ образомъ, и съ этой стороны человѣческій эгоизмъ встрѣчаетъ противодѣйствіе въ религіи. Не странно-ли же выводить религію изъ эгоизма, когда она-то и ведетъ непрестанную войну съ нимъ и стремится подорвать его въ самомъ корнѣ? Положимъ, религія общаетъ человѣку блаженство, если не въ здѣшнемъ, то въ горнемъ мірѣ, за подчиненіе ея требованіямъ. Однако же, и это не давало никакого права Фейербаху выводить религію изъ эгоизма. Эгоистъ, имѣющій въ виду *только* себя и *только* личное свое благо при исполненіи требованій религіи и слѣдов. лицемѣряющій предъ самымъ божествомъ или обманывающій его, не можетъ разсчитывать и на благоволеніе со стороны божества.

Чтобы быть дѣйствительно угоднымъ Богу, человѣкъ долженъ пожертвовать своимъ эгоизмомъ и поступать хорошо, непрестанно сознавая свой долгъ подчиняться волѣ Божіей и воспитывая въ себѣ требуемыя Богомъ чувства къ Нему и къ людямъ. Но въ этомъ случаѣ эгоизмъ не поощряется, а подавляется. Никогда не слѣдуетъ забывать и того, что религія обѣщаетъ человѣку не одно блаженство въ загробномъ мірѣ, но и адскія мученія, если человѣкъ въ своей земной жизни оказался эгоистомъ, знавшимъ лишь себя и только прихоти своей воли. Съ какой же стати эгоизмъ сталъ бы изобрѣтать мысль объ адѣ и объ адскихъ мученіяхъ?! Уже одинъ тотъ фактъ, что въ каждой религіи есть ученіе о своего рода адѣ и адскихъ мукахъ, служить достаточнымъ опроверженіемъ мысли Фейербаха, будто человѣческій эгоизмъ есть источникъ религіи.

Но коль скоро нельзя объяснять даже языческихъ религіозныхъ вѣрованій эгоистическими вожделѣніями и соображеніями людей, то еще болѣе странно выводить единобожіе евреевъ изъ эгоистическихъ мотивовъ. Во-первыхъ, не доказано и не могло быть доказано Фейербахомъ, будто евреи всегда были и остаются самымъ эгоистическимъ изъ всѣхъ народовъ міра. Исторія евреевъ полна повѣствованій о необычайно самоотверженныхъ людяхъ, жертвовавшихъ или готовыхъ жертвовать даже жизнью своей ради идеи и въ пользу ближнихъ. Справедливѣе говорить тѣмъ, которые считаютъ, напримѣръ, китайцевъ наиболѣе эгоистическимъ народомъ. Не потому-ли они такъ позорно зарекомендовали себя, за немногими исключеніями, въ войнѣ съ японцами, что это—самодовольная и эгоистическая нація? Между тѣмъ, китайцы—политеисты. Далѣе, поскольку въ языческихъ божествахъ отображаются нѣкоторыя свойства окружающей человѣка природы и его самого, постольку языческія представленія о божествѣ, дѣйствительно, до нѣкоторой степени отражаютъ эгоизмъ, свойственный животнымъ и замѣчаемый въ людяхъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно припомнить, какъ представляли себѣ греки и римляне нѣкоторыхъ своихъ боговъ. Послѣдніе отчасти отличались завистью, коварствомъ, мстительностью. Эти моральныя качества, если угодно, даже неизбѣжны въ той или другой степени при господствѣ многобожія, предполагающаго

ограниченность боговъ и соперничество между ними. Совсѣмъ другое—монотеизмъ евреевъ. Ихъ Богъ превыше всего сущаго и есть воплощеніе справедливости и любви. Могъ-ли же эгоизмъ евреевъ создать прямое отрицаніе себя самого? Съ другой стороны, по сравненію съ такимъ Богомъ, въ котораго вѣровали евреи, не только природа, но и сами они являются въ сущности ничтожествомъ. Значить, и человѣческій эгоизмъ съ его претензіями и стремленіями есть ничтожество-же. Если же что и хорошо въ человѣкѣ, такъ это—способность преклоняться предъ достойнымъ поклоненію и забывать себя ради Бога и для блага любимыхъ Богомъ существъ, каковы, между прочимъ, наши ближніе. Значить не эгоизмъ, а напротивъ, такъ называемый альтруизмъ, т. е. любовь къ живому личному Богу и къ Его разумно-свободному творенію предполагается и требуется мыслию о единомъ Богѣ, Творцѣ и Промыслителѣ всего сущаго. И дѣйствительно, вотъ что внушалось еврею: *Люби Господа, Бога твоего, всѣмъ сердцемъ твоимъ, всею душою твоею, всеми силами твоими* (Второзак. VI, 5); *люби ближняго, какъ самого себя* (Левит. XIX, 18). А коль скоро мы взяли бы во вниманіе другія разнообразныя требованія, предъявлявшіяся ветхозавѣтной религіею, то увидѣли бы, что она болѣе, чѣмъ всякая изъ языческихъ религій, преслѣдовала и подавляла человѣческій эгоизмъ, поскольку возможно было дѣлать это въ отношеніи къ такому грубому и своенравному народу, какимъ нѣкогда былъ еврейскій народъ. Не странно-ли же производить изъ эгоизма такую религію, которая по преимуществу боролась съ нимъ систематически и требовала отъ людей безусловнаго подчиненія во всемъ, даже въ *кажущихся* мелочными поступкахъ, волѣ Божіей?

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что и Фейербахъ /нисколько не объяснилъ происхожденія единобожія у евреевъ. Остается разсмотръть мнѣніе, раздѣляемое не только Геккеромъ и Пфлейдереромъ, но и философомъ Гартманомъ, будто бы главной причиною появленія единобожія у евреевъ были, съ одной стороны, господствовавшая у семитическихъ народовъ деспотическая форма правленія, связанная съ владычествомъ одного человѣка—царя надъ всѣми гражданами, а, съ другой стороны,

возросшее у евреевъ, подъ вліяніемъ благопріятныхъ обстоятельствъ, національное самопревозношеніе, національное самочувствіе, излишне разившееся. Признаемся, такое объясненіе происхожденія монотеизма намъ представляется нѣсколько даже наивнымъ, и мы не стали бы разбирать его, если бы разборъ не требовался какъ почтенными именами сторонниковъ такого взгляда, такъ и полнотою обозрѣнія гипотезъ, придуманныхъ ради устраненія мысли о Богѣ, какъ виновникѣ единогобожія ветхозавѣтной религіи.

Несправедливо, будто бы деспотическая форма правленія господствовала у всѣхъ семитическихъ народовъ. Возьмите хотябы финикіянъ. Они не были сплочены въ одно государственное цѣлое, а распадались на многія мелкія государственныя единицы, каковыми были города, и объединялись между собою лишь племеннымъ родствомъ, религіею и обычаями. Хотя въ финикійскихъ городахъ верховная власть и принадлежала царямъ, однако же она была значительно ограничена. Съ очень ранняго времени въ нѣкоторыхъ городахъ возникъ, по словамъ авторитетныхъ историковъ, обычай, по которому аристократія опредѣляла, кому изъ членовъ царскаго рода быть царемъ, и предлагала избраннаго на утвержденіе народа. Такъ, напримѣръ, было въ Тирѣ. Почти всѣ важныя государственныя должности въ этихъ мелкихъ государствахъ—городахъ были наслѣдственными въ знатныхъ фамиліяхъ и царь не имѣлъ никакого вліянія на выборъ сановниковъ. Члены знатныхъ семействъ составляли городской совѣтъ, которому принадлежала даже такая важнѣйшая власть, какова законодательная. Не смотря на это, финикіянне были такими же политестами, какъ и народы, у которыхъ существовалъ противоположный государственный строй. Значить, существенный характеръ религіи, ея содержаніе, ученіе, нѣсколько не опредѣляются формами правленія. Эти послѣднія могутъ, конечно, вліять только на внѣшнюю сторону религіи, на тѣ или другія проявленія и обнаруженія религіозной жизни народа, на общественно-государственное положеніе служителей ея и на тому подобное, но не болѣе. Обращаясь къ евреямъ, находимъ лишь подтвержденіе сказаннаго. У этого народа государственный строй тоже не былъ деспотическимъ. Пер-

воначально у евреевъ не было даже и царей, и народъ весь управлялъ своимъ государствомъ подѣ верховнымъ руководствомъ Іеговы. Если въ послѣдствіи и возникла у евреевъ царская власть, то—въ силу желанія самого же народа. Послѣдній созналъ, что существовавшій порядокъ, будучи полезенъ для внутренняго развитія евреевъ, въ то же время былъ не выгоденъ въ политическомъ отношеніи, ибо, при обособленности колѣнъ израильскихъ, не достаточно ограждалъ единство и твердость государственнаго цѣлаго. Но, и послѣ учрежденія царской власти у евреевъ, права ихъ были достаточно ограждены закономъ-же (Второз. XVII, 14—17). Равнымъ образомъ, и обязанности царя были опредѣлены этимъ-же путемъ (Второз. XVII, 18—20). Нельзя забывать и того, что и въ періодъ царей сохранилось значеніе всенародныхъ собраній старѣйшинъ народа. Положимъ, нѣкоторые еврейскіе цари зарекомендовали себя деспотами. Но, во-первыхъ, это было со стороны ихъ злоупотребленіемъ предоставленной имъ властью, нарушеніемъ принятыхъ ими на себя обязательствъ и народныхъ правъ. Во-вторыхъ, даже наиболѣе развращенные цари, какъ свидѣтельствуеъ библейская исторія, далеко не всегда отваживались открыто попираъ законы государства. Возьмите хотя бы Ахава. Какъ ни страстно желалъ онъ хищнически завладѣть виноградникомъ Навуея, но не рѣшился сдѣлать это путемъ насилія, а долженъ былъ прибѣгнуть къ подкупу жесвидѣтелей и обставить все дѣло легально съ внѣшней юридической стороны (3 Цар. XXI, 1—16). Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что у евреевъ, благодаря существовавшей у нихъ формѣ государственнаго правленія, скорѣе всего долженъ бы возникнуть политеизмъ, хотя бы и не очень сложный, а не единобожіе. Однако, мало сказать это. Извѣстно, что многіе еврейскіе цари дѣлались идолопоклонниками, поощряли многобожіе и преслѣдовали почитателей единаго истиннаго Бога. Къ разряду такихъ царей принадлежалъ и упомянутый Ахавъ. Значить, у евреевъ политеизмъ долженъ-бы не только возникнуть, но и утвердиться прочно именно въ періодъ царей.

Да и вообще странно объяснять происхожденіе монотеизма деспотической формой правленія. Послѣдняя была преоблада-

ющимъ явленіемъ въ государственно-общественной жизни всѣхъ восточныхъ народовъ. Между тѣмъ, даже въ тѣхъ государствахъ, гдѣ наиболѣе ярко и послѣдовательно была выражена эта форма правленія, существовалъ самый развѣтвленный политизмъ. Обращаясь къ современнымъ намъ дикимъ народамъ, встрѣчаемъ и у нѣкоторыхъ изъ нихъ, отличающихся воинственнымъ характеромъ, господство самаго чудовищнаго деспотизма. Однако же, у нихъ тоже процвѣтаетъ многобожіе. Одно другому не только не мѣшаетъ, но и не можетъ мѣшать по самому существу дѣла. Какъ бы ни былъ неограниченъ властелинъ, но онъ—вѣрующій же. Чтѣ же мѣшаетъ ему признавать бытіе многихъ боговъ? Народъ же, при деспотической формѣ правленія, не можетъ не слѣдовать примѣру и приказу своего владыки. Вообще же крайнее развитіе деспотической формы правленія логически должно-бы вести скорѣе къ обоготворенію самихъ государей. Это, какъ выше видѣли мы, и на самомъ дѣлѣ было даже у образованнѣйшихъ народовъ до-христіанскаго міра. Нѣчто подобное замѣчается и теперь у нѣкоторыхъ полудикихъ народовъ. Такъ, напримѣръ, въ Дарфурѣ къ повелителю приближаются не иначе, какъ ползя по землѣ. Кто встрѣчается хотя бы только съ жезломъ дагомейскаго царя, символомъ его неограниченной власти, тотъ долженъ падать ницъ на землю и цѣловать прахъ. У леанговъ до того доходитъ благоговѣніе къ властителю, что дерзнувшій посмотрѣть, какъ онъ ѣстъ, подвергается смертной казни. Развѣ далеко это до обоготворенія царя? Между тѣмъ, онъ имѣетъ жену, или даже нѣсколькихъ женъ, и самыхъ приближенныхъ фаворитовъ—сановниковъ, не рѣдко, имѣющихъ могущественное вліяніе на государственныя дѣла и умирающихъ во всемъ блескѣ величія и власти. Почему же не могли бы создаться у народовъ, живущихъ подъ гнетомъ деспотовъ, представленія о высшихъ богахъ и богиняхъ, олицетворяющихъ царей и царицъ, и о второстепенныхъ божествахъ, олицетворяющихъ любимыхъ царемъ могущественныхъ сановниковъ его? Геккеръ, Пфлейдереръ и Гартманъ не имѣютъ ни малѣйшаго основанія отвергать возможности и естественности всего этого, коль скоро придаютъ деспотической формѣ правленія значеніе предъ-

опредѣляющее форму религіи. А если это—правда, то и выходитъ, что означенная форма правленія благоприятствуетъ появленію своеобразнаго политеизма, а отнюдь не единобожія.

Что касается, наконецъ, ссылки на національное самопревозношеніе евреевъ, на самомнѣніе ихъ, будто бы, въ концѣ всего поведшее къ единобожію, то и эта ссылка нисколько не помогаетъ объясненію происхожденія единобожія у евреевъ. Извѣстно, что, напримѣръ, греки были крайне высокаго мнѣнія о самихъ себѣ и трактовали прочіе народы въ качествѣ варваровъ и чуть ли не полулюдей. Даже философы, какъ, напримѣръ, Сократъ, Аристотель и другіе, иногда приравнивали иноплемениковъ буквально къ скотамъ или по крайней мѣрѣ къ презрѣннѣйшимъ народамъ. Извѣстна кичливость и римлянъ. Если же ко всему этому присоединимъ, что греки и въ особенности римляне въ послѣдствіи распоряжались судьбами чуть ли не всего извѣстнаго тогда міра, то они, съ точки зрѣнія Геккера, Пфлейдерера и Гартмана, должны бы были непремѣнно сдѣлаться монотеистами. Не смотря на это, у обоихъ этихъ народовъ весьма развито было многобожіе. Возьмите хотя бы римлянъ. У нихъ чуть ли не каждая профессія, чуть ли не каждое ремесло или занятіе соединялось съ признаніемъ особаго божества—покровителя. Не говоримъ уже о богахъ и богиняхъ, олицетворявшихъ собою разные предметы и явленія природы и человѣческаго быта. Нѣтъ и такихъ, извѣстныхъ тогда, добродѣтелей, которыя не олицетворялись бы и не превращались въ бога или въ богиню. Были божества, покровительствовавшія даже порочнымъ склонностямъ и дѣламъ. Національная надменность римлянъ не только мирилась съ такимъ дикимъ многобожіемъ, но даже утѣшалась и восторгалась имъ. Спрашивается: не странно-ли, въ виду этихъ и многихъ другихъ фактовъ изъ исторіи религій, объяснять происхожденіе и утвержденіе единобожія у евреевъ ихъ національнымъ самомнѣніемъ, излишнимъ развитіемъ у нихъ національнаго самочувствія? Въ дѣйствительности оказывается, что самая сильная національная кичливость, самое развитое національное самочувствіе можетъ идти рука объ руку съ какимъ угодно многобожіемъ. Значить, и послѣдняя изъ раз-

смотрящихъ нами гипотезъ нисколько не помогаетъ понять происхожденіе единобожія у евреевъ и оставляетъ его неразрѣшимою же загадкою.

Кажется, достаточно показана совершенная неудовлетворительность и несостоятельность всѣхъ до одного, придуманныхъ невѣриемъ, объясненій происхожденія монотеизма у евреевъ. Однако же, имѣется еще одно доказательство полной негодности этихъ объясненій. Оно таково, что если бы кто-нибудь и ухитрился сдѣлать въ сущности едва ли выполнимое дѣло, а именно: изобрѣсти какое-либо новое объясненіе чисто естественнаго происхожденія единобожія у евреевъ, то и это предполагаемое новое объясненіе будетъ ниспровергнуто доказательствомъ, къ которому переходжу. Мы видѣли, что представители невѣрія усиливаются съ помощью разнаго рода гипотезъ и соображеній обосновать ту мысль, будто единобожіе возникло у израильтянъ то тѣмъ, то другимъ чисто естественнымъ способомъ. Если бы дѣйствительно вѣрно было такое воззрѣніе на возникновеніе единобожія у евреевъ, въ такомъ случаѣ они, начиная съ самыхъ древнѣйшихъ временъ, тяготѣли бы къ монотеизму и неизмѣнно держались-бы его всегда. Но подтверждается-ли это исторіею религіозной мысли и жизни евреевъ, доказываются-ли это безспорными фактами? Отнюдь нѣтъ. Израильтяне, за нѣкоторыми исключеніями, не только не тяготѣли всецѣло къ единобожію, но часто измѣняли ему и тогда, когда оно безспорно было извѣстно имъ. Несмотря на то, что лучшіе вожди и всѣ пророки этого народа всевозможно старались воспитать и утвердить въ немъ вѣру въ единого Бога, Творца и Промыслителя вселенной, очень многіе изъ евреевъ съ древнѣйшихъ до позднѣйшихъ временъ впадали въ многобожіе.

Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію тотъ фактъ, что то одни, то другіе изъ израильтянъ изначала и до очень поздняго времени увлекались почитаніемъ различныхъ языческихъ божествъ, въ какія вѣровали соприкасавшіеся съ ними халдеи, египтяне, филистимляне, финикіяне, сирійцы и прочіе народы до-христіанскаго міра. Не только представители невѣжественной народной массы, но и нѣкоторые цари ихъ иногда впада-

ли въ самое грубое идолопоклонство и даже воздвигали гоненіе на почитателей единого истиннаго Бога. Достаточно указать уже на царя Ахава, чтобы видѣть, насколько шатки были евреи въ своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ. Между тѣмъ, не такіе только цари, какъ Ахавъ, запятнали себя отступничествомъ отъ истинной религіи, но даже Соломонъ заплатилъ преступную дань язычеству. Раньше онъ не только самъ вѣровалъ въ единого Бога, но и пламенно желалъ того, чтобы не евреи лишь, а всѣ народы обратились къ истинному Богу (2 Парал. VI, 32—33). Спустя недолгое время послѣ того, какъ Соломонъ, въ день освященія храма, воздвигнутаго имъ, возносилъ въ немъ горячую мольбу истинному Богу о томъ, чтобы всѣ народы увѣровали въ Него и стали поклоняться Ему, тотъ же самый Соломонъ потомъ охлаждается въ своей преданности Богу отцовъ своихъ и строить храмы языческимъ божествамъ: Астартѣ, Милкому, Хамосу и Молоху (3 Цар. XI, 4—7). Что же было причиною того, что многіе изъ евреевъ уклонялись отъ вѣры въ истиннаго Бога и впадали въ язычество? Конечно,—то, что они не были монотеистами въ силу роковыхъ естественныхъ причинъ и условій. Если бы религія евреевъ была плодомъ ихъ духовной организаціи, нравственного ихъ склада, окружавшей ихъ природы, господствовавшего у нихъ государственно-общественнаго строя и т. под., въ такомъ случаѣ рѣшительно не было-бы этихъ постоянныхъ и упрямыхъ отступничествъ отъ истинной религіи.

Очевидно, что истинное понятіе о Богѣ было сообщено израильтянамъ отъ Нѣ, — Самимъ Богомъ, и должно было мало-помалу прививаться къ ихъ сознанію, чтобы сдѣлаться за тѣмъ неотъемлемымъ достояніемъ его при содѣйствіи различныхъ воспитательныхъ средствъ со стороны Промысла Божія. Только при такомъ пониманіи дѣла становятся понятными уклоненія евреевъ отъ вѣры въ истиннаго Бога, пока она не укоренилась и не утвердилась въ нихъ. Главной причиною такихъ уклоненій должно быть, конечно, нравственно-грубое и дурное направленіе израильтянъ. На самомъ дѣлѣ это такъ и есть. Въ словѣ Божіемъ склоненіе Соломона къ идолопоклонству прямо и ясно ставится въ зависимость отъ совершивша-

гося въ немъ нравственнаго ослабленія. Предавшись въ преклонные годы необузданному сладострастію, онъ завелъ семьсотъ женъ и триста наложницъ, большая часть коихъ были язычницы. Подъ вліяніемъ ихъ и въ угоду имъ Соломонъ отшатнулся отъ истиннаго Бога, за что былъ наказанъ Имъ и въ чемъ самъ потомъ раскаявался, конечно. Эта-то склонность, между прочимъ, къ половой распущенности была одною изъ главныхъ и постоянныхъ причинъ, по которой израильтяне нерѣдко измѣняли своему Богу. Извѣстно, что культъ такихъ языческихъ божествъ, какъ напримѣръ, Ваала и Астарты, отличался чувственнымъ характеромъ и возводилъ на степень даже чего-то святого и угоднаго божеству самую необузданную половую распущенность. Евреи же, какъ справедливо замѣтилъ извѣстный нашъ оріенталистъ, г. профессоръ Хвольсонъ, отличались, подобно другимъ семитическимъ народамъ, особенной половой страстностью. Понятно, поэтому, тяготѣніе ихъ къ язычеству, благопріятствовавшему чувственности. Соблазны же отовсюду окружали евреевъ. Чѣмъ тѣснѣе соприкасались они съ языческими народами и чѣмъ меньше замыкались отъ ихъ вліянія, тѣмъ чаще и дольше измѣняли своему истинному Богу. Только плѣнъ вавилонскій, только бѣдствія, отягчившіяся надъ израильтянами, и только вдохновенныя рѣчи пророковъ Божіихъ, долгое время не перестававшихъ обличать своихъ соотечественниковъ, внушать имъ отвращеніе къ язычеству и уяснять истинность и плодотворность вѣры въ Іегову, положили конецъ преступному увлеченію со стороны евреевъ то одними, то другими языческими божествами и помогли этому народу сдѣлаться неизмѣннымъ исповѣдникомъ единобожія.

Послѣ сказаннаго, нѣтъ надобности много распространяться касательно того, что у евреевъ *изначали* существовалъ монотеизмъ и что представленіе ихъ о Богѣ было исполнено *надлежащей* чистоты и возвышенности. Всѣ доказательства, представляемыя эволюціонистами противъ этой истины, лишены всякой основательности и представляются искусственными, тенденціозными. Не позднѣйшіе Моисея пророки выработали и распространили среди своихъ соотечественниковъ представле-

ніе о единомъ Богѣ. Это представленіе открыто Самимъ Богомъ прародителямъ человѣчества (Быт. 11. 15—17; III, 8—19; IV, 4—16 и друг.) и за тѣмъ особымъ образомъ *узаконено* было при посредствѣ Моисея для всего избраннаго Богомъ израильскаго народа (Исх. XX, 1—5). Позднѣйшіе Моисея пророки только увѣщевали израильтянъ слѣдовать во всемъ закону Моисееву (Малах. IV, 4), обличали ихъ въ различныхъ заблужденіяхъ (Ис. 1, 3 и 4; Іер. V, 7 и друг.), требовали отъ нихъ, чтобы они всегда и во всемъ пребывали вѣрными Іеговѣ, единому истинному Богу (Іер. XI, 3—4 и др.), и уясняли исконное понятіе объ Его абсолютныхъ свойствахъ и безмѣрномъ величіи (Ис. XLIII, 10; Іер. XXIII, 23 и 24; Псал. LXXXIX, 3; Мал. III, 8; Псал. XXXVII, 10 и проч.). Все, что ни говорится противъ этихъ истинъ эволюціонистами, не выдерживаетъ безпристрастной и серьезной критики.

Такъ, напрасно утверждаютъ эти ученые, будто само Свящ. Писаніе Ветхаго Завѣта изображаетъ всѣхъ предковъ и ближайшихъ потомковъ Авраама многобожниками и идолопоклонниками въ слѣдующихъ словахъ: *За тѣмъ жили, говоритъ Богъ израильтянамъ, отцы ваши издревле Оарра, отецъ Авраама и отецъ Нахора, и служили инымъ богамъ* (Ис. Нав. XXIV, 2). Если взять эти слова въ связи съ другими, а не отрывочно, то развѣ видно изъ нихъ, будто рѣшительно всѣ предки, родственники Авраама и самъ онъ, были идолопоклонниками? Отнюдь нѣтъ. Изъ слѣдующихъ же за приведенными словами стиховъ (3—16) видно, что Авраамъ съ своей семьею былъ вѣренъ единобожію и что Господь повелѣлъ ему переселиться съ родины въ другое мѣсто лишь съ цѣлію удалить его близкихъ отъ соблазнительныхъ и растлѣвающихъ вліяній со стороны соотечественниковъ. Что Авраамъ и его семья вѣровали въ истиннаго Бога, этого никакъ нельзя отвергнуть (Быт. XII, 1—4 и др.). Въ доказательство-же того, будто всѣ потомки Авраама были идолопоклонниками, нѣкоторые эволюціонисты ссылаются прежде всего на то, что и жившіе съ Іаковомъ поклонялись идоламъ, о чемъ-де свидѣлствуетъ поступокъ Рахили, похитившей терафимовъ—идольчиковъ у своего отца Лавана (Быт. XXXI, 32 и 34). Что Рахиль и нѣкоторые другія изъ ея соотечественницъ суевѣрно чтили какихъ-то

идоловъ, изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы патріархъ Іаковъ и ближайшіе члены его семьи не вѣровали въ единого Бога и были идолопоклонниками. Вѣдь Іаковъ даже не зналъ о терафимахъ, покраденныхъ Рахилью. Узнавши-же, онъ не только отобралъ всѣхъ идоловъ у жившихъ съ его семьею и закопалъ ихъ въ землю, но и повелѣлъ имъ раскаяться въ идолопоклонствѣ и служить только единому истинному Богу (Быт. XXXV, 2—4 и друг.). Нисколько не доказывается отсутствіе у древнѣйшихъ евреевъ вѣры въ единого Бога и ссылками на то, что слово: *Богъ* въ Библии нерѣдко употребляется во множественномъ числѣ, что въ ней встрѣчается нѣсколько наименованій Бога, что Іегова именуется Богомъ евреевъ.

Еще Мейеръ доказалъ въ своемъ сочиненіи объ образованіи и значеніи множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ, что оно употребляется не только для выраженія мысли о количествѣ предметовъ, но и для обозначенія въ одномъ предметѣ разнообразія свойствъ, возвышенности и величія его. Изъ знатоковъ еврейскаго языка даже раціоналисты, какъ напримѣръ, Фюрстъ, признаютъ, что въ Библии употребляется по отношенію къ Богу множественное *elogim*, а не *eloag* для указанія на Его всесовершенство и безпредѣльное величіе. Да и вообще не странно-ли говорить, на основаніи употребленія слова: *Богъ* на еврейскомъ языкѣ во множественномъ числѣ, о существованіи политеизма у евреевъ, когда и наша собственная рѣчь допускаетъ употребленіе множественнаго числа по отношенію къ *одному* предмету? Чувство вѣжливости побуждаетъ насъ употреблять слово: *вы* при нашемъ обращеніи къ какому-либо одному лицу. Нѣмцы для выраженія почтительности къ кому-либо употребляютъ даже мѣстоименіе третьяго лица во множественномъ числѣ. Если у насъ существуетъ одна причина для употребленія множественнаго числа вмѣсто единственнаго, то у евреевъ могла существовать и на самомъ дѣлѣ была другая причина для этого. Употребленіе разныхъ наименованій, когда идетъ рѣчь объ единомъ Богѣ, тоже понятно и естественно: разнообразныя наименованія употребляются каждое для обозначенія чего-либо особаго въ Богѣ, на чемъ было останавливаемо и сосредоточивалось вниманіе человѣка, а все не служили у евреевъ для выраженія представленій о раз-

ныхъ многихъ божествахъ. У западно-европейскихъ народовъ есть обыкновеніе давать по нѣскольку именъ одному и тому-же лицу для обозначенія родственныхъ связей или для выраженія особаго почитанія какихъ-либо особъ, чьи имена усвояются ребенку на ряду съ главнымъ его именемъ. У евреевъ же причиною употребленія разныхъ наименованій Бога служила какъ невыразимость понятія о немъ на человѣческомъ языкѣ, такъ и постепенность въ уясненіи этого понятія для человѣческаго сознанія. Наконецъ и тотъ фактъ, что Іегова часто называется въ Библии Богомъ евреевъ, нисколько не свидѣтельствуетъ о томъ, будто всѣ они признавали дѣйствительное существованіе языческихъ божествъ или допускали для себя бытіе какихъ-нибудь низшихъ божествъ. Имѣя въ виду главнымъ образомъ отношеніе Бога къ израильскому народу и различно изображая это отношеніе, ветхозавѣтные библейскіе писатели и вынуждались называть Бога Богомъ евреевъ. Такъ выражаться естественно было и потому, что только этотъ народъ вѣровалъ въ единого истиннаго Бога. Называя-же Іегову богомъ боговъ, они вовсе не говорили того, будто Онъ есть лишь высшій среди другихъ боговъ. Въ этомъ случаѣ библейскіе писатели становились на точку зрѣнія языческихъ народовъ, признававшихъ свои божества дѣйствительно существующими, какъ и мы верѣдко это дѣлаемъ, говоря о богахъ индійцевъ, персовъ и проч. Но какъ мы, такъ и библейскіе писатели этимъ нисколько не выражали какой-либо вѣры въ дѣйствительное бытіе какихъ-нибудь боговъ, кромѣ единого истиннаго Бога. Напротивъ, уже самое наименованіе Іеговы Богомъ боговъ выражало ту мысль, что послѣдніе—не боги. Съ понятіемъ о Богѣ соединяется понятіе о виновникѣ и владыкѣ всего сущаго, совершенно исключающее всякую мысль о какихъ-нибудь, хотя бы и низшихъ, божествахъ: все въ сравненіи съ Нимъ ничтожно и абсолютно зависитъ отъ Него.

И дѣйствительно, не смотря на наименованіе Іеговы Богомъ евреевъ и Богомъ боговъ, Онъ отнюдь не мыслится въ Библии только національнымъ божествомъ этого народа, существовавшимъ на ряду съ другими божествами, а вездѣ, въ болѣе раннихъ и въ позднѣйшихъ книгахъ Ветхаго Завѣта, изображается однимъ и единственнымъ Богомъ, все создавшимъ и содержа-

щимъ въ своей никѣмъ и ничѣмъ неограничиваемой власти. Все, что только существуетъ и существовало, обязано своимъ бытіемъ волѣ Іеговы (Быт. I, 1; 4 Цар. XIX, 15; Неем. IX, 6; Іуд. IX, 5). Онъ есть Вседержитель и Владыка всего сущаго (Второз. X, 14; 1 Парал. XXIX, 11; Руф. I, 20). А то, что языческіе народы называютъ богами или божествомъ, есть не иное что, какъ ничтожество (Второз. XXXII, 17; 1 Цар. XII, 21; 1 Парал. XVI, 26 и друг.). Отсюда само собою понятно, что евреи не имѣли ни малѣйшаго законнаго основанія и повода боготворить что бы то ни было изъ тварныхъ предметовъ. Мысль эволюціонистовъ, будто этотъ народъ *мѣлимо* воздавалъ божеское поклоненіе даже деревьямъ и камнямъ, совершенно ложная. Изъ библейской исторіи извѣстно, что Іегова повелѣвалъ израильтянамъ построить жертвенникъ изъ камней (Второз. XXVII, 4 и 5) и что даже патріархи этого народа иногда совершали богослуженіе на высотахъ, въ рощахъ или дубравахъ (напр. Быт. XXII, 2 и 13). Но развѣ это имѣло что-нибудь общее съ языческимъ почитаніемъ камней, деревьевъ и прочаго, или съ фетишизмомъ? Евреи на жертвенникахъ изъ камней и въ выше упомянутыхъ мѣстахъ отправляли служеніе единому истинному Богу, но вовсе не боготворили какъ-нибудь каменье, деревья и прочаго. Напротивъ, обоготвореніе или чествованіе всего этого въ чисто языческомъ смыслѣ и видѣ строжайше воспрещалось евреямъ (Лев. XXVI, 1; Исх. XXXIV, 13; Второз. VII, 5). Они должны были знать и чествовать *только* Іегову (Исх. XX, 3—5; Лев. XIX, 4). Но не евреи только, а и всѣ народы, по ученію ветхозавѣтныхъ книгъ Свщ. Писанія, призваны и должны видѣть въ Іеговѣ единаго истиннаго Бога. Самое избраніе имъ израильскаго народа въ ближайшій къ нему народъ Его и чудесныя откровенія Его этому народу имѣли цѣлю распространеніе истинной вѣры во всемъ человѣческомъ родѣ (Исх. IX, 16). Іегова прямо называется въ Ветхомъ Завѣтѣ Господомъ *всѣхъ* народовъ (2 Парал. XX, 6) и судіею *всего* чело-вѣчества (I Цар. II, 10).

Изъ сказаннаго видна ложность и той мысли, будто израильскій Іегова былъ не инымъ чѣмъ, какъ олицетвореніемъ силъ и явленій природы. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ мыслимо при-

знаніе Творца и Владыки *всего* сущаго какимъ-то олицетвореніемъ силъ и явленій природы? Онъ, какъ ея Виновникъ и Верховный распорядитель, стоитъ безконечно выше ея, существуетъ отдѣльно отъ ней и представляетъ Собою, ни съ чѣмъ не объединяющееся, *личное* всесовершенное Существо. Вопреки мнѣнію Гартмана и его единомышленниковъ, именно то, что въ Ветхомъ Завѣтѣ повсюду Богъ представляется самосущимъ *личнымъ* существомъ, составляетъ не недостатокъ, а безусловное превосходство такого понятія о Немъ предъ всякимъ другимъ понятіемъ о божествѣ. То, что лишено самосознанія и вообще личности, не можетъ обладать ни всевѣдѣніемъ, ни всемогуществомъ, ни благостью и дѣйствительно должно разсматриваться не болѣе, какъ только олицетвореніемъ предположенной сущности природы или какой-либо главной ея силы.

Всѣ доказательства, приводимыя эволюціонистами въ пользу мысли, будто Іегова есть лишь олицетвореніе силъ и явленій природы вполне несостоятельны. Эти доказательства зиждутся обыкновенно на томъ, что въ Ветхомъ Завѣтѣ нерѣдко изображается Іегова съ Его дѣйствіями, *напримѣръ*, такъ: „Въ тѣснотѣ людей, говоритъ Псалмопѣвецъ, я призвалъ Господа и къ Богу моему воззвалъ. Онъ услышалъ отъ святаго чертога Своего голосъ мой. Потряслась и восколебалась земля, дрогнули и подвиглись основанія горъ, ибо *разинувался* Богъ. Поднялся *дымъ* отъ гнѣва Его и изъ устъ Его *огонь* поядающій; горячіе *угли* сыпались отъ Него. Наклонилъ Онъ *небеса* и *сошелъ*,—и *мракъ* подъ ногами Его. И *возсѣлъ* на *херувимовъ* и *полетѣлъ*, и повесся на крыльяхъ *вѣтра*. И *мракъ* сдѣлалъ *покровомъ* Своимъ, сѣнію *вокругъ Себя* *мракъ* *водъ*, *обликовъ* воздушныхъ. Отъ *блестанія* предъ Нимъ бѣжали облака *Его*, градъ и угли огненные. *Возиремѣлъ* на небесахъ *Господь*, и Всевышній далъ *маса* Свой, *градъ* и *угли* огненные. Пустилъ *стрѣлы* Свои, и *разсѣялъ* ихъ, множество *молній*, и *разсыпалъ* ихъ. И явились *источники* водъ, и открылись основанія вселенной отъ грознаго *маса* Твоего, Господи, отъ *дуновенія* духа гнѣва Твоего“ (Псал. XVIII, 7—16). Для всякаго безпристрастнаго и вдумчиваго человѣка ясно, что здѣсь мы встрѣчаемся съ *поэтическимъ* изображеніемъ дѣла, а вовсе не

съ натуралистическимъ понятіемъ о Богѣ. Между тѣмъ, эволюціонисты нарочито опускаютъ изъ виду какъ то, что у евреевъ, подобно другимъ восточнымъ народамъ, отвлеченная мысль большей частью выражалась въ живыхъ образахъ и картинахъ изложенія, такъ и то, что ветхозавѣтные библейскіе писатели даже вынуждались иногда прибѣгать къ метафорамъ, къ языку символовъ, вообще къ образности и къ картинности, чтобы какъ-либо выразить мысль о непостижимомъ величіи Бога, объ Его невыразимыхъ въ человѣческомъ словѣ свойствахъ, объ Его чудныхъ дѣйствіяхъ въ мірѣ. Эту—то поэтическую рѣчь эволюціонисты берутъ въ одной ея внѣшности и истолковываютъ въ томъ смыслѣ, будто Богъ израильскій отличается натуралистическимъ характеромъ или есть лишь олицетвореніе дѣйствующихъ въ природѣ силъ и происходящихъ въ ней явленій и будто понятіе ветхозавѣтной религіи о Богѣ не отличалось надлежащей чистотою и возвышенностью. Пользуясь такими приемами, каждый легко можетъ доказывать, будто и новозавѣтное понятіе о Богѣ не чуждо натуралистическаго характера и вообще не достаточно совершенно. Такъ, въ Евангеліи Богъ иногда называется свѣтомъ. Если кому всего дороже его предвзятая мысль, то почему-же не сказать, что Евангеліе представляетъ Бога олицетвореніемъ солнца или вещественнаго свѣта? Между тѣмъ, кто избѣгаетъ такихъ приемовъ и заботится о надлежащей передачѣ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго ученія о Богѣ, тотъ не можетъ не видѣть, что Спаситель и ветхозавѣтные библейскіе писатели, какъ боговдохновенные, одинаково говорили о Немъ. Потому—то, Богочеловѣкъ однажды и сказалъ евреямъ, что Онъ говоритъ имъ о томъ Самомъ Богѣ, въ котораго вѣровали всѣ лучшіе предки ихъ и въ котораго вѣруютъ они сами (Марк. XII, 29 и 30; Іоан. VIII, 54). Слѣдуя примѣру людей безпристрастно и здраво мыслящихъ, эволюціонисты увидѣли бы въ приведенныхъ словахъ Псалмопѣвца доказательство только той мысли, что евреи вѣровали въ живаго Бога, промышляющаго въ особенностяхъ о человѣкѣ, и властвующаго надъ всѣмъ, происходящимъ въ окружающей насъ природѣ. Эту же мысль вынесли-бы эволюціонисты и изъ всѣхъ другихъ подобнаго рода мѣстъ Ветхаго Завѣта, въ которыхъ они теперь произвольно

указываютъ проблескъ или слѣды чисто-натуралистическаго представленія евреевъ объ Іеговѣ.

Насильно усвоивая ветхозавѣтному ученію о Богѣ натуралистическій характеръ, эволюціонисты произвольно утверждаютъ, будто Іегова отличался кровожадностью и требовалъ человѣческихъ жертвоприношеній Себѣ. Въ доказательство-же этого приводятся давнія и давно-же опровергнутыя ссылки: а) на приношеніе Авраамомъ Исаака въ жертву и б) на обѣтъ Іефѳея. Въ первомъ случаѣ забывается даже то, что если бы у евреевъ приношеніе людей въ жертву было обычнымъ и угоднымъ Богу явленіемъ, въ такомъ случаѣ со стороны Бога не было бы испытаніемъ вѣры Авраама требованіе, чтобы онъ принесъ Ему въ жертву сына своего, и не могло бы состояться запрещеніе приводить это требованіе въ исполненіе. Что же касается до обѣта Іефѳея, то во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одного изреченія, которое требовало-бы подобныхъ обѣтовъ или мирилось съ ними. Сознывая правду всего этого, нѣкоторые изъ эволюціонистовъ уже не ссылаются на примѣры Авраама и Іефѳея, но ищутъ въ Ветхомъ Завѣтѣ другой опоры для своего предвзятаго мнѣнія. Такъ, Гартманъ въ пользу этого мнѣнія ссылается уже на казни, которымъ Богъ или вожди израильтянъ подвергали преступнѣйшихъ изъ послѣднихъ. Но такія ссылки говорятъ только о *плохой* логикѣ, на которую неизбежно обречено усиліе доказать предвзятую мысль: казнить смертью тяжкихъ преступниковъ вовсе не значитъ приносить Богу въ жертву людей, ибо это было бы уже кощунствомъ. А что Іегова не благоволилъ самъ по Себѣ къ проліянію человѣческой крови и только по необходимости допускалъ его въ потребныхъ случаяхъ, объ этомъ краснорѣчиво свидѣтельствуетъ уже то обстоятельство, что Онъ не допустилъ Давида до построенія Ему Храма по причинѣ обильнаго пролітія человѣческой крови этимъ царемъ (I Парал. XXII, 8). Не распространяюсь уже о томъ что Іегова поставлялъ идеаломъ, къ коему должны стремиться люди и осуществленіе котораго должно быть плодомъ благодатной дѣятельности Мессіи, не иное что, какъ *всеобщее* умиротвореніе и *истинное* братство людей (Ис. XI, 6—9 и друг.).

Будучи не олицетвореніемъ дѣйствующихъ въ природѣ силъ и происходящихъ въ ней явленій, но Творцемъ и Владыкою всего

сущаго, Іегова и по природѣ Своей есть совершенно особое Существо. Природа Его, вопреки словамъ Гартмана, изображается въ Ветхомъ Завѣтѣ, не утонченно-матеріальною, а безусловно духовною, каковой, конечно, вполнѣ не имѣютъ и созданныя Имъ чисто-духовныя существа, Іегова самъ свидѣтельствуешь о Себѣ, что Онъ—безусловно духовное Существо (Быт. VI, 3; Числ. XXIII, 6; Суд. III, 10; 1 Цар. X, 6; 3 Цар. VIII, 27; 1 Парал. XXIX, 19). Вопреки-же мнѣнію Гартмана, самъ по Себѣ Іегова нисколько не нуждался и въ жертвахъ, которыя приносились Ему израильтянами (Второз. X, 17; 1 Цар. XV, 22; Псал. L, 18 и 19; Ис. 1, 15—18). Какъ абсолютный Духъ, Іегова обладаетъ и абсолютными свойствами, изъ коихъ здѣсь упомянемъ о всемогуществѣ, вездѣприсутствіи, всевѣдѣніи, правосудіи и благодати. Не смотря на увѣренія нѣкоторыхъ эволюціонистовъ, будто Ветхій Завѣтъ не усваиваетъ Іеговъ этихъ свойствъ, на самомъ дѣлѣ онъ очень ясно говоритъ о нихъ. Доводы же, приводимые эволюціонистами въ пользу ихъ взгляда, ничѣмъ не подтверждаются.

Такъ, Гартманъ усматриваетъ доказательство отсутствія у Іеговы свойствъ вездѣсущія и всемогущества въ словахъ слугъ Ассирійскаго царя о томъ, что израильскій Богъ есть Богъ горъ, а не долинъ (3 Цар. XX, 23). Но, во-первыхъ, слуги Ассирійскаго царя развѣ должны считаться вѣрными выразителями библейскаго понятія о Богѣ? За тѣмъ, развѣ не сдѣлано въ Библии опроверженія заблужденія ассирійца? Въ 28 стихѣ той-же главы и той-же книги *Царствъ* читаемъ слѣдующее: *Подошелъ челоуѣкъ Божій и сказалъ царю израильскому: такъ говоритъ Господь: за то, что Сиріяне говорятъ: Господь есть Богъ горъ, а не Богъ долинъ, Я все это большое полчище предамъ въ руку твою, чтобы вы знали, что Я—Господь.* Не очевидно-ли изъ этихъ словъ, что Іегова—вездѣсущъ и всемогущъ? Какъ о вездѣприсутствіи (Іер. XXIII, 23 и 24), такъ и о всемогуществѣ Божиѣмъ (Быт. XVII, 1; 4 Цар. V, 7; Іуд. IX, 5) Ветхій Завѣтъ учитъ до такой степени ясно, что только не желающій видѣть можетъ не видѣть этого ученія въ Библии. Точно также и всевѣдѣніе весьма опредѣленно усваивается Іеговъ въ книгахъ Вехтаго Завѣта. Здѣсь духовные дары или способности людей къ разнаго рода познанію и искусству

производятся отъ Бога, какъ ихъ Виновника, а слѣдовательно Онъ почитается источникомъ и человѣческой мудрости (Исх. XXXV, 31—35; 3 Цар. III, 9; XXXVI, 1). Богъ, по ученію Ветхаго Завѣта, не только знаетъ всѣ помышленія, чувствованія и дѣла людей (1 Цар. XVI, 7; Псал. CXXXVIII, 2—6), но и всю вселенную въ ея прошломъ, настоящемъ и будущемъ (2 Парал. XVI, 9; Іуд. IX, 5). Что правосудіе приписывается Іеговѣ въ Ветхомъ Завѣтѣ, это не отрицается и Гартманомъ, какъ и другими. Они лишь настаиваютъ на томъ, будто въ библейскомъ представленіи о Богѣ идея справедливости совершенно вытѣсняетъ собою идею благодости, милосердія. Это, однако, великая неправда. Въ одной изъ древнѣйшихъ книгъ Ветхаго Завѣта вотъ наприм. что говорится о соотношеніи между правосудіемъ и благодостію Бога: „Я Господь, Богъ твой, Богъ ревнитель, *наказывающій дѣтей за вину отцевъ до третьяго и четвертаго рода, ненавидящихъ Меня, и творящій милость до тысячи родовъ любящимъ Меня и соблюдающимъ заповѣди Мои*“ (Исх. XX, 5 и 6). Милость Божія проявляется и къ грѣшнику: *Богъ не желаетъ погубить душу и помышляетъ, какъ бы не отвергнуть отъ Себя и отверженнаго* (2 Цар. XIV, 14). Благодостію Божія обнаруживается и къ заслужившему наказаніе: *Богъ причиняетъ раны и Самъ обязываетъ ихъ; Онъ поражаетъ и Его же руки врачуютъ* (Іов. V, 18). Милость Божія, по ученію Ветхаго Завѣта, простирается, вопреки словамъ эволюціонистовъ, не на одинъ только израильскій народъ, какъ избранный Имъ, но обнимаетъ всѣ народы, все человѣчество (Быт. XXII, 18; Второз. XXXII, 43; 3 Цар. VIII, 41—43; Псал. LXXV, 10; Ис. XXV, 6).

Какъ видимъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что евреи издревле вѣровали въ единаго Бога и что въ Ветхомъ Завѣтѣ предлагается чистое и возвышенное понятіе о Немъ. Послѣ этого мнѣ остается только сдѣлать нѣсколько заключительныхъ замѣчаній относительно всего, что я имѣлъ честь предложить благосклонному вниманію слушателей въ настоящей моей лекціи.

Если, какъ показано, происхожденіе единобожія ветхозавѣтной религіи не объясняется не только позаимствованіями извнѣ: отъ египтянъ-ли, или отъ персовъ, или отъ греческой фило-

софіи, если происхожденіе единобожія не объясняется не только духовнымъ складомъ евреевъ, вліяніемъ окружавшей ихъ природы, эгоизмомъ семитовъ, свойствами человѣческаго разума, государственнымъ строемъ, существовавшимъ у евреевъ, но не объясняется и ничѣмъ подобнымъ, если лишь у евреевъ, у этого не особенно даровитаго и „необразованнаго“ народа, искони существовало безусловно правильное и высокое представление о Богѣ и сохранилось, не смотря на всѣ колебанія и шатанія израильтанъ въ религіозномъ отношеніи, не смотря на всѣ ихъ отступничества отъ истиннаго Бога, то не слѣдуетъ ли изъ этого, что единобожіе ветхозавѣтной религіи обязано своимъ происхожденіемъ *единственно* божественному откровенію? На этотъ вопросъ здравая логика позволяетъ дать лишь утвердительный отвѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро рѣшительно нельзя объяснить какого-либо важнаго и наукою всесторонне обслѣдованнаго явленія, особенно въ религіозной области, никакими естественными причинами и условіями, то ничего другого не остается, какъ признать, что виновникъ его есть Богъ. Такое заключеніе, кромѣ того, подтверждается для вѣрующаго христіанина прямыми, ясными и непрекаемыми свидѣтельствами Слова Божія. Въ немъ неоднократно повѣствуется о томъ, что Богъ возвѣщалъ о Себѣ нашимъ прародителямъ, затѣмъ Аврааму, Исааку, Іакову, далѣе Моисею и другимъ ветхозавѣтнымъ мужамъ. Во имя науки возражать противъ указаннаго заключенія не должно.

Она испробовала всѣ доступныя ей объясненія происхожденія единобожія ветхозавѣтной религіи, но эти объясненія, какъ мы видѣли, нисколько не объясняютъ дѣла и даже вносятъ въ него запутанность и противорѣчія. Если наука допускаетъ даже наивныя, явно несостоятельныя, предположенія для объясненія происхожденія монотеизма у евреевъ, то на какомъ-же основаніи она отвергнетъ предлагаемое христіанствомъ объясненіе, когда послѣднее прекрасно разрѣшаетъ ту загадку, которой никакъ не можетъ разрѣшить наука? Геккеръ говоритъ, будто бы для науки признать божественное происхожденіе единобожія ветхозавѣтной религіи значитъ не только отказаться отъ всякаго изслѣдованія, но даже осудить его, какъ святотатство. Но это — не правда. Наука можетъ и должна изслѣдовать все, что до-

ступно ея изслѣдованію. Коль скоро же произведено всестороннее обслѣдованіе предмета особенно въ религіозной области, и этотъ предметъ не поддается никакому объясненію съ точки зрѣнія естественныхъ причинъ и условій, то и ученый *обязанъ* признать божественное происхожденіе того или другого явленія. Наука еще могла бы устраниваться отъ такого признанія, если бы съ нею никакъ не мирилась вѣра въ бытіе и дѣйствіе во вселенной живаго Бога. Между кѣмъ, наука скорѣе теистична, чѣмъ атеистична уже по самому существу своему. Во всякомъ же случаѣ, вмѣсто настаиванія на ничего не объясняющихъ предположеніяхъ, людямъ науки по крайней мѣрѣ слѣдуетъ прямо и честно признать, что разсмотрѣнное явленіе составляетъ полную и неразрѣшимую загадку для нихъ. А чтó же мы видимъ? До настоящей минуты въ наукѣ повторяются такіа объясненія происхожденія единобожія у евреевъ, несостоятельность каковыхъ объясненій не только давно показана учеными-же, но и должна быть понятна каждому просвѣщенному человѣку, ибо противорѣчить общезвѣстнымъ и многочисленнымъ фактамъ. Значить, тутъ дѣло—не въ наукѣ, а въ *упрямомъ* поддерживаніи *предвзятаго* взгляда на невозможность необычайныхъ, или сверхъестественныхъ, откровеній Божіихъ. А развѣ требуется это *упрямство* достоинствомъ науки?

Именно изъ *глубокаго уваженія къ ней* мы и желали бы, чтобы ея представители, наконецъ, честно сказали: а) или то, чтó для нихъ остается *неразрѣшимой* загадкою происхожденіе единобожія въ ветхозавѣтной религіи, б) или то, что монотеизмъ этой религіи обязанъ своимъ происхожденіемъ особому откровенію людямъ со стороны самого Бога. Только въ этомъ случаѣ люди науки будутъ вѣрны ея требованіямъ и вмѣстѣ съ этимъ доставятъ исповѣдникамъ христіанства пріятную и желанную возможность не высказываться устно или печатно *противъ* того, чтó исходитъ якобы изъ науки и дѣлается будто бы во имя ея. До тѣхъ же поръ составляетъ священный долгъ каждаго искренняго христіанина говорить печатно или устно за христіанскія истины, кѣмъ бы онѣ ни отвергались.

Профессоръ А. Гусевъ.

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году.

(Продолженіе *).

Въ сиропитательномъ домѣ, кромѣ бурсаковъ и полубурсаковъ, какъ мы уже сказали, помѣщались еще такъ—называемые пансіонеры и Голицынскіе питомцы. Не мѣшаетъ сказать нѣскольکو словъ объ этихъ ученикахъ.

Пансіонерами назывались такіе воспитанники, которые за извѣстную плату жили въ бурсѣ и пользовались готовымъ содержаніемъ. Плата эта была непостоянна и колебалась между 10 и 30 рублями въ годъ. Такого рода помѣщеніе и содержаніе дѣтей было всего удобнѣе для родителей, если только они могли вносить въ коллегіумъ требуемую плату. Въ виду главнымъ образомъ такого удобства при коллегіумѣ нарочно было устроено пансіонерское общежитіе. Однако вслѣдствіе недостаточной помѣстительности коллегіумскихъ зданій число пансіонеровъ сравнительно было не велико, даже послѣ того, какъ преосвящ. Самуилъ Миславскій, на мѣсто старой бурсы, построилъ большой одноэтажный каменный домъ для помѣщенія въ немъ сиротъ. Какъ мало было въ сиропитательномъ домѣ пансіонеровъ, видно изъ того, что въ 1806 г. за содержаніе ихъ было собрано всего 46 рублей ¹⁾ Пансіонерское общежитіе стало развиваться нѣсколько позже, а именно съ 1815 года, когда стараніемъ преосвящ. Аполлоса на сиропитательномъ домѣ надстроенъ былъ второй этажъ съ церковію св. Іоанна Богослова. Въ этомъ году, съ своекоштныхъ учениковъ, живу-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 16.

¹⁾ Солнцевъ, стр. 72.

щихъ въ бурсацкомъ зданіи, уже было собрано 2000 р. По росписанію 1817 года, за содержаніе пансіонеровъ предположено было получить 1819 р. 50 к. Полагая максимальную плату за каждаго воспитанника 30 р., находимъ, что въ бурсѣ въ этомъ году рассчитывали помѣстить болѣе 60 пансіонеровъ.

Голицынскіе питомцы появляются съ 1794 года, когда князь А. Голицынъ впервые прислалъ на содержаніе въ коллегіумъ *сиротъ какъ духовнаго званія, такъ и дворянъ и разночинцевъ*, 250 р. изъ капитала покойнаго двоюроднаго брата его, князя Д. Михайловича. На эти деньги, ежегодно присылаемые въ коллегіумъ, содержалось 6 учениковъ. Въ 1799 году число Голицынскихъ питомцевъ возрасло до 12 человѣкъ, такъ—какъ съ этого времени на обучающихся въ коллегіумъ *сиротъ свободско-украинской губерніи священно и церковно-служительскихъ дѣтей* стали получать еще 250 р. процентовъ съ 5,000 р., оставленныхъ благотворительною особою, скрывшею свое имя (Маріей Шереметьевой). Въ 1801 г. къ этому числу Голицынскихъ воспитанниковъ было прибавлено еще 3 человѣка, на которыхъ ежегодно присылалось 100 р. изъ капитала въ 10,000 р. той же благотворительной особы. Въ 1806 г. князь А. Голицынъ отъ вышеупомянутой неизвѣстной особы внесъ въ Московскій опекунскій совѣтъ на содержаніе сиротъ коллегіума еще 5,000 р., предоставляя коллегіумскому правленію получать слѣдующее на нихъ проценты 250 р. Эти деньги правленіе коллегіума рѣшило употреблять не на увеличеніе числа Голицынскихъ питомцевъ, а на улучшеніе ихъ содержанія. Въ указѣ преосвящ. Христофора на имя консисторіи отъ 9 апр. 1806 г. читаемъ слѣдующее: „разсматривая *положеніе коллегіумскаго правленія относительно улучшенія содержанія 15 питомцевъ кн. Голицына* изъ прибавленныхъ имъ къ прежнимъ 600-мъ, еще 250 рублей, опредѣляю: 1) вмѣсто полагаемыхъ коллегіумскимъ правленіемъ онымъ питомцамъ къ прежнему ихъ содержанію другихъ сертуковъ, справлять чуйки, въ которыхъ они должны ходить повседневно въ классы, а сертуки, справляемые по прежнему положенію, будутъ служить имъ для праздничныхъ и торжественныхъ дней; 2) нижнее платье прибавить, такъ какъ, и въ мундированіи ихъ посту-

пять, по мнѣнію коллегіумскаго правленія, и 3) изъ остальныхъ затѣмъ отъ прибавочныхъ 250 р., 103 р. 84 к., выдавать трудящимся въ сиропитательномъ домѣ инспекторамъ—5 человѣкамъ—по 15 руб. въ годъ, а послѣдніе за симъ 28 р. 84 к., приобщить къ прочей суммѣ, употребляемой на сѣбствыя припасы и прочее“¹⁾.

На необходимый ремонтъ коллегіумскихъ зданій, въ которыхъ помѣщались всѣ перечисленные ученики, не назначалось определенной суммы. Иногда преосвященные испрашивали ее у св. Синода, какъ напримѣръ преосвященный Θεоктистъ въ 1793 году, или преосвящ. Аполлосъ въ 1815 году. Обыкновенно же на этотъ предметъ обращались общія суммы, идущія на содержаніе коллегіума и, преимущественно, остаточныя по разнымъ статьямъ училищной экономіи. Такъ, въ 1782 г., на счетъ экономическихъ сбереженій сиропитательнаго дома, вымощены были въ бурсѣ покои, перестроена поварня и др. нужныя строенія, и на все это издержано 200 р.²⁾ Въ случаѣ болѣе крупныхъ ремонтовъ въ сиропитательномъ домѣ, тѣмъ болѣе при постройкѣ его вновь, производились чрезвычайныя сборы пожертвованій съ духовенства и монастырей епархіи, не исключая и архіерейскаго дома. Въ этихъ сборахъ принимали участіе и стороннія лица. Въ спискѣ именъ благодѣтелей харьковскаго коллегіума, жертвовавшихъ въ пользу сиротъ сиропитательнаго дома, по приглашенію ректора прот. А. Прокоповича 1816 года, въ числѣ другихъ, значатся: предводитель дворянства слободско-украинской губерніи подполковникъ Андрей Ѳеодоровичъ Квитка, подарившій на коллегіумъ 10,000 кирпича по состоявшимъ въ то время цѣнамъ суммою на 180 р. и помѣщикъ с. Должика надворный совѣтникъ Димитрій Петровичъ Щербининъ, сдѣлавшій уступку на изразцахъ противъ обыкновенныхъ цѣнъ на 180 р. Въ расходѣ коллегіума за 1753 годъ значится: „для строенія бursы“ употреблено деревъ на 50 р., уплочено плотникамъ „за строеніе бursы“ 32 р.

¹⁾ Архивъ Харьковской Духовной Консисторіи.—И до настоящаго времени нѣсколько лучшихъ воспитанниковъ харьковской семинаріи пользуются Голицынскимъ содержаніемъ.

²⁾ Солнцецъ, стр. 10.

22 к., „за сдѣланіе грубы въ бурсу“ 5 р. 60 к., куплено желѣза для оковки дверей въ бурсѣ на 2 р. 64 к., гонту для покрытія бурсы на 6 р.;—за 1755 г. куплено въ бурсу стекла на 4 р. 84 к., гвоздей на 5 р. 60 к.;—за 1761 г. выдано „гончарамъ“ за поставку печей и починку „окончинъ“ 2 р. 5 к.;—за 1762 г. уплачено за поставку и починку печей, окончинъ, за мытье келлій и на прочія надобности 24 р. 46 к.;—за 1763 г. выдано гончарамъ за починку печей и окончинъ 22 р. Наблюденіе за чистотою бурсацкихъ помѣщеній, а равно и классовъ или аудиторій, обыкновенно лежало на самихъ воспитанникахъ. Особыхъ служителей держали главнымъ образомъ для приготовленія ученикамъ пищи, да еще развѣ для исполненія разныхъ надворныхъ работъ. Въ расходѣ коллегіума за 1761 г. находимъ: выдано „кухарямъ, прачкѣ и пекаркѣ въ жалованье и на одежду 11 р. 16 к.;—за 1762 г. тѣмъ же лицамъ и на покупку въ кухню дровъ выдано 26 р. 50 к.—за 1763 г. выдано тѣмъ же лицамъ 16 р. 33¹/₂ к. Въ 1774 г. для завѣдыванія экономіей сиропитательнаго дома заведена была должность интенданпта или суперъ-интенданпта, на которую назначались діаконы или причетники. Эта должность просуществовала до 25 окт. 1815 г., когда была отмѣнена преосвящ. Аполлосомъ ¹⁾. Въ самомъ началѣ настоящаго столѣтія въ числѣ коллегіумской прислуги видимъ комиссара и канцеляриста, получавшихъ по 30 р. въ годъ ²⁾. Съ 1807 г. письмоводитель или канцеляристъ получалъ 40 р., его помощникъ 25 р., комиссаръ 40 р. и сторожъ коллегіума 30 р. Въ росписаніи содержанія коллегіума на 1817 г., между прочимъ, значится: на 4 служителей положено 160 р. по 40 р. на каждого. Что касается освѣщенія и отопленія бурсацкихъ помѣщеній, то это производилось на общія средства коллегіума, и притомъ въ весьма недостаточной мѣрѣ, какъ это можно было видѣть изъ вышеприведенныхъ разсказовъ бывшихъ его воспитанниковъ.

¹⁾ Солнцевъ, стр. 54.

²⁾ Впрочемъ, должность канцеляриста существовала въ коллегіумѣ еще съ прошлаго столѣтія. Въ прихода-расходныхъ книгахъ коллегіума за это столѣтіе упоминается канцеляристъ Стефанъ Сердобольскій, который въ 1753 и 54 гг. получалъ жалованья по 15 р., въ 1754 г. 10 р.

Согласно Духовному регламенту ¹⁾, при коллегіумскомъ общежитіи (бурсѣ) была церковь и лазаретъ или больница. Монастырская церковь во имя Трехъ Святителей, какъ извѣстно, долгое время была коллегіумскою церковію; собственная же церковь является у коллегіума только съ 1815 г., когда преосвящ. Аполлосъ устроилъ „церковь въ честь св. Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова во второмъ этажѣ сиропитательнаго дома“. Больницы въ собственномъ смыслѣ слова при коллегіумѣ въ прошломъ столѣтіи не было; она является лишь въ началѣ настоящаго столѣтія, не смотря на то, что при несовсѣмъ благопріятныхъ условіяхъ училищной жизни, потребность въ ней была вѣроятно не малая. „Больные“, — пишетъ одинъ изъ казенныхъ учениковъ коллегіума конца прошлаго столѣтія (Толмачевъ), — „лежали (въ коллегіумской бурсѣ) на лавкахъ вмѣстѣ съ здоровыми. Больницы и кроватей въ бурсѣ вовсе не было. Однако, во все время ученія моего въ коллегіумѣ, въ теченіе пяти лѣтъ, не было ни одного умершаго ученика изъ числа семи или восьмисотъ учившихся въ коллегіумѣ ²⁾. О лекаряхъ и аптекахъ не было и помину“ ³⁾. Въ 1801 г. князь А. М. Голицынъ распорядился выдѣлить на коллегіумскую больницу 50 р. въ годъ изъ процентныхъ 500 р. на 10,000-ный капиталъ неизвѣстной благотворительной особы (Маріи Шереметьевой) ⁴⁾. Съ 1804 г., когда въ коллегіумѣ былъ открытъ медицинскій классъ, количество больничныхъ денегъ стало увеличиваться. Въ росписаніи содержанія учениковъ коллегіума 1817 г. опредѣляется: на лазаретъ и лѣкарства 200 р., на жалованье лѣкарю и его ученику 195 р.

Не совсѣмъ завидна была жизнь воспитанниковъ, пользовавшихся коллегіумскимъ общежитіемъ, но жизнь своекоштныхъ учениковъ, помѣщавшихся на наемныхъ квартирахъ, была еще непригляднѣе. Немногіе изъ воспитанниковъ имѣли въ городѣ такихъ родителей или родственниковъ, которые содержали ихъ на свои средства. Счастливыми можно было назвать еще тѣхъ

¹⁾ О семин. § 21.

²⁾ Такъ была закалена въ нищетѣ и выносливости тогдашняя бурса.

³⁾ Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 702.

⁴⁾ Молодикъ на 1844 г.

учениковъ, отцы которыхъ въ состояніи были содержать ихъ безбѣдно на болѣе или менѣе удовлетворительныхъ квартирахъ или которые могли заплатить за свое содержаніе въ коллегіумской бурсѣ. Всѣ остальные своекоштные воспитанники должны были нанимать нищенскіе углы съ такимъ же столомъ гдѣ-нибудь на краю города или даже въ подгороднихъ селеніяхъ въ домахъ мѣщанъ или отставныхъ солдатъ, не всегда отличавшихся хорошимъ поведеніемъ. Само собою разумѣется, что житье на такихъ квартирахъ, помимо ущерба для здоровья учениковъ, не могло не отзываться дурно и на нравственности ихъ. Епархіальное начальство употребляло всѣ мѣры для наблюденія за нравственнымъ поведеніемъ воспитанниковъ. Въ этомъ отношеніи весьма любопытенъ указъ преосвящ. Петра отъ 1 апр. 1737 г., которымъ въ пользу учащихся налагается на духовенство бѣлгородской епархіи, какъ на болѣе добропорядочныхъ людей, своего рода квартирная повинность. „Которые“,—говорится въ этомъ указѣ,-- „будутъ священно-церковно-служители дѣтей своихъ привозить въ учрежденныя мѣста (т. е. въ тѣ мѣста, гдѣ было тогда предположено открыть училища, со включеніемъ сюда и Харькова, гдѣ училище уже существовало), имянно—въ Бѣлгородъ, Харьковъ, Курскъ и Старый-Осколь. на своемъ пропитаніи оныхъ содержать могущіе, тѣмъ квартиры имѣть обрѣтающихся въ священно-церковно-служительскихъ и дому Его Преосвященства всѣхъ необходимо служителей домѣхъ, смотря насколько—человѣка по два и по три. У кого будутъ оныя дѣти имѣть квартиры, тѣхъ домовъ содержателемъ за оными дѣтьми имѣть присмотръ, равно какъ и за своими, безъ отмыненія и смотрѣть, чтобы своевольтва и протчихъ противностей не чинили, а ежели будутъ то чинить, за что оныхъ всѣхъ и наказывать по разсмотрѣнію. У которыхъ тѣ дѣти будутъ имѣть квартиры у оныхъ постоевъ отъ свѣтскихъ командъ (чтобы тѣмъ учащимся въ ученіи не чинилось препятствія) дабы повельно было ставить отнюдь запретить (въ то время дома духовенства не были освобождены отъ солдатскихъ постоевъ), о чемъ—въ бѣлгородскую губернскую, въ старо-оскольскую военную, въ курское и харьковское правленія канцеляріи послать промеморіи“. Эти промеморіи

по своему назначенію и были отосланы 9 іюля 1737 года. Свѣтское начальство, не отказываясь исполнить предложеніе епархіальнаго начальства, предварительно потребовало отъ послѣдняго самыхъ точныхъ и обстоятельныхъ свѣдѣній, сколько всѣхъ учениковъ, стоящихъ на квартирахъ, по сколько человѣкъ стоитъ на одной квартирѣ и у кого именно стоятъ, чтобы начальство могло знать, кого слѣдуетъ освободить отъ военныхъ постовъ; свѣдѣнія эти, хотя и не вполне обстоятельны, были доставлены гражданскому начальству 1 авг. 1737 года, но чѣмъ кончилось дѣло, неизвѣстно ¹⁾).

Коллегіумское начальство, съ своей стороны, для наблюденія за нравственностію квартирныхъ воспитанниковъ, должно было вести списки всѣхъ этихъ воспитанниковъ и назначать надъ ними старшихъ, или инспекторовъ, которые, въ виду учебно-воспитательнаго надзора за ними, и жили вмѣстѣ съ ними на квартирахъ. Инспекторами въ collegіумѣ назывались лучшіе изъ учениковъ старшихъ классовъ collegіума, студенты богословія и философіи. Они назначались на эту должность не иначе, какъ съ согласія collegіумскаго правленія, которому и обязаны были представлять отчеты о поведеніи и успѣхахъ ввѣренныхъ ихъ надзору воспитанниковъ. За свои труды они, какъ и инспекторы, трудившіеся въ collegіумской бурсѣ, обыкновенно получали отъ своихъ питомцевъ плату отъ 5 до 8 р. въ годъ. На обязанности инспекторовъ, кромѣ учебно-воспитательнаго надзора за учениками, лежало еще завѣдываніе хозяйственною частію квартирнаго общежитія. Въ инструкціи напечатанной преосвящ. Θεоктистомъ въ 1796 году для инспекторовъ харьковскаго collegіума, между прочимъ, сказано: „съ компаніями и гостями въ квартиру не наводиться, чтобы другіе напрасно харчей не ѣли, и чтобы ученики въ пищѣ недостатка не претерпѣвали. Денегъ харчевыхъ на свои собственные надобности ни подъ какимъ видомъ не потреблять, а употреблять оныя на содержаніе въ пищу и другія необходимыя нужды, и то съ запискою вѣрной; при томъ да почтетъ себя всякій инспекторъ за непремѣнный долгъ наблюдать,

¹⁾ Курск. Епар. Вѣд. 1873 г., № 16, стр. 761 и д.

чтобы ученики платя и книгъ какимъ либо образомъ не растеряли, имѣя всѣмъ обстоятельные реестры¹⁾.

Слѣдствіемъ недостатка средствъ содержанія нерѣдко былъ преждевременный выходъ изъ коллегіума учениковъ, иногда съ отличными способностями. Чтобы задержать такихъ изъ квартирныхъ учениковъ въ коллегіумѣ до окончанія курса, епархіальное начальство всячески старалось обезпечить ихъ. Самымъ обыкновеннымъ средствомъ обезпеченія недостаточныхъ воспитанниковъ было *зачисленіе за ними праздныхъ церковныхъ мѣстъ* въ епархіи. Зачисленіе это, какъ извѣстно, выродившееся изъ обычая наслѣдственности церковныхъ мѣстъ, было весьма распространено въ то время и было даже подтверждено указомъ св. Синода отъ 16 апр. 1784 года. Въ харьковскомъ коллегіумѣ, по примѣру другихъ епархіальныхъ школъ, было по нѣскольку учениковъ, за которыми еще задолго до окончанія курса преосвященные зачисляли какъ священно-служительскія, такъ особенно причетническія мѣста при церквахъ въ епархіи съ тѣмъ, чтобы они пользовались отъ нихъ извѣстной долей (половиной, или третью) доходовъ, для своего содержанія въ училищѣ. Такъ, въ 1781 году преосвящ. Аггеемъ было зачислено священническое мѣсто при харьковской Вознесенской церкви за студентомъ богословія Василиемъ Өотіевымъ. Въ то время зачислялись мѣста въ Харьковѣ только за отличными по успѣхамъ студентами богословія. Вышеупомянутый студентъ Өотіевъ просилъ преосвящ. Аггея дозволить отцу его, Георгію Өотіеву, священнику с. Григоровки (въблизи отъ Харькова), держать седмицу въ Вознесенской церкви съ полученіемъ доходовъ. Преосвященный на этомъ прошеніи положилъ такую резолюцію: „какъ за просителемъ при Вознесенской церкви утверждено *по отличному ученію его* священническое мѣсто, съ полученіемъ подлежащей со всѣхъ доходовъ части, то отцу его исправлять при оной седмичное служеніе и получать подлежащій доходъ на сыновнее и свое содержаніе ничто не мѣшаетъ“¹⁾.

Преосвящ. Христофоръ Сулима ученикамъ низшихъ классовъ

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1782 г., № 179.

коллегіума предоставлялъ мѣста причетническія, а ученикамъ высшихъ классовъ мѣста священническія и діаконскія; при этомъ онъ сообразовался съ ихъ успѣхами въ наукахъ: если ученикъ оказывалъ большіе успѣхи, то числившееся, за нимъ, не совсѣмъ хорошее, мѣсто перемѣнялось на другое, лучшее и наоборотъ ¹⁾).

Зачисленіе церковныхъ мѣстъ за учениками коллегіума, служа средствомъ обезпеченія ихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ поощряло ихъ къ ученію. На это обстоятельство сами ученики указывали въ своихъ прошеніяхъ преосвященнымъ. Такъ, ученикъ риторики Василій Могилянскій въ своемъ прошеніи преосвящ. Христофору пишетъ слѣдующее: „достигнувъ уже риторики, но какъ я и далѣе желаю продолжать ученіе, то, *для поощренія себя въ наукахъ*, желаю зачислить за собою и для вспоможенія отцу моему въ содержаніи меня на собственномъ коштѣ съ полученіемъ доходовъ того же села и церкви, гдѣ живетъ отецъ мой празднаго діаконскаго мѣста“. Мѣсто было зачислено Могилянскому, съ полученіемъ половинной части діаконскихъ доходовъ, съ тѣмъ однако условіемъ, „чтобы онъ отнюдь не просилъ увольненія на оное до окончанія курса“ ²⁾).

До чего доходили просьбы о зачисленіи церковныхъ мѣстъ за учениками, показываетъ слѣдующее обстоятельство. Въ 1798 году священникъ с. Черкасской Лозовой Стефанъ Тишинскій въ своемъ прошеніи преосвящ. Θεоктисту писалъ: „имѣется у меня *семи лѣтъ* сынъ Димитрій, обучающій нынѣ псалтирь, но по изученіи російской грамоты, я намѣренъ опредѣлить его въ Харьковскую семинарію для продолженія наукъ и для вящей его къ тому охоты, *прошу ему* при моей Крестовоздвиженской села Черкасской Лозовой церкви *предоставить второе праздное дячковское мѣсто съ полученіемъ доходовъ* и посвятить въ стихарь“. Просьба была уважена ³⁾). Преосвящ. Христофоръ, отмѣнивъ такой порядокъ, сдѣлалъ распоряженіе, чтобы священно-церковно-служители ни подъ какимъ видомъ не осмѣливались бы подавать ему прошеній о зачисле-

¹⁾ Сборникъ къ Харьковскому календарю 1893 г., стр. 171.

²⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1809 г.

³⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1798 г., № 19.

ніи за малолѣтними дѣтьми своими (кромѣ однихъ сиротъ) церковныхъ мѣстъ, подъ опасеніемъ штрафа ¹⁾.

Зачисленіе за недостаточными воспитанниками коллегіума церковныхъ мѣстъ, какъ средство обезпеченія ихъ, помимо разныхъ связанныхъ съ нимъ неудобствъ, не всегда достигало своей цѣли. Такъ-какъ ученики не могли сами отправлять церковныхъ службъ на зачисленныхъ за ними мѣстахъ, то для этого они обыкновенно держали на ихъ наемныхъ викаріевъ изъ безмѣстнаго духовенства, которые, будучи въ большинствѣ случаевъ людьми негодными и исполняя свои обязанности кое-какъ, вмѣстѣ съ тѣмъ обижали учениковъ, за которыхъ они служили, въ расчетахъ по доходу. Возникали нерѣдко изъ-за этого жалобы учениковъ на ихъ викаріевъ; такъ, напр., ученикъ Могилянскій, о которомъ была рѣчь выше, по истеченіи года послѣ зачисленія за нимъ мѣста, жаловался преосвящ. Христофору, что онъ за весь годъ не получалъ отъ служащаго причта ни одной копѣйки изъ причитавшихся ему доходовъ. Преосвященный обязалъ причтъ подпиской непременно выдавать Могилянскому по 10 р. въ годъ ²⁾. При такомъ порядкѣ вещей ученики коллегіума должны были сами, какъ умѣли и могли, восполнять свое скудное содержаніе, какое они получали отъ своихъ родителей. Самымъ обычнымъ средствомъ содержанія въ рукахъ бѣдныхъ воспитанниковъ было такъ называемое *репетиторство*. Одни изъ такихъ учениковъ опредѣлялись въ репетиторы къ достаточнѣйшимъ своимъ сверстникамъ; за это они получали плату отъ 1 до 8 р. въ годъ, или пользовались готовымъ столомъ и квартирою. Вслѣдствіе дешевизны уроковъ, каждый репетиторъ долженъ былъ имѣть 5—10 учениковъ. Другіе изъ недостаточныхъ воспитанниковъ коллегіума давали уроки въ частныхъ домахъ разныхъ городскихъ обывателей, дворянъ, священнослужителей и др. Нѣкоторые изъ дворянъ за обученіе своихъ дѣтей платили репетиторамъ довольно порядочную сумму по тому времени; напр., помѣщикъ Богословскій платилъ по 25 р., а помѣщики Драховановскій и

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1800 г., № 25.

²⁾ Сборникъ къ Харьковскому Календарю 1893 г., стр. 173.

Фридрихсонъ по 30 р.¹⁾ Обыкновенно же плата за репетиторскій трудъ была ничтожна. При всемъ томъ находились такіе родители, которые заставляли репетиторовъ жаловаться начальству за неуплату условленнаго гонорара. Такъ студентъ богословія Θεодоръ Чернобаевъ въ 1807 году подалъ въ консисторію на священника Черкасской Лозовой Стефана Тишинскаго жалобу въ томъ, что два сына его съ 1805 года были у него подъ репетированіемъ и по договору онъ долженъ уплатить ему за это время 10 р., но онъ и доселѣ не уплатилъ²⁾.

Репетиторами были преимущественно ученики старшихъ классовъ коллегіума, студенты богословія и философіи, хотя болѣе способные ученики допускались къ репетиторству и съ низшихъ классовъ. „Находясь въ классѣ *ниѳтики*“,—пишетъ Толмачевъ,—„я приобрѣлъ уже почетную извѣстность между учениками, своими сверстниками; родители нѣкоторыхъ изъ нихъ просили меня пояснять дѣтямъ ихъ уроки и платили мнѣ за годъ трудовъ по рублю и по два рубля“³⁾. Репетиторство было тяжелый трудъ. Бѣдняки должны были ходить изъ своихъ квартиръ въ нѣсколько домовъ и заниматься часовъ шесть послѣ классныхъ занятій съ своими непонятливыми учениками по разнымъ наукамъ, потомъ, пришедши домой, просидѣть далеко за полночь надъ собственными уроками. Епархіальное начальство, зная всю необходимость репетиторства для бѣдныхъ воспитанниковъ коллегіума, не только не могло воспрепятствовать его такимъ воспитанникамъ, но еще и содѣйствовало имъ въ этомъ, рекомендуя на репетиторскія мѣста болѣе способныхъ изъ нихъ и въ то же время нуждающихся; оно старалось только ограничить число репетлируемыхъ учениковъ. На просьбы бѣдныхъ квартирныхъ воспитанниковъ о принятіи ихъ въ бурсу въ число пансіонеровъ, епархіальное начальство обыкновенно отвѣчало, что они могутъ репетировать младшихъ учениковъ, живущихъ на квартирахъ, и вмѣстѣ съ ними жить и кормиться⁴⁾.

Многіе изъ квартирныхъ учениковъ высшихъ классовъ кол-

1) Сборникъ къ Харьк. Календарю 1893 г., стр. 174.

2) Архивъ Харьк. Д. Консисторіи.

3) Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 702.

4) Сборникъ къ Харьк. Календарю 1893 г., стр. 175.

легіума получали отъ снисходительнаго къ ихъ недостаточности начальства дозволеніе брать уроки даже въ отъѣздъ изъ города въ домахъ помѣщиковъ, купцовъ, мѣщанъ, духовенства и др., и по полугоду, даже больше, не являлись въ коллегіумъ, живя на такъ-называемыхъ *кондиціяхъ*. По „записной книгѣ 1777 года отпускаемымъ билетамъ для учениковъ коллегіума“, много студентовъ богословія и философіи значится въ кондиціонномъ отпуску на различные сроки отъ 3 (на дѣтнее время ваката) до 10 мѣсяцевъ (съ января по октябрь) къ разнымъ лицамъ. Въ такой же записной книгѣ 1781 г. значится, между прочимъ, студентъ философіи Николай Ефремовъ, отправившійся въ с. Калачи къ мѣщанину Стефану Тараповскому для обученія сына. По записной книгѣ 1791 г. значатся отпуска: студента философіи Павла Богословскаго въ с. Коломакъ къ майору Ивану Бутовичу,—студента богословія Григорія Македонскаго въ с. Истопъ въ домъ порутчицы Параскевы Кондратьевой,—студента философіи Григорія Филимонова въ с. Шляховную въ домъ подпорутчика Михаила Фофича фонъ-Циглеръ,—студента богословія Андрея Назаревскаго въ г. Черкасскъ въ домъ полковника Малчевскаго.—студента богословія Гавріила Руфинова въ с. Закобылье въ домъ князя Димитрія Кудашева и студента богословія Ѳедора Андріевскаго въ с. Старый Мерчикъ къ правителю Виталию Судини. Въ то время въ Харьковѣ еще не было ни университета, ни гимназій, и лица разныхъ общественныхъ положеній обращались въ коллегіумъ, какъ единственное, можно сказать, общеобразовательное заведеніе во всей Слободской Украинѣ, съ просьбами объ отпускѣ въ ихъ дома коллегіумистовъ въ качествѣ учителей для ихъ дѣтей. По разсказу харьковскаго старожила Т. И. Селиванова, ученики коллегіума приглашались на эти кондиціи такимъ образомъ. „Обыкновенно“,—разсказываетъ онъ,—„какой-нибудь зажиточный помѣщикъ писалъ къ архіерею или къ ректору коллегіума такое письмо съ дворецкимъ своимъ: „Ваше преосвященство, мнѣ нуженъ учитель учить дѣтей грамматикѣ, риторикѣ, поэзін; жалованье ему десять или пятнадцать рублей въ годъ и одежда“. Архіерей выберетъ бывало коллегіумиста и послѣдній, съ одною книгою, „письмовникомъ Курчанова“;

этою полнѣйшею энциклопедіей того времени, *ѣдетъ учить и имѣ очень довольны*¹⁾. Что помѣщики дѣйствительно высоко цѣнили педагогическія услуги отпускавшихся въ ихъ дома воспитанниковъ коллегіума, видно изъ того, что они нерѣдко обращались къ преосвященному съ просьбами о продленіи отпусковъ. „Съ самаго моего пріѣзда съ Харькова въ маленькую мою деревушку“, — писалъ преосвящ. Оеоктисту помѣщикъ с. Титовки (Курской губерніи) Михаилъ Батезатулъ, отъ 14 янв. 1797 г., — *имѣлъ я усердное желаніе побывать въ Бѣлгородѣ и изъяснить лично вашему преосвященству мое искреннее почтеніе за всѣ оказываемыя благодѣянія, а особливо за господина учителя Оедоровскаго принесть чувствительную благодарность, что съ позволенія вашего дѣти мои въ его ученіи много профитовали*, но къ прискорбію моему, первое — болѣзнь моя, а потомъ хлопоты по дѣламъ принцессы Барятинской не допустили сего желаемого исполнить. Нынѣ же всеусердно *прошу* вашего преосвященства — заставьте вѣчно быть благодарнымъ вамъ всей моей семьѣ, а особливо невиннымъ дѣтямъ, кои въ утѣшеніе своихъ родителей пекутся отъ своихъ учителей занять и показать успѣхи въ наукахъ — *еще позволютъ г. Оедоровскому, чтобы ісдѣ уже окончили*, ибо и дѣти весьма къ нему принаровились; за такое благодѣяніе, ежели мы не въ силахъ будемъ возблагодарить, то должны сіи младенцы, кои чрезъ вашу помощь могутъ быть полезными для общежитія, а тогда-то они почувствуютъ и до послѣднихъ дней помнить и прославлять будутъ имя ваше, что сему таланту вы есть виной“. Эта просьба была удовлетворена.

Въ случаѣ приглашенія коллегіумистовъ на кондиціи обыкновенно заключались договоры, изъ которыхъ можно видѣть положеніе ихъ въ домахъ, куда они приглашались. Вотъ образецъ такого договора. „1774 года іюня 10 дня Острогжской провинціи помѣщикъ прапорщикъ Гаврило Вѣнецкій *договорился* харьковскаго коллегіума съ студентомъ Оомою Мамоновымъ въ томъ, что оны, Мамоновъ, долженъ обучать троихъ моихъ сыновей по—нѣмецки, по—латински, при томъ и ариметикѣ

¹⁾ Отечественныя Записки 1864 г., стр. 273.

и географіи, смотрѣть ему за ними прилежно и отвращать отъ всякихъ шалостей и приводить еликовозможно къ доброму поведенію и состоянію, стараясь соотвѣтствовать и самъ по тому же, для того и жить ему Мамонову въ домѣ моемъ цѣлый годъ, а за труды получать ему, Мамонову, отъ меня 170 рублей, *кушать за однимъ со мною столомъ, имѣть особую квартиру отъ меня, отведенную въ моемъ домѣ, чай пить вмѣстѣ, а водку въ случаѣ гостей требовать отъ хозяина; слуги должны служить тотъ же, который будетъ при дѣтяхъ*, при томъ не возбраняю ему, Мамонову, имѣть со стороны одного ученика, а болѣе не позволяю, чего—для сей контрактъ, который обязываюсь содержать во всей его силѣ безъ малѣйшаго нарушенія“. Болѣе чѣмъ сносное положеніе коллегіумистовъ въ домахъ помѣщиковъ, куда ихъ приглашали на кондиціи, изображено еще въ слѣдующемъ, довольно курьезномъ очеркѣ Селиванова: „Быль нѣкто“,—разсказываетъ онъ,—дворянинъ Ѳеодоръ Ивановичъ Кудрицкій. Учился онъ въ харьковскомъ коллегіумѣ, и зналъ хоть плоховато французскій языкъ. Онъ поѣхалъ на кондицію къ купянскому помѣщику Сошальскому. Сошальскіе тогда были громкіе, а Кудрицкій былъ бойкій изъ бойкихъ... У Кудрицкаго всего имущества была вязаночка книгъ, да войлочекъ и подушка. Разсказываютъ, что когда онъ пріѣхалъ и *лежъ въ пуховую постель, приготовленную ему бѣлыми ручками изъ бѣлоснѣжной простыни и-жею Сошальскою*, такъ съ него сняли цѣликомъ отпечатокъ на бѣльѣ, точно чернилами... Барыня и вся семья сбѣжались въ ужасѣ, узнали, что у учителя, кромѣ халатика нѣтъ никакого бѣлья, *сшили ему рубаху, чунарку и прочее*—онъ сталъ учить хозяйскихъ дѣтей и они, какъ передаютъ, послѣ не дурно говорили по—французски“¹⁾.

Но не всегда, конечно, студентамъ коллегіума такъ хорошо жилось на кондиціяхъ въ домахъ помѣщиковъ. Бывали случаи и иного рода. Такъ, студентъ богословія Іосифъ Зарудницкій въ 1775 г. доносилъ въ контору коллегіума: „Прошлаго 1774 года іюля 7 числа по прошенію Острогожской провинціи помѣщика Тихона Лисаневича отпущенъ я въ домъ его на годъ

¹⁾ Отецеств. Записки 1864 г., стр. 275.

съ вышеписаннаго числа для обученія дѣтей россійской грамоты и начаткамъ французскаго языка цѣною за 50 р., съ котораго числа находился я въ домѣ онаго господина въ оной должности исправенъ сего 1775 года февраля по 7 число; точію въ бытность онаго господина въ домѣ былъ разными образы обидимъ: 1) *поруганіе претерпѣвалъ* не только отъ самыхъ господъ, но и отъ служителей; 2) дѣтей своихъ въ такой нѣгѣ содержать, что ни сами, когда я донесу, не наказываютъ, ни словесно мнѣ наказывать не дозволяютъ, отъ чего оныя дѣти, шалить пріобыкшіе, *меня презирали*, чрезъ что въ наукѣ успѣха ни малѣйшаго получить не могли; 3) *наговаривали напрасно*, будто-бы я дѣтей билъ по головѣ, чему сдѣлаться не можно, потому что я, будучи на чужой сторонѣ, отважился ли бы это сдѣлать; 4) *контрактъ*, по которому я обязанъ былъ ихъ дѣтей обучать, не знаю для чего *тайно съ сундука моего взяли*, чрезъ что отъ онаго господина три раза принужденъ былъ проситься, чтобы онъ отправилъ меня въ коллегіумъ, но *онъ не отпустилъ*, наконецъ я, безъ вѣдома его, уѣхалъ безъ награжденія, оставя всѣ свои вещи“. Въ заключеніе онъ проситъ прислать ему по прилагаемому при этомъ реестру оставленныя вещи и причитающіеся ему 15 руб. А вотъ какую грустную исторію, бывшую съ однимъ изъ этихъ бѣдняковъ, рассказываетъ Т. И. Селивановъ: „Помѣщикъ сумскаго уѣзда Х—въ, въ концѣ прошлаго XVIII в., обратился къ бѣлогородскому архіерею Аггею объ учителѣ, прибавляя, чтобъ выслать такого, который бы училъ дѣтей говорить по-русски, а не помалороссійски ¹⁾. Вотъ и поѣхалъ къ Х—ву на кондичію изъ коллегіума студентъ Павловскій. Пріѣхалъ къ помѣщику учить его дѣтей. Дѣти выросли, оставили науку; Павловскій такъ сжилъ съ хозяевами, что сталъ учить его крестьянскихъ дѣ-

¹⁾ „Мы“, прибавляетъ при этомъ Селивановъ, „застали уже въ 1807 году въ училищахъ самого Харькова учителей, что такъ и рѣзали *по-украински* съ учениками, да мы, т. е. новоприбывшіе изъ семинарій учителя, по распорядженію начальства, сломали ихъ и пріучили говорить *по-русски*. Между тѣмъ В. Н. Карзинъ, извѣстный харьковскій дѣятель—старожилъ, въ статьѣ своей „Взглядъ на украинскую старину“ (Молодикъ 1843 г., стр. 39) замѣчаетъ: „города наши *прежде* заселялись великороссіянами, преимущественно торговыми людьми: школы *прежде* ввели русскій языкъ“.

тей. Пока былъ онъ учителемъ въ домѣ Х—ва, онъ съ хозяиномъ и обѣдалъ, а тутъ уже перевели его въ людскую. Прошло еще нѣсколько времени; сталъ онъ отъ скуки и конторой заниматься, а тутъ его уже почти и прикащикомъ дѣлаютъ. Потяготился онъ, сталъ проситься изъ деревни. „Ты что?“ спрашиваетъ его Х—въ: — не слушаться? ты вѣдь мой!“ — *Одѣли Павловскаго по-мужицки, заставляють уже и жениться на крестьянкѣ. Нѣтъ, этого не будетъ!—Нѣтъ будетъ! Да почему же я вашъ?—А потому, что я тебя, братецъ, говоритъ Х—въ, записалъ въ шутку за собою по ревизіи крестьяниномъ своимъ, крѣпостнымъ. Словомъ, свободный учитель изъ коллегіумистовъ. Павловскій, сталъ неожиданно мужикомъ барина Х—ва. Заплакалъ онъ, сталъ тосковать; гонятъ его уже и на панцину, на работу. Искать, жаловаться? но кому? попалъ въ ревизію, и баста. Къ счастью его, явился по сосѣдству за сборомъ іеромонахъ изъ того же училища, гдѣ былъ когда-то и Павловскій. Разговорились. Павловскій умолилъ его навести справки, отыскали въ архивѣ коллегіума ордеръ архіерея объ отсылкѣ Павловскаго въ учителя и высвободили его, съ выговоромъ Х—ву: что де онъ могъ записывать за собою крестьянъ переходныхъ, но не свободныхъ учителей. Этотъ Павловскій, бывшій на своемъ вѣку черезъ учительство въ крестьянахъ, жилъ 80 лѣтъ и умеръ въ 1848 году. По словамъ его, не онъ одинъ изъ коллегіумистовъ попадалъ въ крестьяне въ то время. Нѣкоторые такъ и не освободились и остались крѣпостными за помѣщиками, у которыхъ учили дѣтей или были послѣ прикащиками“ ¹⁾.*

Приглашенія студентовъ коллегіума на кондиціи бывали не только отдѣльныя въ тотъ или другой домъ особо, но и такъ сказать коллективныя, когда нѣсколько семействъ складывались, чтобы имѣть одного учителя для дѣтей; при этомъ также заключались контракты. Такъ, въ 1773 году священникъ кievской епархіи, с. Опочини, Иванъ Карташевскій нарочно пріѣхалъ въ Харьковъ, чтобы договорить въ коллегіумѣ учителя для восьмерыхъ дѣтей, изъ которыхъ одинъ былъ сынъ его.

¹⁾ Отецеств. Записки 1864 г., стр. 273. 74.

двое—помѣщика с. Бригадировки, Быковского, трое—сотника Трипольскаго, двое остальныхъ—нѣкихъ Кирыкова и Пашенкова. Договоренъ былъ студентъ богословія Петръ Васильковъ для обученія означенныхъ дѣтей латинскому и нѣмецкому языкамъ, цѣною за 100 р. въ годъ, съ тѣмъ, чтобы учителю, вмѣстѣ со всѣми дѣтьми, быть попеременно на содержаніи въ домахъ ихъ отцовъ, такъ, чтобы на каждого ученика выходило въ годъ по полтора мѣсяца, а именно: кто изъ отцевъ въ числѣ этихъ восьми учениковъ имѣетъ одного сына, у того всѣ ученики въ году должны жить только полтора мѣсяца; кто имѣетъ двоихъ, у того должны жить три мѣсяца, а кто—троихъ, у того четыре съ половиною мѣсяца ¹⁾).

Какъ ни важны были эти кондиціи въ матеріальномъ отношеніи для бѣдныхъ учениковъ коллегіума, но вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ, разумѣется, не могли обходиться безъ ущерба для ихъ собственныхъ успѣховъ въ коллегіумѣ. Коллегіумскому начальству это было не безъизвѣстно, но, въ виду крайней нужды юныхъ учителей, запретить кондиціи, какъ и репетиторство, оно не могло, стараясь только ослабить наносимый ими ущербъ. Для сего послѣдняго начальство коллегіума наблюдало, чтобы кондиціонные отпуска были даваемы не болѣе, какъ на одинъ годъ, и чтобы отпускаемые брали съ собою учебныя книги для ихъ собственнаго образованія. Такъ, ректоръ коллегіума архимандритъ Лаврентій Кордетъ 24 апр. 1774 г. сдѣлалъ преосвящ. Аггею докладъ о томъ, чтобы студенты богословія и философіи отпускались въ разные господскіе дома для частнаго обученія дѣтей не болѣе, какъ на одинъ годъ и съ такимъ непремѣннымъ условіемъ, чтобы отпускаемые всегда имѣли у себя школьныя книги, какъ по философіи, такъ и по богословію—латинскую библію, рукописное преподаваемое богословіе и печатный катихизисъ архимандрита Платона Левшина. Преосвященный утвердилъ этотъ докладъ.

Такъ-какъ эти мѣры коллегіумскаго начальства мало достигали цѣли, то преосвященные всячески старались воспрепятствовать отпускамъ студентовъ на кондиціи. Такъ, преосвящ. Теокистъ

¹⁾ Харьковскій коллегіумъ... Лебедева, стр. 28.

въ резолюціи своей отъ 27 сент. 1797 г., по поводу жалобы змѣевского помѣщика, майора Иваницкаго, на студента Ковечинскаго, жившаго у него въ домѣ для обученія дѣтей и заведшаго любовь съ дѣвицею, родственницею майора, между прочимъ, писалъ: „хотя бы и предписаніе мое было о дачѣ учителя въ домъ, то *всякими возможными способами отказывайте, а особливо студенты сами должны отказываться отъ тою*“. Но, какъ видно, ни студенты не отказывались отъ предложеній ѣхать на кондиціи, ни начальство коллегиума не воспрещало имъ этого. Въ 1806 году преосвящ. Христофоръ потребовалъ отъ коллегиумскаго правленія свѣдѣній о томъ, кто изъ студентовъ и у кого живетъ на кондиціи. Оказалось, что на кондиціяхъ жило 36 студентовъ богословія и 20 студентовъ философіи. Изъ нихъ въ домахъ помѣщиковъ жили слѣдующіе студенты богословія: Алексѣй Сѣдаковъ въ домѣ помѣщика Мартынова, Михаилъ Кореницкій въ домѣ Видарскаго, Иванъ Поповъ въ домѣ Вакха, Алексѣй Славинскій—Капустянскаго, Ольховскій—Ладыгина, Сколовскій—помѣщицы Радіоновой, Столяревскій—Стремеухова и др. Узнавъ изъ донесенія коллегиума, какое значительное число коллегиумистовъ въ учебное время проживаетъ на кондиціяхъ, преосвященный рѣшительно предписалъ правленію, чтобы оно *„зпредъ отнюдь ни для какихъ видовъ студентовъ въ помѣщичьи дома не отпускало, да и тѣхъ, которые прежде сего отпущены, непременно потребовало бы къ 25 числу слѣдующаго августа для ученія въ коллегиумъ, а помѣщикамъ бы, имѣющимъ просить о семъ, объявило, что студенты коллегиума принимать въ наученіе дѣтей ихъ могутъ имѣть позволеніе тогда только, когда сами, находясь въ коллегиумѣ на лицо, и собственныя науки продолжать безпрерывственно будутъ* ¹⁾“. Однако и послѣ этого отпуски воспитанниковъ коллегиума на кондиціи въ дома помѣщиковъ нѣкоторое время все еще имѣли мѣсто. 16 фев. 1815 г. преосвящ. Аполлосъ коллегиумскому правленію далъ такое предложеніе: „Не безызвѣстно мнѣ, что многіе изъ студентовъ коллегиума, продолжающіе ученіе и окончившіе курсъ онаго, безъ вѣдома и дозволенія моего, коллегиумскимъ правленіемъ

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1806 г., № 194.

отпущены на кондиціи въ дома помѣщичьи, даже въ другія епархіи въ противность узаконеній; въ представленной же правленіемъ и отъ меня въ Святѣйшій Правительствующій Сѣнодъ препровожденной вѣдомости, всѣ студенты и ученики показаны наличными; для того коллегіумскому правленію предлагаю: всѣхъ отпущенныхъ имъ изъ коллегіума студентовъ и учениковъ, гдѣ бы они теперь ни находились, *истребовать непременно* въ теченіе двухъ мѣсяцевъ, дабы всѣ учащіеся, сообразно донесенному мною Святѣйшему Сѣноду свѣдѣнію, дѣйствительно находились въ училищѣ, а не внѣ онаго¹⁾. И когда потомъ, въ 1816 году, указомъ св. Сѣнода дано было знать правленію коллегіума, что „втеченіи сего года послѣдуетъ новое образованіе (т. е. преобразованіе) коллегіума и что по сему всѣ ученики безъ изъятія должны быть въ училищѣ на лицо“, многіе изъ студентовъ коллегіума все таки продолжали жить на кондиціяхъ въ домахъ помѣщиковъ и не хотѣли возвращаться въ училище²⁾. 17 фев. и 3 марта 1817 г. коллегіумское правленіе сообщило Богучарскому духовному правленію о высылкѣ въ коллегіумъ студента Ивана Покровскаго, проживающаго въ хуторѣ Волоконскомъ слободы Новой Бѣлой въ домѣ отставнаго коллежскаго регистратора Александра Чекалева. По этому сообщенію Богучарское дух. правленіе увѣдомляло, что „марта 28 дня сего года студентъ Покровскій благочиннымъ лично высылаемъ былъ, а затѣмъ повторено было ему предписаніе чрезъ нарочно посланнаго дьячка о немедленной явкѣ въ коллегіумъ, но тотъ студентъ *немедленно явиться въ коллегіумъ отказался* и въ надлежащемъ исполненіи объявленнаго ему предписанія ни ему, благочинному, ни посланному отъ него дьячку надлежащей подписки не далъ, изъясняя притомъ, что онъ, студентъ, дать отъ себя подписку немедленно явиться въ коллегіумъ почитаетъ для себя не иначе, какъ одною развѣ глупостію“³⁾.

Свящ. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Архивъ Х. Д. Консисторіи 1815 г.

²⁾ Харьковскій коллегіумъ... Лебедева, стр. 30.

³⁾ Архивъ харьк. коллегіума 1817 г.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

III.

Де-Местръ разсуждаетъ о папской непогрѣшимости въ первой главѣ своей книги *О папѣ*.

Вотъ идея, которую онъ развиваетъ:

„Непогрѣшимость, въ порядкѣ духовномъ, и *верховенство*, въ порядкѣ свѣтской власти, суть два совершенно синонимическія слова (стр. 2).

„Когда мы говоримъ, что церковь непогрѣшима, то мы не требуемъ для ней, это весьма важно замѣтить, *никакой особенной привилегіи*; мы требуемъ лишь того, чтобы она пользовалась правомъ общимъ для всѣхъ возможныхъ верховенствъ, которыя неизбѣжно поступаютъ въ качествѣ непогрѣшимыхъ (стр. 2)“.

Вотъ два начала, совершенно ясныя: непогрѣшимость по своей природѣ есть не иное что, какъ верховенство въ какомъ либо управленіи. Если этого верховенства нельзя отождествить съ непогрѣшимостью въ собственномъ смыслѣ, то отсюда будетъ слѣдовать, по ученію Де-Местра, что въ церкви нѣтъ никакой непогрѣшимости; но легко доказать, что верховенство не есть непогрѣшимость.

Во всякомъ обществѣ необходима власть, которая издавала бы безапелляціонныя рѣшенія, какъ въ порядкѣ политическомъ,

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 16.

такъ и въ порядкѣ юридическомъ; но изъ того, что она рѣшаетъ безапелляціонно, слѣдуетъ ли, что она не ошибается? Всякій членъ общества, ради общественнаго интереса, долженъ *подчиняться* власти, предлагающей безапелляціонныя рѣшенія; но онъ не обязанъ соединять съ ея рѣшеніями внутренняго признанія, что будто бы она не можетъ ошибаться. Де-Местръ не замѣтилъ этого основнаго различія; вотъ почему онъ создаетъ теорію, которая не выдерживаетъ самаго простаго разбора.

„Верховенство имѣетъ различныя формы, присовокупляетъ Де-Местръ (стр. 2); въ Константинополѣ оно говоритъ иначе, чѣмъ въ Лондонѣ; но хотя въ томъ и другомъ мѣстѣ оно говоритъ по своему, все же *билль* (*bill*) столько же безапелляціоненъ, какъ и *фетва* (*fetfa*)“. То есть, эти акты, хотя противорѣчатъ другъ другу, все же должны быть признаваемы истекающими какъ-бы изъ непогрѣшимой власти.

Изъ того, что англійскій *билль*, равно какъ и константинопольская *фетва* признаются безапелляціонными, Де-Местръ заключаетъ, что оба правительства, выражающія свою волю посредствомъ этихъ актовъ, непогрѣшимы; эта непогрѣшимость по природѣ своей есть такая же, какой онъ требуетъ для церкви; такъ какъ онъ не ищетъ для церкви никакой особенной привилегіи. Этотъ странный принципъ просто и рѣшительно неразуменъ. Въ самомъ дѣлѣ, англійскій *билль*, константинопольская *фетва* и римская *булла*, подведенныя подъ одинъ и тотъ-же религіозный вопросъ, по необходимости окажутся противорѣчащими другъ другу; англичанинъ и магометанинъ не согласны другъ съ другомъ, и оба они противорѣчатъ папѣ. Поэтому или истина не существуетъ и есть лишь пустое слово, или надобно согласиться, что тотъ или другой изъ противорѣчащихъ другъ другу актовъ долженъ быть ошибочнымъ. Хотя онъ ошибоченъ, но такъ какъ издается правительствомъ абсолютнымъ: то, следовательно, непогрѣшимъ, по ученію Де-Местра. Если каждое изъ этихъ правительствъ непогрѣшимо и ни одно изъ нихъ не ошибается, и однако же ихъ акты противорѣчатъ другъ другу, и по крайней мѣрѣ, два акта изъ трехъ ошибочны: тогда вотъ двѣ непогрѣшимости изъ трехъ,

Прим. въ разсудкѣ. о еванг. актѣ

которыя впадаютъ въ ошибку. Если церковь не обладаетъ *особенною привиллеіею*, то она не болѣе непогрѣшима, какъ такое или иное свѣтское правительство; ея акты требуютъ подчиненія чисто внѣшняго и ради общественнаго порядка, а не внутренняго признанія, которое можетъ быть относимо лишь къ тому, что по необходимости пребываетъ *въ истинѣ*. И вотъ дѣйствительная непогрѣшимость, какой богословы требуютъ для церкви, не существуетъ и есть лишь химера; обѣтованія, дарованныя Іисусомъ Христомъ церкви, тщетны; все католическое преданіе ошибочно признавало въ этихъ обѣтованіяхъ ту *особенную привиллеію*, которую отвергаетъ Іосифъ Де-Местръ.

Но основной принципъ Де-Местра не только кореннымъ образомъ разрушаетъ самую идею непогрѣшимости, но служитъ отрицаніемъ и истины. Разумъ можетъ соглашаться лишь съ тѣмъ, что сообразно съ истиною; если онъ обязанъ подчиняться власти лишь потому, что она верховна, а не потому, что ея требованія истинны, тогда разумъ уже не существуетъ; человѣкъ не есть болѣе разумное существо, но животное, которое должно поступать изъ подъ палки; всякія разсужденія, всякое возраженіе представляется тогда возмущеніемъ. Право находится въ рукахъ наиболѣе сильнаго; человѣкъ долженъ набросить покровъ на свой разумъ и валяться у ногъ верховенства, не заботясь о томъ, пребываетъ или не пребываетъ въ истинѣ власть, которая повелѣваетъ имъ.

Такъ какъ *верховенство* и *непогрѣшимость* совершенно синонимичны, то первое непогрѣшимо въ своей области по такому же праву, какъ непогрѣшима вторая въ области духовной; и эта послѣдняя ни болѣе, ни менѣе вліятельна въ кругѣ религіозныхъ предметовъ, какъ первое въ кругѣ предметовъ политическихъ. Первосвященническая булла и фетва султана совершенно тождественны. Но если англійскій *билль* и константинопольская *фетва* непогрѣшимы въ томъ же смыслѣ, въ какомъ непогрѣшимо церковное опредѣленіе: то по какому праву англичанина упрекають въ его англиканизмъ, а турка въ его магометанствѣ? Если верховенство и непогрѣшимость суть два синонимическія слова, тогда китайскій императоръ

столько же непогрѣшимъ, какъ и вселенскій соборъ. Китаецъ, который апеллировалъ бы на рѣшеніе своего государя, былъ бы еретикомъ въ томъ же смыслѣ, какъ католикъ, который возставалъ бы противъ церковной власти. Если каждое правительство *абсолютно*, и слѣдовательно непогрѣσιμο, какъ утверждаетъ это Де-Местръ (стр. 2), то надобно повиноваться ему, даже когда оно будетъ издавать законы несправедливые и безнравственные; или лучше, все требуемое имъ должно быть признаваемо *благомъ* и *истиною*, которымъ надобно подчиняться. Только верховенство и непогрѣшимость *создаютъ нравственность*, равно какъ и *истину*.

Иосифъ Де-Местръ охотно усваиваетъ непогрѣшимость гражданскимъ судамъ, равно какъ и правительству (стр. 3). „Надобно допустить, говорить онъ, въ порядкѣ юридическихъ отношеній, власть, которая судить, и которая не можетъ быть судима“. Это все одно и то же разсужденіе: надобно имѣть верховный судъ, коего рѣшеніе для блага общаго должно быть признаваемо *безапелляціоннымъ*. Какое странное заблужденіе! Можно ли допустить, чтобы здравомыслящій человѣкъ могъ выводить это заключеніе изъ подобнаго принципа? Всякій верховный судъ, всякій государь сами прекрасно знаютъ, что они могутъ *ошибаться*; что они могутъ судить или рѣшать вѣ истинны; что въ отношеніи къ ихъ рѣшенію требуется лишь *подчиненіе* для общаго блага, а не внутреннее признаніе. Но Де-Местръ дѣлаетъ ихъ *непогрѣшимыми* по всей силѣ выразенія, не замѣчая, что при допущеніи подобной чудовищной непогрѣшимости, онъ самъ разрушаетъ ее, а въ то же время разрушаетъ всякую нравственность и всякую истину.

Быть можетъ, спросятъ, на какихъ доводахъ, на какихъ доказательствахъ Де-Местръ обосновываетъ свою странную теорію?—Этотъ превосходный писатель не даетъ себѣ труда ни доказывать, ни объяснять; онъ утверждаетъ и ожидаетъ, что всѣ повѣрятъ его слову, какъ слову государственнаго мужа. Нѣтъ сомнѣнія, что и его *верховный* геній тоже *непогрѣшимъ*. Въ такомъ видѣ онъ развиваетъ свои *аксіомы* на двухъ страницахъ и переходитъ къ другому вопросу.

„Дѣло идетъ, говорить онъ (стр. 4), [лишь о томъ, чтобы у-

знать, гдѣ существуетъ въ церкви верховная власть; ибо, коль скоро это будетъ узно, тогда не позволительно уже будетъ апеллировать противъ ея рѣшеній. Но церковь есть монархія; всѣ католическіе писатели согласны съ этимъ; одни лишь бунтовщики въ XVI-мъ столѣтіи приписали верховенство самой церкви (т. е. народу). Народъ—ничтожество въ церкви (стр. 5); излишне говорить объ аристократіи (стр. 7); итакъ, церковь должна быть абсолютною монархіею. Разъ установивши эту монархическую форму, непогрѣшимость становится тогда необходимымъ выводомъ *верховенства*. Это верховенство принадлежитъ папѣ; итакъ онъ непогрѣшимъ, и онъ долженъ быть признаваемъ непогрѣшимымъ, хотя бы даже „пришли къ убѣжденію въ томъ, что никакое божественное обѣтованіе не было даровано папѣ (стр. 8). Слѣдовательно, аппелляція на рѣшеніе папы незаконна; потому что она уничтожаетъ верховенство, а этимъ самымъ—непогрѣшимость и *единство*“.

Де-Местръ проходитъ чрезъ всѣ эти свои положенія съ быстротою, которая не оставляетъ ему времени для доказательствъ; онъ не можетъ повѣрить, чтобы осмѣлились ему противорѣчить. Его *новая система* кажется ему до такой степени сильною, что онъ не даетъ себѣ труда подтверждать ее; онъ лишь заявляетъ; и, послѣ нѣсколькихъ страницъ заявленій, начинаетъ удивляться своему произведенію и утверждаетъ, что Боссюэтъ и Флери *опустили изъ виду непогрѣшимость до такой степени, что дали поводъ мірянину съ здравымъ смысломъ улыбаться при чтеніи ихъ сочиненій* (стр. 11). Но и гордость Де-Местра производитъ на насъ такое-же дѣйствіе. Онъ противопоставляетъ Флери протестантскаго писателя, Мосгейма, и удивляется, что галиканецъ встрѣчаетъ въ немъ противника. Но еще болѣе странно видѣть ультрамонтанина ссылающимся на протестантскій авторитетъ; почему бы Флери надобно было сходиться съ Мосгеймомъ, коль скоро Флери былъ католикомъ?

Самъ Де-Местръ нѣсколько *опустил изъ виду идею непогрѣшимости*, такъ какъ онъ уничтожилъ ее вмѣстѣ съ истинною и разумностію. Посмотримъ, лучше ли онъ понялъ идею церкви. „Всѣ католическіе писатели, говоритъ онъ, утверждали, что церковь есть монархія“. Въ доказательство этого мнѣ-

ніа онъ приводитъ Дюваля и Беллярмина, то есть, ультрамонтанъ. Но эти писатели, не смотря на всю ошибочность своей теоріи, утверждали, что эта монархія должна быть умѣренною аристократіею (стр. 4); а это заставляетъ улыбаться даже Де-Местра, мірянина съ здравымъ смысломъ. Однако же улыбаться не было чему; и мы смѣемъ думать, что всѣ латинскіе писатели, пользовавшіеся вообще этими выраженіями, знали то, что хотѣли сказать, и столько же хорошо понимали природу церкви Иисуса Христа, какъ и *государственный мужъ* Савоецъ. Лучше было бы не сравнивать управленія, установленнаго Иисусомъ Христомъ въ Своей церкви съ различными формами государственныхъ устройствъ; по ученію Иисуса Христа, власть въ Церкви по своей природѣ не тождественна съ властію государственною. Церковь есть пастбище; вѣрующіе суть овцы, и вожди суть *пастыри*, которые пасутъ овецъ подѣ управленіемъ вѣчнаго Пастыря. Церковь есть виноградная лоза, заимствующая свой сокъ отъ Иисуса Христа, Который есть ея стволъ и Котораго вѣрующіе и пастыри суть вѣтви. Церковь есть семейство; въ немъ существуютъ братья; названіе *учителя* тамъ осуждено. Вотъ что такое церковь, по ученію Иисуса Христа. Но допустимъ слово монархія, и вникнемъ въ идею латинскихъ богослововъ, которые признавали обязательнымъ для себя пользоваться имъ. Почти всѣ они высказывали это слово, но они не соединяли съ нимъ одинаковаго смысла. Ультрамонтане подразумѣвали подѣ нимъ то, что церковь имѣетъ единаго и абсолютнаго вождя, коего власть ограничивается лишь при исключительныхъ обстоятельствахъ посредствомъ духовной аристократіи, состоящей изъ епископата; галликаны же подѣ словомъ монархія разумѣли вообще *единую власть*, согласно съ значеніемъ греческаго слова. Эта власть пребываетъ въ епископатѣ, имѣя во главѣ своей, говоря обычнымъ языкомъ, начальника (*chef*), коимъ есть папа. Но этотъ титулъ начальника (*caput*), не даетъ папѣ власти независимой отъ епископскаго *сообщества*; онъ обладаетъ первенствами чести и юрисдикціи и есть лишь *primus inter pares*, первый среди епископовъ, облеченныхъ тѣмъ же священствомъ, причастныхъ къ одной и той же власти и составляющихъ единое тѣло. Та-

кимъ образомъ Юсифъ Де-Местръ ошибается, когда въ общемъ смыслѣ утверждаетъ, что всѣ богословы признавали церковь *монархическою*; никто изъ нихъ не соединялъ съ этимъ словомъ смысла, усвояемаго графомъ, и онъ самъ косвеннымъ образомъ признается въ этомъ, когда не соглашается даже съ Дювалемъ и Беллярминомъ. Эти богословы признавали значеніе епископата или церковной аристократіи, хотя совершенно не усвоили епископамъ власти, признаваемой за ними галликанцами. Это—непріятное обстоятельство въ дѣлѣ обоснованія *нмъ новой системы*. Если *государственные мужи*, какъ напыщенно выражается Де-Местръ, одобряютъ его ученіе о церковномъ управленіи, то богословы могутъ только отрицать это ученіе, какъ противорѣчащее ученію Иисуса Христа и вполне разрушающее святую идею о характерѣ управленія въ Церкви.

Де-Местръ не желаетъ, чтобы верховенство даровано было *церкви*, то есть, всему обществу пастырей и вѣрующихъ; по этому поводу онъ возстаетъ противъ республиканской идеи вообще, равно какъ и противъ примѣненія ея въ церкви. Но оставимъ его политику и замѣтимъ только, что онъ не ясно понималъ основное различіе, существующее между властію по отношенію къ догмату и властію въ отношеніи къ управленію и законодательству; эта послѣдняя власть ввѣрена епископскому обществу, въ этомъ согласны всѣ католики. Епископы суть главы, правители, или пользуясь болѣе христіанскимъ выраженіемъ, суть пастыри церкви; но догматъ ввѣренъ всей церкви въ совокупности; и только въ качествѣ *органовъ церкви* епископы могутъ высказаться объ учительномъ вопросѣ. Догматъ есть *священный залогъ*, ввѣренный вселенскому обществу, всѣмъ католическимъ христіанамъ; по отношенію къ догмату возможно только формулированіе *заявленія*, а не *наложеніе* новаго вѣрованія. Заявлять о томъ, во что *вѣрили* и что было признаваемо вѣрою *всегда, вездѣ и повсюду*—вотъ епископское дѣло. Отсюда видно, надобно ли считать народъ или христіанское общество за ничто, какъ утверждаетъ Де-Местръ; надобно ли думать, что *церковная аристократія* или *епископатъ* не заслуживаетъ упоминанія; и дѣйствительно ли папа есть *всепълная религія, все христіанство*.

Каѳолическая истина требуетъ, чтобы утверждали совершенно противоположное этому.

Въ концѣ своей главы о непогрѣшимости, Де-Местръ заявляетъ, что надобно допустить единую непогрѣшимость, то есть, папскую, подѣ опасеніемъ имѣть ихъ столько, сколько есть патріарховъ, королей, властителей, внѣ папы, и этимъ сдѣлать невозможнымъ всякое управленіе, всякое единство въ церкви.

Такимъ образомъ, Де-Местръ въ концѣ своей главы забываетъ свою начальную аксіому. Поелику онъ отождествляетъ *верховенство* и *непогрѣшимость*, то почему утверждаетъ, что, не принимая папской непогрѣшимости, будутъ переходить отъ одной мнимой непогрѣшимости къ другой, до отрицанія самаго этого преимущества? Такъ какъ непогрѣшимость и верховенство суть два совершенно синонимическіе предмета, то почему Де-Местръ боится того, что государи объявятъ себя непогрѣшимыми? Они непогрѣшимы уже потому, что государи. Существуетъ столько непогрѣшимостей, сколько есть верховенствъ. Нашъ *государственный мужъ*, такимъ образомъ, противорѣчитъ самому себѣ, когда боится исчезновенія непогрѣшимости, если ея не усвоятъ одному лишь папѣ. Онъ могъ желать, чтобы папа одинъ обладалъ верховенствомъ и, слѣдовательно, одинъ былъ бы непогрѣшимымъ; но, установивши свой первый принципъ, онъ не могъ разсуждать такъ, какъ разсуждалъ. Его *здравый смыслъ мірянина*, побуждавшій его улыбаться при чтеніи Боссюэта, еще болѣе долженъ былъ оказываться снисходительнымъ къ его собственной логикѣ.

Человѣкъ, *воздвигнутый Провидѣніемъ* и *вдохновенный*, по всей вѣроятности, имѣлъ право поступать такъ. Но мы, простые смертные, считаемъ себя обязанными уважать логику и даже быть серьезными при чтеніи Боссюэта; вотъ почему позволяемъ себѣ думать, что Де-Местръ столько же дурно разсуждалъ, какъ и соображалъ.

Де-Местра заставляетъ улыбаться въ особенности то, что Боссюэтъ *серьезно говорилъ, что ученіе о непогрѣшимости началось со времени Флорентійскаго собора*, и что Флери считаетъ доминиканца Кайетана творцемъ этой доктрины (стр. 11 и 12). Де-Местръ не понимаетъ, какимъ образомъ *люди, во всякомъ*

случай выдающіеся, но писавшіе такъ, что заставляли улыбаться его, мірянина, съ здоровымъ смысломъ,—„могли смѣшивать двѣ, столь различныя идеи, какъ вѣрить въ ДОГМАТЪ и утверждать его“. Такимъ образомъ, Де-Местръ молчаливо допускаетъ, что до Флорентійскаго собора не утверждали догмата о папской непогрѣшимости, но только вѣрили въ него. За-тѣмъ онъ объясняетъ, что *вѣра есть довѣріе по любви и не имѣетъ надобности разсѣиваться* (*replier*) и спрашивать, почему она такъ вѣритъ. Вѣра, которая вѣритъ! это конечно незначительный плеоназмъ, но оставимъ это безъ вниманія; если бы понадобилось замѣчать частныя неточности въ произведеніи Де-Местра, то пришлось бы останавливаться на каждой строкѣ. Итакъ, по мнѣнію Де-Местра, вѣра не разсуждаетъ; вѣрять, не нуждаясь въ знаніи почему; „лишь сомнѣніе порождаетъ книги“. Въ такомъ случаѣ, апостолы и евангелисты написали Новый Завѣтъ лишь потому, что сомнѣвались въ божественной миссіи Іисуса Христа. Если отцы церкви написали свои безчисленные полемическія произведенія, то это тоже потому, что сомнѣвались въ истинахъ, которыя защищали противъ еретиковъ. Если апологеты и богословы писали въ доказательство религіозной истины, то это опять потому, что сомнѣвались въ ней. Каѳолическая церковь славится милліонами книгъ, коимъ всѣ вѣка воздаютъ славу; но Де-Местръ объявляетъ, что ихъ породило сомнѣніе. Сочиненія же Де-Местра, безъ сомнѣнія, составляютъ исключеніе и созданы вѣрою. Хотимъ вѣрить этому, если согласимся съ смысломъ, усвояемымъ этому слову самимъ Де-Местромъ. Но вѣра, которая не размышляетъ, коей причина не извѣстна, есть слѣпая вѣра; кто вѣритъ такимъ образомъ, тотъ не знаетъ, соглашается ли онъ съ истиною или съ заблужденіемъ; онъ не интересуется этимъ; онъ вѣритъ не по разуму, а по любви (если только можно любить то, чего не знаемъ); его вѣра есть фанатизмъ, слѣпая страсть. Вотъ вѣра Де-Местра, которая создала его книгу; въ этомъ мы искренно убѣждены; но, по истинѣ, мы скорѣе готовы любить сомнѣніе, произведшее книги отцевъ церкви, чѣмъ вѣру Де-Местра.

Идея, выраженная государственнымъ мужемъ изъ Савойи, столько же ложна, какъ и идея, выраженная имъ въ первой

главѣ о непогрѣшимости и о папѣ. Послѣ этого уклоненія въ сторону, онъ возвращается къ своему предмету и заявляетъ, что папская непогрѣшимость была *признаваема* всею древностію и ее начали лишь *доказывать* въ этомъ отношеніи съ эпохи, указанной Боссюэтомъ и Флери. Желая установить это положеніе, Де-Местръ предварительно *проситъ извиненія у знаменитой тѣни Боссюэта*. Онъ правъ, когда дѣлаетъ эту ораторскую оговорку; потому что тѣнь Боссюэта, если бы только могла усвоить нѣкоторую важность нашему *государственному мужу*, то содрогнулась бы узнавши, что онъ за разъ утверждаетъ двѣ ереси, съ гордостію, доходящею до смѣшнаго: ересь учительную и ересь историческую: онъ утверждаетъ ересь учительную въ томъ смыслѣ, что принимаетъ за *догматъ*, признаваемый всею древностію, систему, которая сдѣлалась догматомъ въ римской церкви только со временъ Ватиканскаго собора; и слѣдовательно, не была догматомъ тогда, когда писалъ Де-Местръ.

А историческая ересь его состоитъ въ томъ, что онъ заявляетъ, будто только начали разсуждать о *ею догматѣ* съ эпохи Флорентійскаго собора. Если бы Де-Местръ изучалъ церковную исторію, то онъ зналъ бы, что непогрѣшимость не была *ни догматомъ, ни предметомъ обсужденія* прежде этой эпохи, и что эпоха разсужденій о ней была эпохою ея рожденія. Верховенство соборовъ или епископата было, безъ всякихъ пререканій, признаваемо тогда постоянною вѣрою церкви; и даже на римскій престолъ возводили папу, который въ своихъ богословскихъ сочиненіяхъ опровергалъ *новое мнѣніе* о папской непогрѣшимости, когда это мнѣніе начали доказывать нѣкоторые богословы.

IV.

Во второй и третьей своихъ главахъ, Іосифъ Де-Местръ трактуетъ о соборахъ. Онъ задается цѣлію доказать ихъ ничтожество и невозможность.

„Власть періодическая и перемежающаяся, говоритъ онъ, есть противорѣчіе въ словахъ; управленіе церковію не можетъ принадлежать соборамъ, такъ какъ они обладаютъ могуществомъ перемежающимся. Такимъ образомъ, напрасно прибѣ-

гають къ ихъ помощи, чтобы сохранить единство и удержать видимый верховный авторитетъ. Болѣе того, соборы не рѣшаютъ ничего безапелляціонно, за исключеніемъ соборовъ вселенскихъ; но эти послѣдніе соединены съ столь большими неудобствами, что въ планы Провидѣнія *не могло входить* намѣренія ввѣрить имъ управленіе Церковію (стр. 16 и 17).

Эти замѣчанія, по мнѣнію Де-Местра, не могутъ быть подвержены сомнѣнію; Провидѣніе не могло имѣть другихъ мыслей, кромѣ его собственныхъ; поэтому знаменитый писатель не даетъ себѣ труда доказать то, что утверждаетъ.

Установивши эти аксіомы, онъ принимается за рѣшеніе вопроса о соборахъ съ своей исторической точки зрѣнія.

Прежде всего онъ утверждаетъ, что гораздо легче было созывать вселенскіе соборы въ первые вѣка, чѣмъ въ наши дни. Почему? Потому, что императоры были всемогущи и могли созывать значительное число епископовъ; между тѣмъ, какъ теперь свѣтское верховенство *ограничено* и вселенная расширена открытіемъ Америки. Де-Местръ считаетъ, что потребовалось бы пять или шесть лѣтъ для осуществленія законнаго созванія.

Послѣдній Ватиканскій соборъ однако постарался опровергнуть великаго государственнаго человѣка романизма.

Писатель, *воздвигнутый Провидѣніемъ*, не былъ пророкомъ; онъ не предвидѣлъ ни желѣзныхъ дорогъ, ни паровыхъ судовъ, ни электрическихъ телеграфовъ. Современныя знанія сдѣлали сообщенія болѣе быстрыми, чѣмъ какими они были во времена Де-Местра; и мы расположены думать, что теперь было бы легче созвать вселенскій соборъ, чѣмъ во времена римскихъ императоровъ. Даже во времена Де-Местра предположенное дѣло было болѣе легкимъ; и онъ могъ бы доказывать противное въ полномъ согласіи съ своимъ разумомъ, хотя и слишкомъ расположеннымъ къ парадоксамъ. Кажется онъ не зналъ устройства римской имперіи, и не отдавалъ себѣ отчета въ чрезвычайныхъ физическихъ затрудненіяхъ, которыя должны были преодолевать епископы, чтобы прибыть на соборъ, и которыя не могли устранить императоры, не смотря на свое всемогущество. Слишкомъ привыкли смотрѣть на римскую имперію, какъ на имперію, обнимавшую весь міръ. Безчисленныя

области не принадлежали ей ни какимъ образомъ; а между тѣмъ въ эти области евангеліе проникло по слѣдамъ апостоловъ, которые оставили тамъ своихъ преемниковъ. Да и въ самой имперіи, сколько было провинцій, которыя признавали императоровъ лишь сюзеренами, безъ прямой власти; преимущественно же это было послѣ Константина, въ царствованіе котораго созванъ былъ первый вселенскій соборъ. Надобно еще замѣтить, что эти соборы были созываемы въ эпоху паденія имперіи, когда верховенство въ дѣйствительности уже не существовало, и когда самыя необходимыя связи были порваны въ различныхъ частяхъ имперіи.

Отправляясь изъ своихъ предположеній о пяти или шести годахъ для созванія собора, Де-Местръ заключаетъ, что если когда-либо вздумаютъ созвать вселенскій соборъ, то соборъ этотъ долженъ будетъ состоять изъ (однихъ лишь) представителей. „Если соединеніе всѣхъ епископовъ, говоритъ онъ (*стр.* 18), нравственно, физически и географически невозможно, то почему каждой католической провинціи не послать депутатовъ въ общія собранія (*états généraux*) монархіи?“ Такъ какъ Де-Местръ установилъ принципъ папскаго верховенства и папской непогрѣшимости, то онъ былъ бы болѣе послѣдовательнымъ, если бы предложилъ слѣдующій вопросъ: поелику папа обладаетъ верховенствомъ и есть непогрѣшимъ, поелику его рѣшенія безапелляціонны, то зачѣмъ нужны эти соборы? Зачѣмъ общія собранія? Когда же тѣ, которые не вѣрятъ въ эту непогрѣшимость и полагаютъ верховную власть въ епископатѣ, требуютъ соборовъ: то это понятно; но соборъ становится излишнимъ, коль скоро церковь имѣетъ абсолютнаго монарха, коего слово есть эхо неба.

Не будемъ останавливаться на невозможности *физической, нравственной и географической* созванія соборовъ, по мнѣнію нашего государственнаго человѣка. Теперь, когда знанія уничтожили эту тройственную невозможность, мы имѣемъ право спросить: почему не могутъ собраться всѣ епископы, вмѣсто того, чтобы посылать депутатовъ въ засѣданія, которыя нашъ великій писатель, такъ странно называетъ общими собраніями (*états généraux*), и въ отношеніи къ которымъ мы должны сохранять почетное названіе соборовъ?

Но Де-Местръ тѣмъ легче могъ однимъ почеркомъ пера создать эти общія собранія, что говоритъ слѣдующимъ образомъ съ увѣренностію, свойственною генію, какимъ былъ онъ,—генію изобрѣтателю *новой системы* первосвященнической власти: „Я не имѣю намѣренія набрасывать малѣйшее сомнѣніе на вселенскій соборъ; я говорю только, что его высокое преимущество пріобрѣтается имъ лишь отъ своего начальника, которому дарованы обѣтованія“ (стр. 19). Такимъ образомъ, Де-Местръ отнюдь не колеблется. Въ самомъ дѣлѣ, зачѣмъ колебаться? Ужъ лучше утверждать. Это не стоитъ ничего, когда освобождаютъ себя отъ обязанности доказывать: „Мы хорошо знаемъ, присовокупляетъ Де-Местръ, что *врата ада не одолѣютъ церкви*; но почему? По причинѣ *Петра*, ¹⁾ на которомъ она основана“. Кто сказалъ это господину графу? А если большинство святыхъ отцевъ иначе, чѣмъ онъ, понимали тотъ евангельскій текстъ, на который онъ намекаетъ: тогда, что сдѣлается съ его выводомъ? Если основной камень церкви есть Иисусъ Христосъ, а не папа, тогда гдѣ будетъ существовать основаніе преимуществъ, которыя онъ такъ охотно усволяетъ папѣ? „Отнимите это основаніе (Петра), говоритъ Де-Местръ, какимъ образомъ она (Церковь) будетъ непогрѣшимою; такъ какъ она не будетъ существовать? Если не ошибаюсь, прежде надобно *существовать*, чтобы за тѣмъ *быть чѣмъ либо*“. Въ отношеніи къ послѣднему пункту господинъ графъ не ошибается; но если основаніемъ церкви есть Иисусъ Христосъ, тогда она можетъ существовать безъ Петра; и доказательствомъ того, что она можетъ существовать безъ Петра, или папы, служитъ то, что она дѣйствительно существовала подобнымъ образомъ въ теченіе многихъ эпохъ.

Гдѣ былъ папа въ теченіи первыхъ восьми церковныхъ вѣковъ?

Гдѣ былъ папа въ теченіи великой западной схизмы? *Rara dubius, rara nullus* (папа былъ сомнительнымъ, папою не былъ никто), въ этомъ всѣ согласны. Ужели латинская церковь не существовала тогда, когда господа кардиналы въ теченіи цѣ-

¹⁾ Или *камня* (pierre—значить и камень, и Петръ).

(Прим. переводч.)

лыхъ мѣсяцевъ спорили на конклавѣ, прежде, чѣмъ согласились на избраніе новаго папы? Если церковь *существовала* безъ папы, то надобно признавать весьма вѣроятнымъ, что она и можетъ существовать безъ него; и хотя папа есть первый среди епископовъ, но нельзя, не отвергая исторіи и не впадая въ очевидное заблужденіе, полагать его, какъ условіе *sine quâ non* существованія самой церкви.

Де-Местръ утверждаетъ, „что никакое обѣтованіе не было даровано церкви въ отдѣльности отъ ея главы (*chef*)“. Охотно вѣримъ этому; ибо глава ея есть Іисусъ Христосъ и Духъ Святый, ниспосланный ей Іисусомъ Христомъ, для ея управленія; но глава, какую подразумѣваетъ Де-Местръ, существуетъ только въ его мозгу или въ мозгу его приверженцевъ, и никогда не была частію той церкви, которая была учреждена Іисусомъ Христомъ.

Такимъ образомъ, вотъ къ чему сводится система Де-Местра относительно соборовъ: они невозможны теперь, они непогрѣшимы только посредствомъ папы, и основаніе для этой послѣдней аксіомы заключается въ томъ, что обѣтованія непогрѣшимости дарованы только папѣ. Если мы повѣримъ Де-Местру, то въ Св. Писаніи нельзя найти ничего въ пользу церкви въ отдѣльности отъ папы: все относится къ папѣ.

Это положеніе противорѣчитъ истинѣ ¹⁾.

Но продолжимъ изслѣдованіе его утвержденій относительно соборовъ.

Выше ли соборы папы, или папа выше соборовъ? Вотъ вопросъ, говоритъ Де-Местръ, *чрезвычайно забавный* (стр. 20). Это-то по англійски и называется *non-sens* (безсмыслицею).

Такимъ образомъ, всѣ католическіе богословы, рѣшавшіе этотъ вопросъ, были безсмысленными, по заявленію Де-Местра.

Вселенскіе соборы соединены съ *чрезвычайными неудобствами* (стр. 21) и первые церковные вѣка злоупотребляли ими (стр. 22). Если невѣрующіе нападали на соборы, то какая въ этомъ важность? *Ничто болѣе не можетъ быть безразлич-*

¹⁾ См. въ нашемъ сочиненіи: „*Папство какъ причина раздѣленія Церквей*“ разборъ текстовъ Св. Писанія, приводимыхъ латинянами и объясненныхъ нами на основаніи отцевъ церкви въ смыслѣ противоположномъ папству.

нымъ для католической церкви, которая и не должна, и не можетъ быть управляема соборами (стр. 22). Епископы первыхъ вѣковъ привыкли къ соборамъ, лишь по причинѣ частаго упоминанія о нихъ въ своихъ сочиненіяхъ. Но если бы они могли видѣть другія времена, если бы они подумали о размахѣ земнаго шара, если бы они предвидѣли, что должно было случиться нѣкогда съ міромъ, то они поспѣшили бы перемѣнить свое мнѣніе.

Если бы и самъ Де-Местръ могъ видѣть другія времена, если бы могъ подумать о сношеніяхъ, почти мгновенныхъ, которыя должны были установиться отъ одного конца земнаго шара до другаго, если бы онъ могъ предвидѣть то, что должно было произойти по истеченіи не нѣсколькихъ столѣтій, но нѣсколькихъ лѣтъ послѣ него: то онъ не предавался бы чрезвычайно забавнымъ соображеніямъ, какимъ предается. Епископы первыхъ вѣковъ и епископы XIX вѣка должны разсуждать, какъ разсуждали въ первыя времена христіанства, потому что они должны разсуждать сообразно не съ обстоятельствами, но съ истиннымъ католическимъ ученіемъ. Де-Местръ по истинѣ пользуется методомъ удобнымъ, чтобы отдѣлаться отъ епископовъ и отъ писателей первыхъ вѣковъ; онъ утверждаетъ, что епископы разсуждали бы иначе, если бы жили въ наше время. Но подобный принципъ не разрушаетъ ли кореннымъ образомъ все католическое преданіе? Говоря по правдѣ, самъ Де-Местръ отвергаетъ преданіе: на что нужно преданіе, если папа есть непогрѣшимый толковникъ Божій? Итакъ, сожжемъ Св. Писаніе и всѣ творенія отцевъ церкви. Лишь сомнѣніе порождаетъ книги. Будемъ смѣло вѣрить словамъ папы; такимъ образомъ мы освободимъ себя отъ всякихъ изысканій, отъ всякаго разумѣнія, отъ всякаго разума, отъ всякой науки. Вѣра не разсуждаетъ; Де-Местръ сказалъ: она основывается на словахъ непогрѣшимаго папы; Де-Местръ повторяетъ это до пресыщенія. Лишь одно сомнѣніе порождаетъ книги; вотъ одна изъ его аксіомъ. Поэтому Омаръ былъ человѣкомъ весьма логичнымъ. По его примѣру, сожжемъ же бібліотеки и заснемъ подъ крыломъ папы, подъ звуки лебединой пѣсни Савойца, который одинъ пишетъ книги не подъ вліяніемъ сомнѣнія.

Относительно созванія соборовъ, Де-Местръ ссылается на Флери, но не понимаетъ его. Не хотимъ думать, чтобы онъ сознательно поступалъ подобнымъ образомъ. Флери, рассуждая по вопросу о *фактѣ*, справедливо утверждаетъ, что одни лишь императоры призывали епископовъ на вселенскіе соборы, и лишь одни они могли дѣлать это по причинѣ своего могущества, которое простиралось на большую часть провинцій, гдѣ существовали церкви. Ученый историкъ говоритъ не о каноническомъ созваніи, но только о *матеріальномъ*, если мы можемъ выразиться подобнымъ образомъ. Де-Местръ не понялъ его и признаетъ его *пустымъ* болтуномъ, который *злоупотребляетъ исторією* (стр. 25). Вотъ дерзость, которая не должна однако оскорблять самаго ученаго и самаго разсудительнаго историка, который когда-либо существовалъ. Де-Местръ тѣмъ менѣе могъ позволить себѣ ее, что самъ онъ не смыслилъ ни единого слова ни въ церковной исторіи, ни въ богословіи. Мы уже видѣли доказательства этого. Мы встрѣтимся еще и съ другими.

Мы находимъ ихъ тотъ-часъ (стр. 26). Нашъ знаменитый писатель не желаетъ, чтобы даже предполагали, будто соборъ можетъ находиться въ противорѣчій съ папою. „Вотъ положеніе, говоритъ онъ съ своею изысканною вѣжливостію, которою тщеславится,—вотъ положеніе такого рода, что ему окажутъ всевозможную честь, если назовутъ лишь сумасброднымъ“.

Итакъ, латинскіе богословы, большіе и малые, которые рассуждали по этому вопросу, или которыхъ занималъ этотъ вопросъ, вы глупы, по мнѣнію Де-Местра! Самъ Белларминъ безтолковъ, по воззрѣнію савойскаго государственнаго мужа; потому что онъ предполагалъ, что папа можетъ быть еретикомъ и что въ этомъ случаѣ, онъ можетъ быть судимъ соборомъ. Соборъ, который судитъ папу! и Белларминъ, который предполагаетъ, что это можетъ случиться! Де-Местръ, какъ это очевидно, долженъ былъ выразиться самымъ энергическимъ образомъ, чтобы охарактеризовать подобныя положенія. Люди, которые предполагаютъ, будто папа можетъ быть еретикомъ, *очень смѣшны и очень виновны* (стр. 28). Въ теченіи восемнадцати вѣковъ никто не видѣлъ ни одного папу, который впа-

далъ бы въ заблужденіе. Де-Местръ очень рѣшительно утверждаетъ этотъ пунктъ. Позже мы будемъ имѣть случай доказать, что можно насчитать большое число папъ, которые были еретиками, и мы докажемъ это свидѣтельствами самихъ папъ. Въ этомъ отношеніи историческія познанія Де-Местра будутъ представляемы нами во всемъ своемъ блескѣ.

По мнѣнію Де-Местра, лишь одинъ папа имѣетъ право созвать вселенскій соборъ; когда онъ созываетъ его и когда захочетъ распустить, ему стоитъ только сказать: *я не присутствую на немъ болѣе*. И вотъ соборъ тотъ-часъ превращается въ соборикъ и не имѣетъ никакой власти. Де-Местръ приписываетъ эти два принципа галликанцамъ; такъ какъ простодушно прибавляетъ, „что онъ никогда не понималъ *французовъ*, когда они утверждали, будто опредѣленія вселенскаго собора имѣли силу закона, независимо отъ принятія или утвержденія ихъ верховнымъ первосвященникомъ“.

Если бы онъ изучилъ дѣянія вселенскихъ соборовъ, если бы лишь пробѣжалъ исторію великой западной схизмы, то онъ болѣе освѣтилъ бы для себя этотъ вопросъ. Хотя онъ былъ гений, *воздвигнутый Провидѣніемъ*, но и гений, подобный ему, не долженъ изобрѣтать *фактовъ*; онъ можетъ находить лишь *новыя системы*. Но эти новыя системы въ богословіи не признаются истинными. Если бы Де-Местръ узналъ лучше галликанскихъ писателей, то увидѣлъ бы въ нихъ нѣчто другое, а не *ябедниковъ* (стр. 28); если бы онъ былъ болѣе богословомъ, то не находилъ бы ихъ несносными (*тамъ-же*) и не высказалъ бы слѣдующей забавной фразы: „*Вопреки соборамъ и даже въ силу соборовъ, безъ римской монархіи, нѣтъ болѣе церкви*“. Безъ *римской монархіи*! Надобно быть Де-Местромъ, чтобы позволить себѣ подобную дерзость, чтобы издавать подобныя химерическія предположенія, и чтобы тотчасъ объяснять ихъ при помощи *аналогій, заимствованныхъ отъ свѣтской власти*.

Мы не перейдемъ на политическую почву. Скажемъ только, что его *аналогіи* столько же спорны, какъ и политическіе принципы, каковыя принципы теперь почтительно удалены въ число

предметовъ, древнихъ и любопытныхъ—въ кабинеты любителей. Такъ какъ принципы эти таковы, то и аналогіи, извлекаемыя изъ нихъ должны быть такого-же рода.

Пробѣгая быстро главу объ *аналогіяхъ, заимствованныхъ отъ свѣтской власти*, не будетъ бесполезнымъ замѣтить однако же, что Де-Местръ признаетъ *абсолютистическую монархію* совершеннымъ политическимъ типомъ и что по этой модели онъ хочетъ скопировать церковь Іисуса Христа. Абсолютистическая монархія, по нему, есть аксіома, неопровержимая для него. Изъ ней онъ извлекаетъ всевозможные выводы, которые примѣняетъ къ церкви, и все это выставляетъ доказательствомъ. Отвергните аксіому, найдите себѣ другую политическую модель, какъ вы имѣете на это право, и тогда что станетъ съ доказательствомъ? Все, что говорить Де-Местръ, чисто и просто сводится къ слѣдующему предложенію: церковь должна быть подобна абсолютистической монархіи; потому что абсолютистическая монархія учреждена Іисусомъ Христомъ въ Его церкви. Нашъ писатель сотню разъ вращается вокругъ этого предложенія; громоздитъ слова, но *не доказываетъ* ни того, что абсолютистическая монархія должна служить политическимъ архитипомъ, ни того, что Іисусъ Христосъ освятилъ ее въ Своей церкви. Онъ только утверждаетъ эти два положенія. Но утвержденія не достаточно въ столь важныхъ предметахъ.

Де-Местръ предполагаетъ, что соборы безусловно тождественны съ генеральными собраніями (*états généraux*); за-тѣмъ онъ указываетъ на генеральныя собранія во Франціи, въ Англіи; рассматриваетъ указы Блоа, Мулена и Орлеановъ; приводитъ законы: морскіе, водные, лѣсные и пр.; изъ всего этого извлекаетъ *аналогіи*, которыя могутъ быть признаны справедливыми лишь при допущеніи всѣхъ его идей и всѣхъ его воззрѣній; и думаетъ, что вполне разсѣялъ всѣ затрудненія.

Не было ли бы болѣе благоразумнымъ не примѣнять къ церкви измѣнчивыхъ формъ человѣческаго управленія и въ особенности, не заключать, какъ до пресмыщенія дѣлаетъ это Де-Местръ, отъ свѣтскаго къ духовному? Таковъ его паралогизмъ, отъ котораго самый слабый логикъ можетъ себя гарантировать.

Изъ потока фразъ, которыми Де-Местръ обдаётъ насъ, чтобы замаскировать слабость своихъ доказательствъ, мы заимствуемъ нѣсколько строкъ, подобныхъ слѣдующей: „Вселенскій соборъ, *понимая это выраженіе буквально*, совершенно невозможенъ“ (стр. 33). Если такъ, тогда не было истиннаго вселенскаго собора, *понимая выраженіе буквально*, съ самаго начала христіанства; тогда папа Григорій Великій не вѣсть что говорилъ, утверждая, что онъ почитаетъ первые четыре вселенскіе собора, какъ четыре евангелія; тогда всѣ церковныя историки и всѣ ученые, которые ученымъ образомъ разыскивали соборныя каноны, были сумасбродами, когда въ церковныхъ лѣтописяхъ старались открывать великія собранія, украшенные величественнымъ титуломъ вселенскихъ соборовъ.

Но почему Де-Местръ находитъ вселенскій соборъ не возможнымъ? По причинѣ, указанной уже выше; *по причинѣ разметра земнаго шара*. Очевидно, именно это онъ имѣетъ въ виду.

Вотъ еще другое положеніе, заимствованное нами при быстромъ перелистываніи той же главы, которую разсматриваемъ (стр. 33) „Я былъ бы властенъ выражаться о соборахъ такъ же неблагосклонно, какъ выражался о нихъ св. Григорій Назіанзинъ“.

Нѣтъ, Де-Местръ, не смотря на свое званіе государственнаго мужа, къ которому онъ удивительнымъ образомъ пристрастенъ, не могъ, безъ невыносимой гордости, присвоить себѣ тѣхъ-же правъ, какія имѣлъ св. Григорій Назіанзинъ, епископъ, великій богословъ и великій святой. Де-Местръ былъ простымъ міряниномъ, лишеннымъ церковныхъ познаній. Хотя бы онъ былъ добродѣтельнымъ,—хотимъ вѣрить, что именно такимъ онъ и былъ.—но все же мы не думаемъ, чтобы церковь могла признать его достойнымъ украситься вѣнцемъ святости. Поэтому онъ не имѣлъ никакого права, какъ напыщенно говорить онъ, присвоить себѣ власть *учителя*.

Но св. Григорій Назіанзинъ выражается ли неблагосклонно о соборахъ, когда говоритъ, что собранія священниковъ и епископовъ часто соединены бываютъ съ неудобствами и что онъ избѣгаетъ ихъ, на сколько это возможно? Говоритъ ли онъ о

соборахъ въ собственномъ смыслѣ или вообще? Не говорить ли онъ о произвольныхъ, неканоническихъ собраніяхъ, на которыя собиралось нѣсколько епископовъ или священниковъ для внимательнаго разсмотрѣнія извѣстныхъ вопросовъ, волновавшихъ умы? Де-Местръ недоумѣваетъ относительно этого; потому что нѣсколькими строками ниже онъ говоритъ: „Святой человѣкъ выяснился, если я не ошибаюсь и пр.“. Оговорка не дурна, когда обвиняютъ великаго епископа въ воображаемомъ преступленіи.

Если Де-Местръ желалъ говорить о св. Григоріи Назіанзинѣ, то почему онъ не сказалъ, что именно подъ его предсѣдательствомъ начался второй вселенскій соборъ, созванный въ Константинополѣ? Онъ узналъ бы изъ исторіи и изъ дѣяній этого собора, что папа Дамазъ не принималъ въ немъ ни какого участія; что соборъ находился, послѣ св. Григорія, подъ предсѣдательствомъ св. Мелетія, который не состоялъ въ общеніи съ Римомъ; но это не помѣшало этому собору быть уважаемымъ св. Григоріемъ подобно одному какому-либо изъ четырехъ евангелій. Вотъ неопровержимые факты, соединяемые съ именемъ св. Григорія Назіанзина тѣми, которые знаютъ церковную исторію. Пусть же ученики Де-Местра примирятъ ихъ съ его идеями о верховенствѣ, если могутъ.

Сказавши, что соборы невозможны, бесполезны, опасны, Де-Местръ говоритъ, что *они могутъ быть и полезными* (стр. 34). Не будемъ стараться соглашать знаменитаго писателя съ самимъ собою.

Приведемъ еще одну фразу изъ одной страницы (стр. 37). „Юмъ о соборѣ Тридентскомъ сдѣлалъ грубое замѣчаніе, которое заслуживаетъ однако же быть принятымъ въ соображеніе“. Какое же это замѣчаніе? То, что этотъ соборъ былъ единственнымъ, происходившимъ въ вѣкъ дѣйствительнаго просвѣщенія, и что другого такого собора не будетъ до тѣхъ поръ, пока невѣжество снова не подготовитъ родъ человѣческій къ *этимъ великимъ обольщеніямъ (impostures)*. Де-Местръ находитъ Юма недостаточно вѣжливымъ, но его замѣчаніе признаетъ справедливымъ: „Чѣмъ болѣе міръ будетъ просвѣщаться, говорить

онъ, тѣмъ менѣе будутъ думать о вселенскомъ соборѣ" (стр. 38). За тѣмъ, по странному, но обычному у нашего знаменитаго писателя противорѣчію, онъ считаетъ этихъ вселенскихъ соборовъ *двадцать одинъ*, коихъ онъ призналъ строго невозможными, и насчитываетъ по одному собору на каждыя восемьдесятъ шесть лѣтъ? Де-Местръ долженъ бы менѣе быть расточительнымъ на вселенскіе соборы; въ дѣйствительности ихъ было лишь *семь*, которые представляли вселенскую церковь. Четырнадцать остальныхъ, признаваемыхъ въ западной церкви вселенскими, представляли только римскую церковь и, слѣдовательно, не были всеобщими или вселенскими.

Первый вселенскій соборъ происходилъ въ IV вѣкѣ, а послѣдній, по Де-Местру, въ XVI; и эти соборы *представляются составившимися лишь вслѣдствіе юности христіанства!* По истинѣ, когда въ книгѣ этого великаго человѣка читаютъ подобныя неожиданныя мнѣнія, то невольно должны спросить себя, какимъ образомъ этотъ писатель парадоксальный, невѣжественный и не логичный могъ приобрѣсть себѣ хотя бы одного послѣдователя? Однако же онъ создалъ школу и не только изъ мірянъ, невѣждъ въ богословіи и въ церковной исторіи, но и священники тщеславятся тѣмъ, что имѣютъ его своимъ учителемъ и вождемъ! И римскій дворъ превозноситъ его, какъ генія и мудреца! Это пристрастіе доказываетъ лишь одно: глубокое и плачевное невѣжество, которое объемлетъ теперь латинское духовенство.

Мы слишкомъ спѣшимъ находить противорѣчія у Де-Местра. Да, вселенскіе соборы представляются составившимися лишь вслѣдствіе юности христіанства, ибо „въ дѣйствительности, говоритъ нашъ писатель (стр. 39), я не хотѣлъ бы увѣрять, что первые вѣка христіанства уже прошли“. Очевидно, чтобы быть понятнымъ, ему надобно было бы только выясниться. Итакъ, церковь можетъ быть признаваема еще юною. Но она имѣетъ почти около девятнадцати столѣтій. Святой же Григорій В. находилъ ее старою уже къ концу VI-го вѣка и старался возвратиться къ тому времени, когда она была молода, то-есть, возвратиться къ своему первоначаль-

ному источнику и очистить свои учрежденія въ чистыхъ водахъ, которыя текутъ изъ нѣдръ Богочеловѣка и Его апостоловъ. Но Де-Местръ сострадательно пожимаетъ плечами, слыша подобный вздоръ: „Нѣтъ болѣе ложныхъ сужденій, говорить онъ, какъ тѣ, посредствомъ которыхъ хотятъ возвратить насъ къ тому, что называютъ *первыми вѣками*, не зная о чемъ говорятъ“. Несчастные церковные учителя, которые такъ часто обращаются къ превосходству первыхъ вѣковъ христіанства! *Вы не знаете, что говорите*, вотъ какой лестный комплиментъ говорить вамъ графъ Де-Местръ, мужъ государственный и савойскій дипломатъ, эксъ-посланникъ Сардинскій при Русскомъ дворѣ.

И почему же они не знаютъ о чемъ говорятъ, когда говорить о первыхъ вѣкахъ? Потому что церковь не имѣетъ возрастовъ (*стр. 40*) и, слѣдовательно, не бываетъ ни юной, ни старой. Де-Местръ искусенъ въ изворотахъ. Вотъ на пространствѣ двухъ страницъ онъ утверждаетъ, что церковь можетъ созывать соборы только во время своей юности; что ея юность, быть можетъ, еще не прошла; а затѣмъ, что эта юность не существуетъ и что тѣ, которые говорятъ о ней, не знаютъ, о чемъ говорятъ.

Заканчивая свои главы о соборахъ, или лучше—противъ соборовъ, Де-Местръ ощущаетъ необходимость *торжественно заявить о своемъ совершенномъ православіи*. Хотя онъ заявляетъ притязаніе на это, но конечно не достигаетъ своей цѣли; и мы не много читали книгъ, переполненныхъ, подобно его книгѣ, ересями, историческими заблужденіями, педантизмомъ, гордостію и невѣжествомъ. Наконецъ, чтобы никто не сомнѣвался въ его православіи, онъ снисходительно соглашается, что *известныя обстоятельства могутъ сдѣлать соборы необходимыми*. Это полусогласіе, которое съ его стороны есть лишь новое противорѣчіе, можетъ ли загладить то, что онъ наговорилъ ложнаго, безсвязнаго, оскорбительнаго объ этихъ святыхъ собораніяхъ?

„Быть можетъ, французы не знаютъ, присовокупляетъ нашъ ученый писатель, что все, что только можно сказать наиболѣе

разумнаго о папѣ и о соборахъ, уже сказано двумя французскими богословами“. Вслѣдъ затѣмъ онъ приводитъ недостаточно правильную ссылку на Дю-Перрона, и вѣсколько строкъ Томассена. Томассенъ заявляетъ, что не должно спорить о томъ, выше или ниже соборъ папы; а Дю-Перронъ говоритъ, что папа непогрѣшимъ, коль скоро признаетъ себя таковымъ.

Если бы мы судили объ этихъ двухъ богословахъ на основаніи текстовъ, которымъ удивляется Де-Местръ, то мы имѣли бы самое жалкое понятіе о нихъ. Но мы слишкомъ хорошо знаемъ ихъ, чтобы не уважать ихъ. Достаточно прочесть ихъ сочиненія, чтобы убѣдиться, что Де-Местръ клеветаетъ на нихъ, ссылаясь на ихъ искаженное свидѣтельство. Дю-Перронъ и Томассенъ, хотя и тотъ и другой были трусливыми, когда касались вопросовъ, въ отношеніи къ которымъ должны были падать уважаемыхъ противниковъ: тѣмъ не менѣе они были *галликанцами* во всей силѣ этого слова, и ихъ частныя уступки, сообразно съ обстоятельствами, не отнимаютъ этого характера у ихъ ученыхъ сочиненій. Пусть прочтутъ ихъ, и тогда поймутъ все то, что система Де-Местра содержитъ въ себѣ еретическаго, вопреки святому ученію, и ошибочнаго, вопреки фактамъ.

Не хотимъ пройти молчаніемъ замѣчаніе Де-Местра на страницѣ 37. „Вотъ наблюденіе, говоритъ онъ, которое я рекомендую вниманію всѣхъ мыслителей: истина, поражая заблужденіе, никогда не досадуетъ“.

Въ такомъ случаѣ, почему же Де-Местръ представляется столь сильно раздраженнымъ, нападая на галликанство?—Галликанцы, по нему, суть *ябедники, спорщики, пустые болтуны, люди нечистосердечные* и поистинѣ несносные; ихъ ученіе, *абсурдно, сумасбродно, ихъ ученію воздаютъ слишкомъ большую честь, когда называютъ его только сумасброднымъ*; оно *чрезвычайно смѣшно*; самъ Боссюэтъ, защищая его, возбуждаетъ лишь улыбку сожалѣнія. Былъ ли Де-Местръ хладнокровнымъ, когда говорилъ подобныя вещи объ ученіи, защищаемомъ величайшею и знаменитѣйшею западною церковію, писателями, пріобрѣтшими славу въ знаніи священныхъ предметовъ? Если вѣрно то, какъ выражается онъ же въ томъ же примѣчаніи, что „заблужденіе

никогда не бываетъ хладнокровнымъ въ борьбѣ съ истиною": то мы должны заключить, что его *новая система* есть заблужденіе, а галликанство есть *истина*; потому что онъ не можетъ бороться съ нимъ хладнокровно. „У него мало доказательствъ, ясныхъ для сознанія“, говоритъ еще намъ писатель. Пусть будетъ такъ; но въ такомъ случаѣ онъ самъ осуждаетъ себя, и весь міръ согласится съ этимъ.

Но прежде полнаго заключенія нашихъ замѣчаній объ ученіи Де-Местра относительно соборовъ, не будетъ бесполезнымъ сопоставить съ приведенными нами его положеніями слѣдующія его-же фразы, заимствованныя изъ четвертой книги, главы VI, *О папѣ*: „Въ странахъ, подчиненныхъ схизмѣ, держатся чрезвычайно страннаго мнѣнія, какое только можно представить себѣ; оно состоитъ въ отрицаніи того, чтобы въ церкви могло быть болѣе семи соборовъ и въ стараніи доказать, что все было рѣшено на тѣхъ вселенскихъ соборахъ, которые предшествовали раздѣленію церквей, и что уже не должно созывать новыхъ соборовъ. Я тысячу разъ слышалъ (въ Россіи) толки о томъ, что нѣтъ болѣе надобности въ соборахъ и что все уже рѣшено. Откуда слѣдуетъ, что въ церкви поступали ошибочно, когда собирались для осужденія Македонія; такъ какъ раньше этого уже собирались для осужденія Арія; и ошибочно поступали, когда собирались въ Тридентѣ для осужденія Лютера и Кальвина; такъ какъ уже все было рѣшено первыми соборами“.

Можетъ показаться удивительнымъ, когда вдругъ узнаемъ, что Де-Местръ принимается защищать соборы противъ восточныхъ христіанъ, называемыхъ схизматиками, послѣ того, какъ самъ же высказалъ столь странную теорію относительно этихъ святыхъ собраній. Мы не хотимъ примирять его съ самимъ собою.

Присоединимъ сюда другую страницу, заимствованную изъ той же книги *О папѣ* (кн. II гл. III), въ которой Де-Местръ допускаетъ, что церковь можетъ не имѣть папы, въ теченіи очень продолжительнаго времени. Не будемъ пытаться рѣшать это затрудненіе; укажемъ только на противорѣчіе. Вотъ слова Де-Местра:

„Когда всемогущіе придворные, чудовища своеволія и злодѣянія, пользуясь общественными безпорядками, старались захватить власть, распоряжались всѣмъ въ Римѣ и самыми позорными средствами возводили на престолъ св. Петра или своихъ сыновей или своихъ любовниковъ: *тогда я самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаю, чтобы эти люди были папами.* Тотъ, кто рѣшится доказывать противоположное положеніе, несомнѣнно поставитъ себя въ величайшее затрудненіе“.

Папы, отвергаемые Де-Местромъ, занимали Римскій престолъ почти въ теченіи столѣтій. Ужели Богъ оставилъ Свою Церковь въ теченіи этого времени? Ужели въ Церкви не было тогда никакой верховной власти? Ужели Іисусъ Христосъ забылъ Свои обѣтованія?

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1895 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году.

(Продолженіе *).

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Всесословный характеръ харьковского коллегіума и обязательность образованія въ немъ для дѣтей духовенства.

Слободская Украина (съ 1835 г. Харьковская губернія), просвѣтительнымъ центромъ которой до основанія въ Харьковѣ университета былъ харьковскій коллегіумъ, населилась въ 17 столѣтіи днѣпровскими казаками или черкасами и другими выходцами изъ западной Малороссіи, въ новыхъ мѣстахъ поселенія искавшими спасенія отъ тогдашнихъ латино-польскихъ смуть. Стремленіе къ просвѣщенію въ мѣстномъ слободско-украинскомъ населеніи замѣтно было съ самыхъ давнихъ поръ. И это нужно сказать не только о высшемъ классѣ общества, но и низшихъ. Во главѣ народнаго образованія стояло духовенство, которое любовь къ просвѣщенію вынесло изъ-за Днѣпра, гдѣ просвѣщеніе ему было необходимо для борьбы съ иезуитскою пропагандою. Но въ этой борьбѣ, какъ извѣстно, принимали дѣятельное участіе и міряне, создавая при церквахъ братства, школы, типографіи; эту склонность къ просвѣщенію они перенесли изъ своей родины въ Слободскую Украину. Здѣсь они немедленно завели при церквахъ народныя или, точнѣе говоря, всесословныя школы; при ахтырской Николаевской церкви такая школа существовала уже въ 1675 году ¹⁾. Дѣти духо-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 17.

¹⁾) Истор. статист. опис. харьк. еп., отд. III, стр. 23, изд. 1857 г.

венства составляли, конечно, въ этихъ школахъ довольно видный контингентъ учащихся. Научившись здѣсь церковно-славянской и русской грамотѣ и пѣнію, одни изъ нихъ опредѣлялись въ причетники къ церквамъ, а потомъ и во священники ¹⁾, другіе же—въ учителя—дьяки; такъ выработался оригинальный типъ *мандрованного дьяка—учителя* ²⁾. Кромѣ дѣтей духовенства въ этихъ школахъ обучались дѣти казаковъ и крестьянъ, составлявшія преобладающее большинство среди учащихся. Если среди низшихъ слоевъ мѣстнаго общества существовало такое стремленіе къ образованію, то еще въ большей степени оно должно было быть присуще лицамъ привилегированнаго сословія—харьковскаго шляхетства, которыя самими условіями своего существованія были поставлены въ необходимость ознакомиться съ наукой; въ качествѣ правящаго класса, они должны были усвоить хотя бы начатки школьнаго образованія для службы. А нѣкоторые изъ представителей стараго харьковскаго дворянства ясно сознавали пользу ученія. Таковъ былъ напр. сотникъ изюмскаго полка Даніилъ Данилевскій. Его очень огорчали лѣность и нерадѣніе дѣтей и одному своему сыну онъ за вѣщаль наслѣдство только подъ тѣмъ условіемъ, если онъ исправится и хорошо будетъ учиться ³⁾. Приведенный фактъ относится къ 1716 году, когда харьковскаго коллегіума еще не было; этотъ послѣдній былъ открытъ 10 лѣтъ спустя и, очевидно, долженъ былъ удовлетворять назрѣвшей въ мѣстномъ населеніи потребности въ такого рода учебномъ заведеніи ⁴⁾. Выразителемъ такого стремленія къ просвѣщенію, замѣчаемаго во всѣхъ слояхъ слободско-украинскаго общества, явился князь Михаилъ Михайловичъ Голицынъ, управлявшій тогда Украйной, который упросилъ преосвящ. Епифанія Тихорскаго перевести основанную имъ въ Бѣлгородѣ незадолго предъ этимъ архіерейскую школу въ Харьковъ, какъ центральный городъ

¹⁾ Истор. стат. опис. харьк. еп., отд. I, стр. 14, изд. 1852 г.

²⁾ См. нашу брошюру „Странств. украинскій философъ Г. С. Сковорода“, стр. 39, 40.

³⁾ Украинская Старина Г. П. Данилевскаго, т. VIII его сочиненій, изд. 1890 г., стр. 269—271.

⁴⁾ Заселеніе Харьк. края Д. И. Багалъя, Харьковъ, 1889 г., стр. 23—28.

Слободской Украйны, съ тѣмъ, чтобы, оставаясь и здѣсь подъ управленіемъ епархіальнаго архіерея, она въ то же время была уже совершенно всесловнымъ училищемъ.

Такимъ образомъ, харьковскій коллегіумъ, не смотря на то, что онъ возникъ изъ духовной епархіальной школы и находился въ вѣдѣніи архіерейскомъ, съ самаго своего учрежденія, былъ открытъ не только для дѣтей духовенства, но для дѣтей всѣхъ остальныхъ классовъ украинскаго общества, усиленно стремившагося къ образованію. Изъ жалованной грамоты Императрицы Анны Іоанновны отъ 16 марта 1731 г., исходатайствованной преосвящ. Епифаніемъ, видно, что коллегіумъ заведенъ былъ въ Харьковѣ въ надеждѣ лучшаго священства и къ защищенію „Россійскія церкви“, но въ то же время отъ него „не токмо священству, но и *отечеству Россійскому* по милости Божіей не малый плодъ происходилъ“. Общее назначеніе коллегіума, какъ гласитъ эта грамота, было „учить *всякаго народа и званія* дѣтей православныхъ“. Въ этомъ отношеніи харьковскій коллегіумъ походилъ на всѣ другія школы южной Россіи; кіевская акалемія, черниговскій коллегіумъ, переяславская семинарія и др. неизмѣнно удерживали свое значеніе для Малороссіи не столько духовныхъ, сколько всесловныхъ училищъ, гдѣ получали общее образованіе всѣ искавшіе его. Всесловный характеръ харьковскаго коллегіума вполне согласовался и со взглядомъ Д. регламента на архіерейскія школы вообще, какъ это видно напр. изъ его предписанія, „чтобы учившихся въ духовныхъ школахъ не упреждалъ на степень *духовной или гражданской части* человекъ неученый и чтобы каждый изъ учениковъ этихъ школъ, прійдя въ совершенный разумъ и большихъ ученій достигнувъ, давалъ присягу въ вѣрности государю и готовности ко *всякой службѣ*, до которой угоденъ есть и позванъ будетъ указомъ государевымъ“ ¹⁾.

Число учащихся въ коллегіумѣ вообще было весьма значительно. Уже въ 1727 году, слѣдовательно при самомъ почти началѣ коллегіума, въ немъ было, какъ видно изъ донесенія преосвящ. Епифанія св. Синоду, 420 учащихся. Впослѣд-

¹⁾ О дѣлахъ училищ.

ствѣи число учащихся въ коллегіумѣ иногда доходило до 700 и выше; такъ, въ 1803 году было 718 человекъ, въ 1806 г.—700, въ 1817 г.—677. Дѣти духовенства, разумѣется, составляли въ коллегіумѣ преобладающее большинство, но и свѣтскихъ было достаточно и при томъ не только дворянскихъ дѣтей, но и дѣтей другихъ сословій, купцовъ, мѣщанъ, казаковъ, крестьянъ. 18 января 1729 года преосвящ. Епифаній доносилъ св. Синоду, что въ харьковскихъ славяно-латинскихъ школахъ имѣется *разныхъ чиновъ* великороссійскихъ и малороссійскихъ, кромѣ поповскихъ, дьяконскихъ и причетническихъ дѣтей, студентовъ многое число, а именно всѣхъ человекъ съ 500 и больше¹⁾. Дѣти дворянъ пользовались въ коллегіумѣ, какъ и вообще въ южно-русскихъ школахъ, особымъ вниманіемъ коллегіумскаго начальства²⁾. Разночинцы, учившіеся въ коллегіумѣ, рѣдко оканчивали полный коллегіумскій курсъ ученія. Обыкновенно они, по переходѣ въ богословскій классъ, увольнялись изъ коллегіума для пріисканія себѣ служебныхъ мѣстъ по своему желанію; при чемъ коллегіумское начальство выдавало имъ рекомендательные аттестаты, въ родѣ слѣдующаго: „Объявитель сего Слободскаго Изюмскаго полку полковаго судья Петра Башинскаго сынъ Михайлъ Башинскій, который въ харьковскихъ славяно-латинскихъ училищахъ съ прошлаго 1742 года въ пользу отечества трактуя съ малыхъ школъ съ особливимъ тщаніемъ и успѣхомъ неисходно, достигъ школы философіи, которую, окончивъ совершенно, пожелалъ отъ школы отлучиться и просилъ отъ Харьковскаго училищнаго начальства *письменнаго свидѣтельства*. Того ради симъ свидѣтельствуемъ, что оный Башинскій съ начала ученія своего даже до окончанія школы философіи явился исправенъ и во всемъ находился добропорядоченъ, честенъ и благопостояненъ безъ всякаго порока, о которомъ *рекомендуя*, услужно просимъ оному Башинскому, яко въ ученіи трудолюбіемъ достойно почтенному и въ званіи своемъ во всемъ исправному человекъ, *въ намѣреніи его оказывать всякое милостивое благодѣяніе*, дабы

¹⁾ Полн. собран. постанов. и распор. по вѣд. правосл. исповѣд., т. VI, 1889 г., № 2217.

²⁾ См. Лебедева Харьк. коллегіумъ..., стр. 92.

тѣмъ и другіе до ученія въ пользу отечества всеполезнѣйше имѣли поощреніе и охоту: во увѣреніе же ему Бапшинскому дано сіе *рекомендательное свидѣтельство* за подписаніемъ рукъ и коллегіумскою печатію. 1751 года, іюня 11^а.

Приливъ дѣтей свѣтскаго званія въ коллегіумъ впослѣдствіи времени былъ такъ значителенъ, что явилась необходимость въ учрежденіи при немъ особыхъ *прибавочныхъ* или вспомога-тельныхъ классовъ. Это произошло въ 1768 году. Въ 1785 году въ этихъ прибавочныхъ при коллегіумѣ классахъ было уже 237 учащихся; въ этомъ числѣ дворянъ было 120 чело-вѣкъ, разночинцевъ 67 и церковниковъ 50. Здѣсь, между про-чимъ, воспитывалось на казенный счетъ 50 самыхъ бѣдныхъ учениковъ всякаго званія. По окончаніи этого училища, из-вѣстнаго еще подъ названіемъ *казеннаго*, воспитанники посту-пали въ народные учителя, архитекторы, канцеляристы, репе-титоры. Приготавливались они и къ военной службѣ, обучаясь здѣсь фортификаціи, артиллеріи и вообще военному искусству; они носили военные мундиры, ружья и тесаки ¹⁾.

Разные представители фамиліи князей Голицыныхъ, такъ хорошо обезпечивавшіе коллегіумъ своими пожертвованіями, постоянно смотрѣли на него, какъ на заведеніе всесословное и потому рѣзко отличали его отъ бѣлогородской семинаріи, прямо высказываясь о послѣдней, что она приноситъ пользу не всему обществу, а одному только духовенству. Въ особен-ности это нужно сказать о главномъ попечителѣ коллегіума, князь А. М. Голицынѣ. Узнавъ однажды, что часть Голицын-скихъ денегъ была взята изъ коллегіумской кассы и употребле-лена на содержаніе бѣлогородской семинаріи, князь съ неудовольствіемъ писалъ начальству коллегіума; „Бѣлогородская се-минарія, можетъ быть, не такъ полезна обществу, какъ харь-ковскій коллегіумъ. Наше намѣреніе быть полезнымъ харьков-скому коллегіуму, а не семинаріи“ ²⁾. Въ другомъ письмѣ, отъ 13 августа 1797 г., по такому же поводу, онъ съ негодова-ніемъ писалъ: „если деньги наши будутъ употреблять, на дру-

¹⁾ „Описаніе Слабодско-Украинской губерніи 1802 г. Багалѣя, стр. 23. ср. Кіевск. Старица кн. IX, стр. 115—17.

²⁾ Переписка князей Голицыныхъ 1786 г.

гіе расходы, а не по прямому назначенію, то я прекращаю пересылку процентовъ и самую переписку съ коллегіумомъ⁴. Благодаря сильной поддержкѣ князей Голицыныхъ, всесловный характеръ коллегіума благополучно выдержалъ всѣ покушенія на него со стороны духовнаго начальства, естественно стремившагося придать ему болѣе сословное значеніе. Такъ, въ 1789 году такъ называемые прибавочные классы при коллегіумѣ, вѣроятно не безъ вліянія епархіальнаго начальства, были присоединены къ открытому въ Харьковѣ годомъ раньше Главному Народному Училищу. ¹⁾ Въ 1790 году преосвящ. Θεоктистъ распорядился, какъ извѣстно, совсѣмъ обратить коллегіумъ въ духовную семинарію, уничтоживъ самое названіе его. Но это распоряженіе не долго имѣло силу. Обезпечивъ свое любимое заведеніе, вмѣсто отобранныхъ отъ него имѣній, процентами съ 35,000-наго капитала, князья Голицыны твердо стояли на всесловномъ его характерѣ. „Какъ *наимѣреніе моихъ предковъ*“,—говорится въ одномъ письмѣ А. М. Голицына къ преосвященному Христофору отъ 29-го апрѣля 1802 г.—„а особливо покойнаго брата моего князя Дмитрія Михайловича и неизвѣстной для коллегіума благотворительной особы (Маріи Шереметьевой), такъ и мое всегда было, чтобы въ оный харьковскій коллегіумъ не *однихъ только духовнаго званія учениковъ принимать, но также и изъ бѣдныхъ дворянъ и разночинцевъ*, ибо въ пользу духовнаго званія дѣтей довольно есть учрежденныхъ семинарій, для дворянъ же и разночинцевъ, которыхъ числомъ гораздо больше, нежели духовныхъ, подобныхъ училищъ недостаточно; *чего для въ такомъ смыслѣ харьковская школа и называется коллегіумомъ*, а не семинаріей. Я осмѣливаюсь просить, дабы въ коллегіумѣ принимались наравнѣ, *какъ духовнаго чина ученики, такъ дворяне и разночинцы*; ибо въ противномъ случаѣ не обинуясь чистосердечно сказать могу, что я уже откажусь участіе въ пользу онаго больше принимать“.

Общесловное свое значеніе коллегіумъ сталъ постепенно терять уже послѣ учрежденія въ 1805 году харьковского уни-

¹⁾ Отечествен. Записки 1864 г., ст. 278.

верситета, въ который исключительно начало поступать малороссійское свѣтское юношество, прежде стремившееся въ коллегіумъ для полученія образованія; въ коллегіумѣ стали оставаться почти одни только дѣти духовенства, воспитываемыя здѣсь „въ надежду священства“; такъ еще въ 1804 году въ числѣ 645 учениковъ коллегіума было свѣтскаго званія всего 73 человекъ, — въ 1807 г. въ числѣ 648 учениковъ состояло свѣтскихъ: въ философскомъ классѣ только 4 человекъ, въ риторическомъ 10, въ поэтическомъ 8, въ среднемъ грамматическомъ 10 и лишь въ низшемъ грамматическомъ 22 ¹⁾). Наконецъ, харьковскій университетъ, съ новооткрытою первою губернскою гимназіей, совсѣмъ отвлекъ юношей свѣтскаго званія отъ коллегіума и коллегіумъ, наполненный только дѣтьми духовенства, превратился въ чисто сословную, духовную школу. Въ 1815 году преосвящ. Аполлосъ уже писалъ: „дворянамъ дозволено и нужно было обучаться въ коллегіумѣ пока еще не было гимназій и университетовъ, а теперь дворянскіе дѣти непременно обязаны обучаться въ тѣхъ гимназіяхъ и университетахъ“ ²⁾). Послѣ преобразованія кievской академіи съ подвѣдомственными ей семинаріями въ 1817 году, харьковскій коллегіумъ окончательно включенъ былъ въ число обыкновенныхъ духовныхъ семинарій, хотя на нѣкоторое время и удержалъ еще прежнее свое наименованіе, а въ 1840 году, въ ректорство архимандрита Іоанна Оболенскаго, лишился и самаго названія коллегіумъ и, по распоряженію Духовно-учебнаго при св. Синодѣ Управленія, было предоставлено ему, какъ уже среднему духовно-учебному заведенію, для единообразія съ другими семинаріями, именоваться, къ общему неудовольствію его питомцевъ, харьковскою духовною семинаріей ³⁾).

Мы сказали, что главный контингентъ учащихся въ харьковскомъ коллегіумѣ составляли дѣти духовенства. Это, конечно — потому, что для нихъ было обязательно учиться въ коллегіумѣ. Обязательность школьнаго обученія для дѣтей духовенства была введена еще при Петрѣ Великомъ, который издалъ указы

1) Солнцевъ, стр. 29, 30.

2) Харьковскій коллегіумъ... Лебедева, стр. 30.

3) Духовная Бесѣда 1863 г., № 24, стр. 232.

объ „иманіи духовныхъ дѣтей въ школы неволею“ и объ отдачѣ неучившихся изъ нихъ, какъ излишнихъ, въ солдаты и въ подушный окладъ. Съ тѣхъ поръ правительство, ограничивавшее практику церковной службы опредѣленнымъ для нея сословіемъ духовенства, съ настойчивостію стало требовать отъ послѣдняго и извѣстной подготовки къ ней въ духовныхъ школахъ. Уклоненія дѣтей духовенства отъ школьнаго образованія трактовалось, какъ уклоненіе отъ прямого назначенія духовнаго званія и потому необходимо должно было вести къ мѣрамъ насильственнаго привлеченія уклонявшихся въ школу или даже къ совершенному отчисленію ихъ отъ самаго духовнаго сословія. Къ этого рода мѣрамъ обращалась какъ высшая государственная власть, такъ и мѣстная, епархіальная ¹⁾. Въ харьковскомъ коллегіумѣ, какъ во всѣхъ другихъ духовныхъ школахъ, обученіе дѣтей духовенства было обязательнымъ, и, какъ повсюду, эта обязательность требовала разныхъ принудительныхъ мѣръ къ отдачѣ духовныхъ дѣтей въ коллегіумъ.

Со стороны высшаго, гражданскаго правительства самую сильною мѣрою къ введенію обязательнаго въ коллегіумѣ обученія дѣтей духовенства была страшная гроза „разборовъ“ временъ Бироновщины, когда дѣти, при первой вѣсти объ угрожающемъ несчастіи, во множествѣ поступали въ школы, гдѣ только и можно было избавиться отъ солдатчины или подушнаго оклада. Разборы того времени производились съ такою суровостію, что имѣли своимъ результатомъ совершенное опустошеніе духовныхъ школъ. Поводомъ къ такой суровости разборовъ, между прочимъ, послужили, дошедшіе до правительства слухи о неисполненіи многими лицами духовнаго званія въ 1730—31 годахъ государственной присяги на вѣрность Императрицѣ Аннѣ Іоанновнѣ. Что дѣйствительно иго Бироновщины коснулось и харьковскаго коллегіума, можно видѣть изъ слѣдующаго документа: „Указъ Ея Императорскаго Величества Самодержицы Всероссійскія, преосвященнѣйшаго Петра, Архіепископа бѣлоградскаго и обоянскаго, изъ казеннаго приказа, обрѣтающимся въ вотчинѣ его преосвященства, въ сло-

¹⁾ „Духовныя школы въ Россіи“... Знаменскаго, стр. 297—98. 312 и д.

бодѣ Грайворонахъ (по случаю свирѣпствовавшей въ Харьковѣ заразы), славяно-латинскихъ школъ майстрамъ Стефану Витынскому, да Андрею Гаванскому; по силѣ присланнаго Ея Императорскаго Величества изъ святѣйшаго правительствующаго Синода, сего года, марта 9 дня, къ его преосвященству указа, и по саморучно подписанному его преосвященства опредѣленію, его преосвященству надлежитъ вѣдать о томъ, въ прошломъ 1730 году, въ вѣрной Ея Императорскому Величеству службѣ, обучавшійся съ вами въ Харьковскомъ коллегіумѣ въ школъ богословія, студентъ изъ мірскихъ Григорій Антонскій, въ церкви трехъ святителей, и съ прочими, съ кѣмъ именно студентами, *у присяги былъ ли и на присяжныхъ листахъ* какъ вы, такъ и прочіе тоя школы богословія студенты, *что именно, въ томъ числѣ и оной Антонскій подписались-ли и тѣ ваши подписные присяжные листы куда отосланы*, о томъ вы подлинно извѣстны ли, и бывшіи тогда; сверхъ того, съ вами во обученіи въ школъ богословія студенты, нынѣ гдѣ кто обрѣтается, о томъ вамъ извѣстно ли; того ради вамъ, майстрамъ, Витынскому и Гаванскому о вышеписанномъ припамятовавъ достоверно и учинивъ о томъ порознь каждому отъ себя правдивыя и чистосовѣстныя, *подъ страхомъ смертныя казни*, сказки, прислать въ казенный приказъ къ докладу его преосвященству съ нарочнымъ немедленно, и майстрамъ Стефану Витынскому, да Андрею Гаванскому о вышеписанномъ учинить по сему Ея Императорскаго Величества указу, а съ кѣмъ и кого именно оныя ваши сказки посланы будутъ, о томъ въ казенный его преосвященства приказъ репортовать. 1739 года марта 13 дня¹⁾“.

Мѣстное епархіальное начальство, съ своей стороны, ревностно заботилось о наполненіи коллегіума учениками изъ дѣтей духовенства. Нужда въ болѣе или менѣе образованномъ духовенствѣ была весьма большая. Расколъ и духовоборство, давно свившіе себѣ гнѣздо въ Слободской Украинѣ²⁾, требовали немало напряженія духовныхъ силъ для борьбы съ религіозными заблужденіями и заставляли преосвященныхъ до-

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторія.

²⁾ Труды Кіев. Дух. Акад. 1894 г., кн. 2 стр. 217 и д. ср. „Духоборцы въ Слободской Украинѣ“, Харьковъ, 1890 г. А. С. Лебедева.

рожить всякимъ образованнымъ человѣкомъ. А такихъ людей было бы мало. Нерѣдко между священниками попадались такіе, которые въ своихъ познаніяхъ не шли дальше одной простой грамоты. Въ 1742 году полковой обозный изюмскаго полка М. Захаржевскій просилъ преосвящ. Антонія посвятить во священники къ вотчинному Бурлудскому храму его нѣкоего Михаила Богословскаго. Вотъ какое показаніе дано было объ этомъ кандидатѣ священства: „родомъ онъ, Михаилъ Богословскій, малороссіянинъ, родился въ г. Змievѣ, отецъ его Афанасій изъ Черкассъ, изъ посполитства, который жительство имѣетъ въ отчинѣ онаго господина Обознаго, въ с. Константиновкѣ, своимъ дворомъ, чтенію и пѣнію обученъ онъ стараніемъ отца его по черкасскому обыкновенію въ школѣ, а *иныхъ никакихъ наукъ и мастерству не ученъ*“ ¹⁾). Преосвящ. Іоасафъ Горленко, при обозрѣніи епархіи, увидѣлъ, что многіе священники не знали самыхъ главныхъ истинъ вѣры и не держали въ рукахъ своихъ никакой книги со дня рукоположенія, а нѣкоторые изъ нихъ и не учились ничему, кромѣ Часослова и Псалтири. Сильно возмущался преосвященный—этотъ извѣстный святитель и ревнитель духовнаго просвѣщенія—умственнымъ убожествомъ своего духовенства, его непониманіемъ важности принятыхъ на себя обязанностей и небрежнымъ исполненіемъ ихъ. Однажды, при обозрѣніи церкви епархіи, будучи въ домѣ одного сельскаго священника для ночлега, преосвящ. Іоасафъ замѣтилъ на полкѣ между горшками завернутую бумагу и захотѣлъ посмотрѣть, что въ ней находится; когда же онъ раскрылъ ее, то, къ ужасу своему, увидѣлъ, что въ ней были Божественныя Тайны. Святитель провелъ всю ночь безъ сна, въ молитвѣ при св. Тайнахъ, а священнику запретилъ служеніе. Это обстоятельство побудило его для неученыхъ священниковъ выписать изъ Москвы „книжицу о таинствахъ“ и предписать имъ непремѣнно выучить ее; во время же обозрѣнія епархіи преосвященный самъ испытывалъ священниковъ въ изученіи ея, а нѣкоторыхъ, оказавшихся неусвоившими ее, онъ вызывалъ для изученія ея даже

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1742 г., № 64.

въ Бѣлгородѣ. 28 ноября 1750 года преосвящ. Іоасафомъ предписано было Харьковскому протоіерею Григорію Александрову выслать въ Бѣлгородъ 27 священниковъ, оказавшихся незнающими содержанія этой книжицы съ тѣмъ, чтобы они за нерадѣніе исполняли послушанія въ хлѣбной, „пока обучать хатихизисъ, и каедральный экзаменаторъ письменно засвидѣтельствуетъ о ихъ знаніи“. Въ 1752 году сдѣлалось извѣстнымъ, что книжицы о таинствахъ и катихизиса не знала пѣлая ахтырская протопопія, гдѣ однихъ священниковъ было 21 человекъ. Въ томъ же году преосвящ. Іоасафъ нашелъ въ оскольскомъ уѣздѣ 10 такихъ священниковъ, которые, вопреки наставленію разосланной книжицы, совершали литургію на испортившемся винѣ и были до того небрежны, что даже не прочли внимательно этой книжицы ¹⁾. При такой невѣжественности духовенства, понятно, съ какимъ усердіемъ епархіальная власть должна была заботиться о привлеченіи священноцерковно-служительскихъ дѣтей къ обязательному обученію въ collegіумѣ.

Наиболѣе сильною, хотя и косвенною мѣрою къ привлеченію дѣтей духовенства въ collegіумъ было загражденіе для неученыхъ кандидатовъ священства доступа къ просимымъ ими церковнымъ должностямъ. Въ правѣ на церковныя мѣста издавна выработались два начала: наследственное и избираемое. Какъ только умиралъ наличный членъ причта, или выходилъ за штатъ, взрослый сынъ его, заручившись согласіемъ прихожанъ ²⁾, овладѣвалъ приходомъ и отправлялся къ архіерею за рукоположеніемъ. Ставленническія дѣла того времени показываютъ, что дѣйствительно въ тогдашнемъ духовенствѣ сложилось было убѣжденіе, что, послѣ отца или тестя священника, священническое мѣсто принадлежитъ сыну или зятю;

¹⁾ Истор. статист. опис. Харьк. еп., отд. I, стр. 14—16.

²⁾ Бланкъ для этого согласія или „одобренія“ прихожанъ былъ даже печатный и однообразная для всѣхъ случаевъ форма его состояла въ слѣдующемъ: „Мы, нижеподписавшіеся прихожане, свидѣтельствуемъ по чистой совѣсти, что желающій быть (сынъ такого-то) при нашей церкви есть человекъ добрый, онъ не любодѣйца, не пійца, не бійца в т. д. и потому мы его желаемъ имѣть при нашемъ приходѣ (въ такой-то должности), въ чемъ и даемъ ему сіе одобреніе за нашею подписью“.

такъ и писали въ прошеніяхъ: такое-то мѣсто есть *наслѣдство* такого-то, или принадлежитъ ему *по наслѣдству* и просили посвятить его во священники ¹⁾. При такомъ господствующемъ убѣжденіи многіе священники не хотѣли отдавать своихъ сыновей въ коллегіумъ, будучи увѣрены, что послѣдніе, и безъ школьнаго обученія, займутъ отцовскія мѣста, по праву наслѣдства, или по выбору прихожанъ. Продержавъ у себя сына до извѣстныхъ лѣтъ и обучивъ его чтенію и пѣнію, отецъ обыкновенно старался поскорѣе опредѣлить его въ причетники, а чтобы еще вѣрнѣе избавить его отъ поступленія въ коллегіумъ, спѣшилъ скорѣе женить его. Само собой разумѣется, епархіальное начальство не могло терпѣть такого порядка вещей и должно было вступить въ борьбу какъ съ наслѣдниками церковныхъ мѣстъ, не желавшими заручиться коллегіумскими аттестатами, такъ и съ приходскими выборами, нерѣдко падавшими на необразованныхъ кандидатовъ священства. Изъ преосвященныхъ съ этой стороны въ особенности извѣстенъ Досиѣей Богдановичъ-Любимскій. Въ окружной грамотѣ своей отъ 1 марта 1732 года онъ со всею ревностію обличаетъ тѣхъ недостойныхъ искателей священства, которые, не имѣя никакого образованія, просили себѣ священническихъ мѣстъ только потому, что отецъ или тестъ ихъ занималъ просимое мѣсто, а иногда они, съ согласія прихожанъ, платили деньги наличному священнику, чтобы тотъ уступилъ весь приходъ или половину прихода. Архипастыръ выставляетъ на видъ, какъ нравственно безобразны такія домогательства сами по себѣ, какъ оскорбительны они для достойныхъ священства и сколько тяжбъ и неудовольствій влекутъ они за собою. Онъ ссылагается на Д. регламентъ, лишающій права на священство тѣхъ, которые упорно уклоняются отъ школъ и ведутъ дурную жизнь. Наконецъ предписываетъ, чтобы браки дѣтей духовныхъ лицъ заключались не иначе, какъ съ вѣдома и разрѣшенія епископа.

Другіе преосвященные думали достигнуть той же цѣли, стѣсняя по возможности слишкомъ свободный доступъ собственно къ причетническимъ должностямъ, часто замѣщав-

¹⁾ Истор. статист. опис. Харьк. еп., отд. I, стр. 7. 8.

шимся единственно по волѣ прихожанъ, безъ всякаго вѣдома со стороны епархіальной власти. Бывали причетники, которые цѣлый вѣкъ служили вольными церковниками, не имѣя никакого указа на свою должность. Стараясь подчинить замѣщеніе причетническихъ вакансій, своему непосредственному надзору, преосвящ. Петръ Смѣличъ 20 авг. 1736 г. издалъ распоряженіе на имя протопоповъ Слободской Украйны слѣдующаго содержанія: 1) составить точную вѣдомость всѣхъ причетниковъ, и у кого изъ нихъ есть документы объ опредѣленіи на должность, доставить ему; 2) всѣхъ служащихъ безъ указовъ, и не состоящихъ въ подушномъ окладѣ, выслать къ нему на усмотрѣніе; и 3) впередъ не допускать къ причетнической должности никого безъ вѣдома епархіальнаго начальства. Однако своеволю со стороны прихожанъ не прекращались и послѣ этого. Въ 1742 году харьковскій протопопъ Григорій Александровъ, донося о вакантныхъ причетническихъ мѣстахъ, писалъ: „По черкасскому обыкновенію, при церквахъ бываютъ дьячки и пономари *по найму прихожанъ*, и когда желаютъ, живутъ погодно, а ежели имъ неугодно, или *не по праву они прихожанамъ*, бываютъ временно, по мѣсяцу и меньше двухъ недѣль. И затѣмъ ихъ въ штатѣ священно-церковнослужителей положить невозможно“ ¹⁾. Этимъ, между прочимъ, можно объяснить, почему одинъ изъ преемниковъ преосвящ. Петра, Іоасафъ Горленко не разъ предписывалъ, чтобы причетниками были лица, посвященные въ стихарь ²⁾.

Избирательное право прихожанъ на церковныя должности, широко практиковавшееся въ прошломъ столѣтіи, подъ вліяніемъ новыхъ вѣяній, съ восшествіемъ на престолъ Императора Александра I, начало мало-по-малу колебаться. Воспитанники коллегіума въ своихъ прошеніяхъ на церковныя мѣста стали тверже опираться не столько на выборы прихожанъ, сколько на права свои по образованію. И въ глазахъ преосвященныхъ одобрительное свидѣтельство о кандидатахъ священства отъ правленія коллегіума, учительская служба при

¹⁾ Истор. стат. опис. харьк. еп., отд. I, стр. 20.

²⁾ Указы отъ 1 марта и сентября 1749 г., отъ 11 мая 1750 г., отъ 23 іюня 1752.

коллегіумѣ и т. п. имѣли большую важность, чѣмъ приходскіе выборы. Такъ, въ 1801 году прихожане соборной церкви г. Богодухова просили преосвящ. Христофора предоставить мѣсто умершаго священника Артюховскаго его сыну, учившемуся еще въ коллегіумѣ. Преосвященный, не смотря на то, что прихожане повторили свою просьбу, отдалъ это мѣсто не Артюховскому, хотя уже и студенту богословія, а учителю коллегіума Веселовскому, девять лѣтъ преподававшему науки въ высшемъ грамматическомъ классѣ, мотивируя свое опредѣленіе такими соображеніями: „Поелику въ городахъ необходимо нужно, чтобы были священники отличные ученіемъ, какъ для проповѣдыванія Слова Божія, такъ и для присутствованія въ духовномъ правленіи, а Веселовскій, исправляя при здѣшнемъ коллегіумѣ учительскую обязанность, довольными опытами своей учености и достохвальными трудовъ весьма заслуживаетъ такое отличное мѣсто, для того, въ награжденіе достойной его службы, ему и предоставлено сіе мѣсто, о чемъ и объявить указомъ прихожанамъ Богодуховской соборной церкви“¹⁾. Приходскіе выборы утверждались преосвященными только тогда, когда избранный прихожанами кандидатъ священства вполнѣ отвѣчалъ взглядамъ ихъ на священный санъ. Въ 1806 году, вдова священника с. Шандриголовой Марія Келебердинская обратилась къ преосвящ. Христофору съ слѣдующею просьбою: „Осталась я съ тремя дѣтьми, изъ коихъ старшей 11 лѣтъ, безпомощною вдовою. Прибѣгаю къ вашему преосвященству, яко отцу сиротъ. Еще мужа моего не настигла кончина, какъ уже діаконъ Ходской, ходя по домамъ, отбиралъ отъ прихожанъ одобреніе быть ему священникомъ, а Изюмское духовное правленіе... выдало о посвященіи діакона Ходскаго во священники къ вашему преосвященству представленіе, а какое мнѣ имѣть съ малолѣтними дѣтьми пропитаніе, о томъ не сдѣлано ни малѣйшаго разсужденія. Утѣсняемая бѣдствіями вдовства моего, рѣшаюсь... низайше просить рукоположить родного брата моего покойнаго мужа діакона Келебердинскаго во священники, который до возраста дочери моей

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1801 г.

согласенъ давать половину доходовъ“. Преосвященный на этомъ прошеніи положилъ такую резолюцію: „Какъ по высочайшимъ узаконеніямъ, слѣдуетъ при двухъ штатныхъ приходахъ, каковыи Шандриголовскій, учреждать приходскія училища, при которыхъ должны быть законоучителями священники изъ учительныхъ, а діаконъ Ходской *слушалъ въ коллегіумъ философію*, Келебердинскій же въ училищахъ вовсе не былъ и ни мало не учителенъ: то ему отказать, а Ходского, если онъ согласенъ до замужества старшей дочери выдавать вдовѣ въ годъ 15 р., то представить его къ рукоположенію“ ¹⁾).

Что касается прямыхъ мѣръ къ привлеченію дѣтей духовенства въ коллегіумъ, то онѣ состояли въ перепеси всѣхъ наличныхъ дѣтей въ особыхъ вѣдомостяхъ или каталогахъ, въ разсылкѣ призывныхъ списковъ къ явкѣ въ коллегіумъ на осмотръ дѣтей, достигшихъ школьнаго возраста, и въ принудительныхъ наборахъ къ ученію. Вѣдомости составлялись протопопами или духовными управителями и представлялись въ келейную контору, иначе называвшуюся казеннымъ архіерейскимъ приказомъ, гдѣ по нимъ составлялись уже призывные списки имѣющихъ явиться на коллегіумскій осмотръ. Изъ этихъ же вѣдомостей, по сведеніи ихъ вмѣстѣ, составлялся реэстръ или табель для отсылки въ Св. Синодъ. Когда епархіальное начальство не могло почему-либо произвести набора учениковъ въ коллегіумъ съ помощію окружныхъ властей, тогда отправляли по епархіи для этой цѣли нарочныхъ разсыльныхъ. Все это можно видѣть изъ слѣдующихъ указовъ преосвященныхъ, написанныхъ въ очень энергическомъ тонѣ и съ разными угрозами. „Которыя нынѣ“,— говорится въ указѣ преосвящ. Петра отъ 1 апр. 1737 г.,—по силѣ Ея Императорскаго Величества повелѣнія, священно-церковно-служительскія дѣти являются *по осмотру и свидѣтельству* въ школу годныя, оныхъ, выписывая всей Бѣлгородской епархіи городовъ, не минуя ни единого, имена *имѣть въ келейной конторѣ генеральную выписку*, въ которой включить и малолѣтнихъ, зачавъ отъ 14 лѣтъ, до сущаго младенца, назначивъ противъ тѣхъ и отмѣтки при пересмотрѣ рукою Его Преосвя-

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1806 г., № 23.

щенства противъ имянъ подписаться. Во всей Бѣлоградской епархіи накрѣпко подтвердить о томъ, кто имянно, гдѣ, чрезъ цѣлый годъ, начиная отъ перваго числа генваря, изъ протопопскихъ, поповскихъ, діаконскихъ и церковно-служительскихъ дѣтей и коликихъ лѣтъ умерѣтъ и ктожъ и когда мужеска полу родится, о томъ *присылать ежегодно изъ всѣхъ мѣстъ и обо всѣхъ тѣхъ, не утаивая ниже единого мужеска полу человѣка, имянныя вѣдомости въ келейную контору*; и того ради, всѣхъ городовъ духовнымъ управителямъ смотрѣть на крѣпко, дабы тѣмъ утайки ни отъ кого отнюдь не было, подъ опасеніемъ жесточайшаго по указамъ истязанія, а сверхъ того *лишенія чина и должности* своей безъ всякія отмѣны... По силѣ же присланнаго Ея Императорскаго Величества изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода сего года, февраля 5 дня указа обо всѣхъ... учащихся табели... и о томъ Его Преосвященству... *присылать въ каждую треть года обыкновенные каталоги для сочиненія изъ нихъ ко отсылкѣ въ Святѣйшій Правительствующій Синодъ, по силѣ вышеупомянутаго Ея Императорскаго Величества указа обстоятельной табели. Ко изысканію же тѣхъ школьниковъ послать... въ харьковскія училища, по репортаціи изъ городовъ отъ духовныхъ управителей, сколько по высылкѣ высланныхъ явится, имянную вѣдомость для справки, по которой тамо усмотря, ежели кто изъ тѣхъ не явится, ко изысканію прислать тѣ имена въ келейную контору*“ ¹⁾.

Подобный же указъ былъ изданъ преосвященнымъ Антоніемъ (6 марта 1745 года), который (указъ), между прочимъ, показываетъ, какую нерасположенность питало духовенство къ коллегіуму, куда обязательно нужно было ему отдавать своихъ дѣтей для образованія. Вотъ содержаніе этого указа: „По указу Ея Императорскаго Величества, Антоній, митрополитъ бѣлоградскій и обоянскій, по доношенію харьковскаго Покровскаго училищнаго монастыря архимандрита и ректора Гедсона Антонскаго о высылкѣ по *многочисленнымъ* его доношеніямъ *бѣлоградской епархіи* *всѣхъ священно-церковно-служительскихъ дѣтей* ко обученію *въ харьковскія училища*; о чемъ хотя бѣ-

¹⁾ Архивъ Курской Дух. консисторіи.

лоградской епархіи въ городѣ къ *протопопамъ и духовнымъ управителямъ* указами и распубликовано, и для той высылки посланы были *нарочные* по инструкціямъ, точію по овымъ, тѣ священно-церковно-служительскія дѣти не высланы; а отъ кого она не высылка и презрѣніе распубликованныхъ указовъ—духовныхъ ли управителей или послабленіемъ нарочно посланныхъ слѣдуетъ, о томъ не извѣстно; и за таковою невысылкою во обученіи первыхъ школъ харьковскія училища *состоятъ безъ учениковъ едва не празды*; въ бѣлоградской же епархіи уповательно, что можетъ годныхъ учениковъ отыскаться *до тысячи человекъ*; а съ прибытія его въ училища священно-церковно-служительскихъ дѣтей явилось *только девятнадцать человекъ*, которыхъ сообщилъ реестръ, по которому явствуется: что въ высылкѣ священно-церковно-служительскихъ дѣтей города Зміева два, города Чугуева и уѣзда пять, валковскаго уѣзда три, изюмскаго уѣзда одинъ, харьковскаго уѣзда три, украинскаго Лакумиляцкаго корпуса три, а изъ прочихъ городовъ въ высылкѣ никого не явилось. А по силѣ де Ея Императорскаго Величества сѣнодальнаго указа, сколько по прибытіи его, ректора, въ харьковскія училища въ собраніи будетъ учениковъ, о томъ *надлежитъ ему св. Правительствующему Сѣноду репортовать*; и коликое число въ бѣлоградской епархіи учениковъ къ высылкѣ надлежать будетъ, о томъ *переписи не учинено и нынѣ*, и по требованію его ревизіальныхъ *имянныхъ ведомостей точныхъ копійъ не прислано*... Того ради приказомъ учинить слѣдующее: Бѣлоградской епархіи духовнымъ управителямъ, изъ которыхъ городовъ таковымъ священно-церковно-служительскимъ дѣтямъ высылки не явилось, чего для по нынѣ, *многokrato* посланнымъ къ нимъ указамъ *пренебреженіе учинено*, прислать правдивые во обстоятельствѣ отвѣты на срокъ конечно, сего марта, къ 25 числу безъ отмѣненія; находящихся священно-церковно-служительскихъ дѣтей отъ семи до пятнадцати лѣтъ, какъ по прежде посланнымъ къ нимъ указамъ повелѣно *выслать всѣхъ* необходимо, безъ всякія утайки, непремѣнно сполученія указа въ одну недѣлю, въ ту харьковскую академію, *при ведомостяхъ съ нарочными подъ карауломъ*, на срокъ сподписками; и тѣ ихъ подписки съ таковыми же въ-

домостями, при каковыхъ тѣ школьники въ оную академію посланы будутъ, прислать въ *казенный приказъ* непременно сего марта, къ 20 числу безъ отмиженія..., въ харьковскомъ покровскомъ училищномъ монастырѣ, ежели кто изъ священно-церковно-служительскихъ дѣтей явится, оныхъ допрашивать, для чего они въ тѣ училища давно не явились, и была-ль имъ отъ духовныхъ управителей *высмыка*, и ежели кто явится виною, съ оныхъ *править штрафы*, по указу, безъ всякаго упущенія; а ежели явится кто въ томъ виною изъ духовныхъ управителей..., такового, яко преслушника указовъ, по надлежащемъ *штрафованіи*, отъ духовнаго правленія *отрѣшитъ вовсе и впредь духовнымъ управителямъ не определять*, а на его мѣсто выбрать иного непременно...; для вышеписаннаго исполненія послать изъ консисторіи нарочныхъ, по инструкціямъ, съ яснымъ наставленіемъ, добросовѣстныхъ, и исправиться безъ всякаго подозрѣнія могущихъ, съ таковымъ наикрѣпчайшимъ подтвержденіемъ, ежели кто изъ нихъ, хотя мало въ чемъ явится *подозрителенъ въ высмыкѣ тѣхъ школьниковъ* и прочаго повелѣннаго во исполненіи послабленіе чинить будетъ, то не *точїю штрафованъ, но и на тѣхъ жестоко будетъ наказанъ безъ всякаго упущенія*“.

Въ особенности недружелюбно смотрѣло на харьковскій коллегіумъ духовенство сѣверной половины бѣлгородской епархіи. Къ извѣстному нежеланію этого духовенства производить всякіе сборы въ пользу отдаленнаго отъ него коллегіума, куда присоединялись еще и другія обстоятельства. Епархіальное начальство, больше дорожа своимъ благоустроеннымъ коллегіумомъ, чѣмъ низшими училищами, и видя съ ихъ стороны матеріальный ущербъ для коллегіума, въ 1741 году рѣшилось уменьшить ихъ число соединеніемъ старооскольскаго училища съ курскимъ ¹⁾,

¹⁾ 19 окт. 1741 г. духовный управитель г. Верхососенска Стефанъ Михайловъ доносилъ въ казенный архіерейскій приказъ: „сего октября 17 дня 1741 г. присланный указъ изъ казеннаго Его Преосвященства приказа въ Верхососенскъ въ духовномъ правленіи полученъ, по которому приказано обрѣтающіяся въ Старомъ-Осколѣ славено-латинскія училища *упразднить* и которыя въ тѣхъ училищахъ обучались священно-церковно-служительскія дѣти, *перевести къ обученію въ курскія училища* аналогія до синтаксмы, а которыя нынѣ подлежатъ къ отсылкѣ въ пѣнтяку, тѣхъ выслать въ бѣлгородское гимназіумъ... 27 фев. 1742 г. въ тотъ

которое въ свою очередь было закрыто вскорѣ послѣ 1757 года,—не смотря на то, что открытіе этихъ училищъ, какъ оно мотивировано въ указѣ преосвящ. Петра отъ 1 апр. 1737 г. ¹⁾, вызвано было весьма уважительными нуждами духовенства отдаленныхъ отъ Харькова округовъ. Съ закрытіемъ этихъ училищъ духовенство сѣверной части бѣлгородской епархіи очутилось въ весьма затруднительномъ положеніи относительно воспитанія своихъ дѣтей. Дѣти, учившіяся въ Курскѣ, для изученія латинскаго языка должны были отправляться или прямо въ Харьковъ, или же сначала въ Бѣлгородъ, а потомъ въ Харьковъ, какъ это видно изъ дѣла (1759 года) о непредставленіи въ бѣлгородскія славено-латинскія школы своихъ сыновей священникомъ курскаго Троицкаго женскаго монастыря Михаиломъ Ниоонтовымъ. Точно также дѣти старооскольскаго духовенства съ 1742 года должны были обучаться сначала въ Курскѣ (до закрытія курскаго училища около 1758 г.), потомъ въ Бѣлгородѣ и наконецъ въ Харьковѣ въ коллегіумѣ, или минуя Бѣлгородъ, прямо въ харьковскомъ коллегіумѣ; по закрытіи же училища въ Курскѣ, старооскольскому духовенству дозволено было обучать своихъ дѣтей въ семинаріи, близъ г. Яблонова, въ с. Ольшанскѣ, но, по закрытіи этой семинаріи, оно обязано было отсылать своихъ дѣтей непосредственно въ Харьковъ. Что касается собственно бѣлгородскаго духовенства, то, хотя оно все время посылало своихъ дѣтей для образованія въ Бѣлгородъ, но послѣ того, какъ эти послѣдніе научались здѣсь чтенію и письму, тоже вынуждено было отправлять ихъ для изученія латыни въ харьковскій коллегіумъ ²⁾. Нечего и говорить, какъ

же приказъ писалъ старооскольскій дух. управитель, что «онны священно-церковно-служительскія дѣти изъ тѣхъ упраздненныхъ славено-латинскихъ школъ (т. е. старооскольскихъ) *переведены* при реэстрѣ въ курскія славено-латинскія школы отъ аналогіи до синтаксисы»... (Архивъ Курск. Дух. консист.).

¹⁾ Въ прошеніи курскаго духовенства (1770 г.) преосвящ. Самуилу говорится, что уже въ управленіе этого преосвященнаго послѣдовало въ Курскѣ открытіе Россійской школы; слѣд., около 10 лѣтъ здѣсь не было школы.

²⁾ Хотя со времени своего основанія бѣлгородское училище ни разу не было закрываемо, но было время, когда и въ Бѣлгородѣ оставалась одна только Россійская школа и латинскаго языка не преподавалось вовсе. Преподаваніе этого

было недовольно духовенство сѣверной половины бѣлогородской епархіи сосредоточеніемъ просвѣтительнаго центра въ одномъ отдаленномъ углу обширной епархіи, тѣмъ болѣе, что преосвященные строго предписывали ему, подѣ опасеніемъ штрафа, своевременно представлять своихъ дѣтей въ ненавистный ему харьковскій коллегіумъ.

Но такая строгость епархіальнаго начальства не всегда достигала своей цѣли: означенное духовенство не имѣло средствъ воспитывать своихъ дѣтей за 200 и даже 300 верстъ. Преосвящ. Антоній, послѣ неоднократныхъ внушеній, указомъ 1742 г. предписалъ протопопамъ и духовнымъ управителямъ выслать въ харьковскій коллегіумъ всѣхъ учениковъ бѣлогородской гимназіи, курскихъ и старооскольскихъ славяно-латинскихъ училищъ, подѣ угрозой штрафа, за неисполненіе этого предписанія. Не смотря на то, къ 7 янв. 1744 года въ коллегіумъ явилось такъ мало учениковъ, что произошла остановка въ ученіи, какъ объ этомъ можно заключить изъ жалобы, поданной коллегіумскимъ начальствомъ въ іюлѣ 1744 года преосвящ. Антонію. Мало того,—12 сент. 1744 г. самъ св. Синодъ распорядился объ обязательной высылкѣ въ харьковскій коллегіумъ учениковъ бѣлогородской семинаріи, курскаго и старооскольскаго училищъ и прочихъ священно-церковнослужительскихъ дѣтей. И тѣмъ не менѣе духовенство сѣверной части бѣлогородской епархіи не могло надлежаще выполнять распоряженій начальства даже послѣ этого; желая избавиться отъ необходимости обращаться въ Харьковъ по дѣлу образованія своихъ дѣтей, оно прибѣгало къ извѣстнымъ неопозволительнымъ мѣрамъ, въ родѣ напр. слишкомъ поспѣшной женитьбы своихъ сыновей, или скрывало ихъ до того возраста, когда они по своимъ лѣтамъ не могли быть взяты въ училище. Епархіальная власть всячески старалась разрушать всѣ подобныя ухищренія со стороны этого духовенства. „Въ Харьковскомъ Покровскомъ училищномъ монастырѣ безвѣзвѣстно“,—читаемъ, между прочимъ, въ указѣ

языка въ бѣлогородскомъ училищѣ прекратилось уже послѣ 1760 года, такъ—какъ еще въ этомъ году дух. управитель Новаго Оскола попъ Михаилъ Красовскій доносилъ, что его сыновья не отправлены въ Бѣлгородъ для изученія латыни за болѣзнію.

преосвящ. Антонія отъ 6 марта 1745 г.,—„что многіе священно-церковно-служители, мня себѣ, что по силѣ распубликованныхъ указовъ велѣно въ школы высылать отъ семи до пятнадцати лѣтъ, дѣтямъ своимъ *мѣта возвышають*, и отбѣгая славяно-латинскаго ученія, *женятъ таковыхъ*, которые еще могутъ весьма въ школахъ обучаться. А духовные управители, въ противность указа, отпускають о вѣнчаніи таковыхъ *отъечныя памяти*; и чаятельно многимъ уже изъ обучавшихся въ Бѣлгородѣ, Курскѣ и Старомъ Осколѣ вѣнечныя памяти даны, которымъ бы, по силѣ указовъ, въ высылкѣ неисполненіе и пренебреженіе; отъ кого оное чинится, всеконечно *прекратить*, и вышеупомянутыхъ бывшихъ въ Бѣлгородѣ, Курскѣ и Старомъ Осколѣ учениковъ и прочихъ, хотя нѣкоторые и поженились, а увольнительныхъ себѣ отъ школъ апшитовъ не имѣють, съ таковыхъ *для праведжа штрафъ*, а ко обученію подлежащихъ безъ прикрытія и возвышенія лѣтъ *выслать всѣхъ къ надлежащему ученію въ Харьковскія училища*; и чтобъ священно-церковно-служители вымысломъ дѣтей своихъ отъ школъ не таили и *мѣта не возвышали*, и подъ видомъ, съ показаніемъ излишнихъ лѣтъ, *не женили*, а духовные управители *отъечныхъ памятей* не явившимся съ апшитами ученикамъ о вѣнчаніи ихъ *не отпускали*, а отсылали бы въ Харьковскія училища, о томъ бы бѣлгородской епархіи въ города распубликовать указами; и отъ кого священно-церковно-служительскимъ дѣтямъ невысылка въ Харьковскія училища явится, съ таковыхъ продержателей за неисполненіе по указамъ *взысканъ бы былъ штрафъ*. Того ради приказалъ учинить слѣдующее: При высылкѣ школьниковъ въ Харьковскую академію всячески усматривать, дабы священно-церковно-служители дѣтямъ своимъ *мѣтъ не утаивали и не прибавляли*; священно-церковно-служительскихъ дѣтей, обучавшихся въ бѣлгородской гимназіи, курской и старо-оскольской семинаріяхъ, каковыхъ прежде посланы при указахъ имянныя вѣдомости, *выслать въ ту академію* (кромя которымъ даны изъ оной академіи увольнительные апшиты), съ подписками всеконечно, въ одну недѣлю..., онымъ духовнымъ управителямъ справиться въ вѣдомствахъ ихъ, кто имянно священно-церковно-служители дѣтей

своихъ поженили безъ указовъ и увольнительныхъ отъ Харьковскихъ училищъ апшнтовъ, и въ каковыя мѣста и по вѣнчаннымъ ли памятямъ, и тѣ памяти отпущены кѣмъ были, и какими званіями, въ тѣхъ памятяхъ тѣхъ дѣтей своихъ писали, и кѣмъ вѣнчаны; для чего о томъ чрезъ нарочныхъ съ духовными управителями изслѣдовавъ и сочинивъ вѣдомость, прислать въ казенный приказъ немедленно; а впредь не обучавшимся священно-церковно-служительскимъ дѣтямъ въ той академіи и не имѣющимъ увольнительныхъ отъ той академіи апшнтовъ, *отнюдь памятей не отпускать, подѣ опасеніемъ неотмыннаго по указамъ штрафованія*; а ктобъ таковой для вѣнчанія памяти съ прошеніемъ явился, таковыхъ за *карауломъ* *отсылать во оную Харьковскую академію безъ всякаго отлагательства, подѣ опасеніемъ неизбежнаго штрафованія*“.

Въ такомъ безвыходномъ положеніи касательно воспитанія своихъ дѣтей духовенство сѣверной половины бѣлгородской епархіи вновь начало хлопотать предъ епархіальнымъ начальствомъ объ открытіи въ Курскѣ, Старомъ Осколѣ и Бѣлгородѣ славяно-латинскихъ училищъ, но эти хлопоты не всегда и не вполне увѣнчивались успѣхомъ. Начальство или прямо отказывало ему въ этомъ или удовлетворяло, но подѣ условіемъ непремѣнной отсылки, если не всѣхъ учениковъ, то, по крайней мѣрѣ, лучшихъ изъ нихъ, для окончательнаго образованія въ Харьковскій коллегіумъ. На прошеніи духовенства курскаго округа отъ 3 сент. 1770 г., объ открытіи въ Курскѣ училища преосвящ. Самуилъ положилъ такую резолюцію: *„уцредитъ латинскую школу при курскомъ Богородицкомъ Знаменскомъ монастырѣ для священно-церковно-служительскихъ дѣтей дозволяется“*.., но „въ оной школѣ учить только первымъ основаніямъ латинскаго языка и латинской грамматики, а не болѣе, *послѣ же* способныхъ и латинскую грамматику хорошо разумѣющихъ *высылать въ Харьковъ*“.

Возстановленное на такихъ условіяхъ курское училище съ теченіемъ времени такъ упало, что предъ вступленіемъ на бѣлгородскую епархію преосвящ. Теофиста (9 февр. 1787 г.) оно должно было совсѣмъ закрыться ¹⁾. Странія же старооскольскаго духовенства о возобновленіи своего

¹⁾ Труды Кіев. Дух. Академіи 1894 г., кн. I, стр. 69.

училища и вовсе не имѣли успѣха. 7 сент. 1769 г. духовенство г. Старого Оскола и старооскольскаго уѣзда подало преосвящ. Самуилу прошеніе слѣдующаго содержанія: „За антоцессора Вашего Преосвященства, покойнаго преосвященнаго Петра, архіепископа бѣлоградскаго, учреждены были школы словено-латинскія въ городѣ Старомъ Осколѣ, въ коемъ и учились дѣти этого города священно-церковно-служительскія латинскаго языка; а за покойнаго преосвященнаго Іоасафа Миткевича, епископа бѣлоградскаго, имѣлась семинарія Яблоновскаго уѣзда въ слободѣ Ольшанскѣ, гдѣ дѣти наши и обучались латинскаго языка, поэтики и риторики и былъ директоромъ опредѣленъ Яблоновскій протопопъ Петръ Халилецкій. А нынѣ мы нижеименованные съ дѣтьми своими высланы изъ старооскольскаго духовнаго правленія въ Харьковъ къ отдачѣ оныхъ дѣтей въ славено-латинскія школы въ ученіе; а понеже оный городъ Харьковъ отстоитъ отъ домовъ нашихъ болѣе двухъ сотъ верстъ, того ради Вашего Преосвященства покорнѣйше просимъ: за дальностію въ Харьковъ дѣтей нашихъ повелѣть пастырски учредить школы словено-митинскія въ городѣ Старомъ Осколѣ противъ прежняго обыкновенія, куда мы во ученіе съ охотою своею дѣтей отдавать должны; и въ томъ учинить милостивое архипастырское благоразсмотрѣніе“. Къ этому прошенію подписалось 16 человекъ. Небольшое сравнительно число просителей и послужило предлогомъ епархіальному начальству отказать въ просьбѣ. „Для такого малаго числа“,—писалъ въ своей резолюціи преосвящ. Самуиль,—„нельзя учредить школы тамъ, а велѣть непременно или въ Харьковъ или въ Бѣлгородъ отдать непременно“ ¹⁾. Только въ 1788 г. старооскольское училище было открыто вмѣстѣ съ курскимъ ²⁾. Наконецъ, и духовенство бѣлгородскаго округа, не желая отправлять своихъ малолѣтнихъ дѣтей для ученія въ Харьковъ, тоже просило (въ 1769 году) преосвящ. Самуила о возобновленіи въ Бѣлгородѣ обученія латинскому языку. „Въ силу присланнаго Ея Императорскаго Величества изъ духовной Вашего Преосвященства консисторіи въ бѣлгородское духовное управленіе указа“,—писало это духовенство,—„велѣно протопопскихъ,

¹⁾ Архивъ Курской Дух. Консисторіи.

²⁾ Труды Кіев. Дух. Акад. 1894 г., кн. I, стр. 89.

священническихъ, діаконскихъ и причетническихъ дѣтей, которыя словено-россійской грамотѣ и писать обучены, выслать всѣхъ таковыхъ въ харьковскій училищный коллегіумъ ко обученію славено-латинскаго языка конечно сего 1769 года сентября къ первому числу непременно; а понеже у насъ нижайшихъ имѣются дѣти словено-россійской грамотѣ обучены, хотя и въ харьковскій коллегіумъ и къ высылкѣ подлежатъ, точію мы нижайшіе оныхъ дѣтей своихъ въ харьковскомъ коллегіумѣ содержать въ крайнемъ несостояніи для того, что нынѣ насъ принуждаютъ вновь найти мѣсто и перестроиваться, въ чемъ мы по недостаткамъ своимъ и безъ того можемъ понести не малую нужду, а въ бурсу ежели оныхъ дѣтей своихъ отдать, то наивышнюю по ихъ малолѣтству безъ призрѣнія по дальнему разстоянію отцевъ и матерей могутъ оныя дѣти наши претерпѣвать великую нужду... Того ради Вашего Преосвященства всепокорнѣйше просимъ объ учрежденіи при домѣ Вашего Преосвященства словено-греко-латинскихъ школъ. По поводу этого прошенія преосвящ. Самуилъ 11 авг. того-же года писалъ: „дѣтямъ священно-церковно-служителей города Бѣлгорода дозволить здѣсь въ Бѣлгородѣ первыми основаніямъ латинскаго языка учиться по тѣхъ точію поръ, пока они способными сдѣлаются къ высшимъ латинскимъ школамъ. А послѣ того непременно отсылать въ Харьковъ“. 5 сент. уже послѣдовало открытіе латинской школы и началось ученіе. Но вскорѣ потомъ преподаваніе латыни въ бѣлгородскомъ училищѣ снова пріостановилось ¹⁾ и не было его вплоть до преосвящ. Оеоктиста, при которомъ это училище, съ выдѣленіемъ (изъ бѣлгородской обширной епархіи) особой слободско-украинской епархіи (въ 1797 г.) и переходомъ въ ея вѣдѣніе харьковскаго коллегіума, осталось главнымъ центромъ просвѣщенія въ бѣлгородской епархіи.

Свящ. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Изъ циркулярнаго распоряженія преосвящ. Аггея, отъ 16 окт. 1775 г., видно, что въ Бѣлгородѣ существовали въ то время только двѣ низшихъ школы: грамматическая и синтаксическая и для обученія латинскому языку воспитанники бѣлгородскаго училища должны были поступать въ харьковскій коллегіумъ.

ХРИСТИАНСКОЕ ПРАВОУЧЕНИЕ ШЛЕЙЕРМАХЕРА.

(Продолженіе *).

II.

Переходя къ разсмотрѣнію втораго цикла дѣйствій христіанина, носящихъ разныя наименованія—то „воспитательныхъ“, то „продуктивныхъ“, то „прогрессивныхъ“, Шлейермахеръ устанавливаетъ такое различіе между ими и дѣломъ исправительнымъ: въ послѣднемъ случаѣ разумѣется противоположность между духомъ и плотью (Гал. 5, 17), поскольку она должна быть уничтожена (sofern er (Gegensat) aufgehoben Werden soll), въ первомъ же подразумѣвается такое отношеніе между ними (духомъ и плотью), въ которомъ духъ является дѣйствующимъ агентомъ (Agens), а плоть—служить органомъ (das Organ), посредствомъ котораго онъ дѣйствуетъ. Но если таковъ характеръ вышеименованнаго процесса, то „общая формула“ его состоитъ въ томъ, чтобы объединить собою (все) другое ¹⁾ (das andere mit sich zu vereinigen). Данное опредѣленіе не имѣетъ отношенія къ Иисусу Христу, потому что въ Немъ не было никакого противодѣйствія плоти духу и, слѣдовательно, не требовалось созиданія новыхъ отношеній между ними: Его чувственная природа, благодаря божественной природѣ въ Немъ, находилась въ совершеннѣйшемъ отношеніи органа къ агенту и внѣшняго къ внутреннему. Въ этомъ отношеніи вся Его жизнь была дѣломъ, такъ сказать, выходящимъ „изнутри Его Я“ и само въ себѣ закончен-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 15, за 1895 г.

¹⁾ Ibid. p. 293.

нымъ и совершеннымъ. А, вѣдь, это-то, по словамъ автора, и составляетъ главную отличительную черту во всякомъ распространительномъ дѣлѣ, что оно есть нѣчто, исходящее изъ глубины нашего Я, въ основаніи чего лежитъ нѣчто совершенное (ein aus sich herausgehendes, dem aber ein in sich vollendetes zum Grunde). Чтобы выпутаться изъ разныхъ противорѣчій, неизбежныхъ въ этомъ вопросѣ, нужно принять къ свѣдѣнію, что человѣкъ въ своей дѣятельности, направленной на себя самого, есть субъектъ и объектъ, дѣйствующее—ποιοῦν и страдательно—воспринимающее—πάσχω¹⁾. Самая дѣятельность состоитъ въ томъ, что названное именемъ „ποιοῦν“ дѣйствуетъ на ту часть человѣка, которая есть πάσχω и первое постольку не-сетъ въ себѣ признаки совершенства, поскольку плоть является въ человѣкѣ органомъ духа сполна (völlig), а не тогда, когда она противодѣйствуетъ ему (nicht wiefern es dem Geiste noch irgend wie widerstrebt); только тогда—при такомъ условіи—можно ожидать успѣха въ дѣлѣ христіанскаго спасенія и освященія,—въ противномъ случаѣ, т. е., когда эти отношенія духа и плоти нарушены и духъ не господствуетъ надъ плотью, тогда не можетъ быть успѣха въ немъ. Шлейермахеръ какъ будто не замѣчаетъ существеннаго различія между дѣятельностью Іисуса Христа и просто христіанина и далеко не вскользь дѣлаетъ замѣчаніе, что такую же совершенную, какъ и у Христа, можетъ быть дѣятельность и наша (so auch das unsrige), между тѣмъ какъ во „Всеобщемъ введеніи“ тотъ же авторъ утверждаетъ, что такого совершенства въ жизни христіанъ быть не можетъ:... „втеченіи всего временнаго развитія, говоритъ онъ тамъ, жизнь христіанина есть состояніе постепеннаго развитія, совершенствованія (werdendes) и, съ этой стороны, всегда есть только проникновеніе чисто-христіанскою формаціею религіознаго сознанія“²⁾. Или:... „существуетъ ли такой моментъ, когда и то и другое, заповѣдь и исполненіе, реализировано такъ, что они сдѣлались абсолютно тождественными?—Существуетъ и, конечно, во Христѣ, у Котораго общеніе съ Богомъ—абсолютное, а не относительно—бывающее“. Казалось бы, при такомъ

¹⁾ Christl. Sitt. p. 295.

²⁾ Ibid. p. 34.

взглядѣ на вещи слѣдовало упомянуть, чѣмъ же собственно отличается дѣятельность Иисуса Христа отъ дѣятельности всѣхъ прочихъ людей, но авторъ этого не дѣлаетъ, хотя и употребляетъ глубоко—назидательныя для сердца христіанина, но мало—понятныя, съ его точки зрѣнія, выраженія, вродѣ:... „общеніе съ Богомъ въ христіанствѣ обусловлено связью съ спасеніемъ, совершеннымъ Христомъ“¹⁾, или:... „дѣйствіе всего дѣла Христова на людей состоитъ въ томъ, чтобы побѣдить въ нихъ грѣхъ“²⁾ и мн. др.? Само собою приходитъ на умъ, что если Христосъ по Своей дѣятельности—иной, чѣмъ мы, то ужъ нельзя сказать того же самаго по поводу дѣятельности нашей—so auch das unsrige; если же дѣятельность Иисуса Христа ничѣмъ, въ сущности не отличается отъ всѣхъ прочихъ людей, то не больше, какъ пустой звукъ слова, что Онъ—Первообразъ (Urbild) для всѣхъ христіанъ, что „въ Немъ природа божественная и человѣческая соединена абсолютно“, что Онъ—„абсолютно—безгрѣшенъ“ (in absoluter Unschuldlichkeit) и проч. Что все это значитъ—„абсолютный, абсолютно“ въ примѣненіи ко Христу?

Что выражала собою дѣятельность Христа, это не трудно понять; нужно только раскрыть евангеліе и прочитатъ тѣ мѣста, въ которыхъ открывается міру Его особенное назначеніе на землѣ (искупленіе отъ грѣха и основаніе царства Божія, Иоан. IX, 4. Марк. I, 15. Мѣ. VIII, 16. Іо. XII, 28. Іо. XVII, 1. Іо. XVIII, 37 и др.) и Его особенное отношеніе къ Богу—Отцу („Азъ и Отецъ едино есма“—Іо. X, 30), подобно которому мы не можемъ встрѣтить ни въ комъ другомъ изъ людей. Онъ былъ и теперь есть Пророкъ, открывающій Отца въ безусловномъ смыслѣ этого слова (Евр. I, 1—2). Поэтому Онъ и называется Словомъ (λόγος:) все Его Существо есть истинно—совершенное откровеніе Отца, почему оно и должно быть высочайшимъ и послѣднимъ. Но Онъ же есть и Первосвященникъ, примирившій небо и землю, подвергшійся приговору грѣшника добровольно, съ преданною любовью въ самопреданіи Своей воли волѣ Отца (Іо. XII, 28. XVII, 1), почему и нельзя отдѣлять Его дѣятельность и страданіе. Свое царское досто-

¹⁾ Ibid. (p. 34).

²⁾ Ibid. p. 296.

инство Христосъ проявилъ особеннымъ образомъ—съ безусловнымъ самоотреченіемъ и полною готовностью отдать жизнь Свою во искупленіе „за многихъ“. Поэтому Богъ и превознесъ Его, и далъ Ему имя выше всякаго имени (Фил. 2, 9—11). Вотъ что возвѣщаетъ намъ евангеліе! Неужели этого Шлейермахеру было недостаточно, чтобы увидѣть особенный смыслъ и значеніе міроискупающей и спасающей дѣятельности Христа въ Его особенныхъ отношеніяхъ къ Богу—Отцу, какъ истиннаго Сына Божія? А если такъ, то—повторяемъ—не будутъ ли простымъ звукомъ тѣ эпитеты и выраженія, которыми характеризуетъ онъ Личность Іисуса Христа?...

Во всякомъ—далѣе—распространительномъ дѣлѣ предполагается, что въ дѣйствующемъ субъектѣ есть чувство удовольствія, какъ-бы нѣкотораго избытка силы, съ которымъ онъ можетъ выйти изъ себя и, съ другой стороны, чувство расположенности другихъ, потому что иначе дѣло не будетъ объективнымъ; слѣдовательно,—предполагается у другихъ стремленіе къ воспріятію активныхъ, жизненныхъ началъ ¹⁾. Но если чувство, безъ котораго не можетъ начаться вышеименованное дѣло,—взаимное, то этимъ самымъ, уже и предполагается истинная *κοινωνία*. Главное здѣсь—опредѣленное отношеніе между духомъ и плотью, въ которомъ духъ имѣетъ господство (*der Geist die Herrschaft hat*). Этотъ духъ въ общечеловѣческомъ смыслѣ—*νοῦς* (умъ), а, съ христіанской точки зрѣнія, есть *πνεῦμα*, который въ человѣкѣ долженъ быть насажденъ, чтобы все въ немъ, всего человѣка въ противоположности духа и плоти, объединить съ собою и все содѣлать орудіемъ своимъ,—это подлинно божественный принципъ въ человѣкѣ. Но если точно формулировать положеніе объ умѣ и духѣ, то нужно сказать, говоритъ Шлейермахеръ, что оба „они тождественны“ (*beide identisch sind*); слѣдовательно, духъ въ общечеловѣческомъ смыслѣ есть ни что иное, какъ *πνεῦμα* въ христіанскомъ смыслѣ, только на болѣе низшей ступени (*auf einer niedrigeren Potenz*) ²⁾. Когда пришла полнота времени (Гал. IV, 4), явился Христосъ и вмѣстѣ съ Нимъ и чрезъ

¹⁾ Ibid. p. 300.

²⁾ Ibid. p. 303.

Него духъ въ общечеловѣческомъ смыслѣ поднялся на болѣе высшую ступень (*nur in einer gesteigerten Erscheinung*). И до Христа дѣйствовалъ тотъ же самый духъ, о чемъ свидѣтельствуя стремленія и предчувствія, нашедшія для себя наиболѣе яркое выраженіе въ пророчествахъ и въ томъ, что до Него это были только стремленія безъ фактическаго исполненія, лежитъ основаніе въ пользу супранатуралистическаго постулата, такъ что начало собственно—христіанской жизни было положено Христомъ: „съ этой стороны вся жизнь Христа является для насъ началомъ исполненія стремленія къ *πνεῦμα*, которое какъ-бы положительный полюсъ насытило собою уже существовавшій отрицательный“¹⁾ и это есть ни что иное, какъ учрежденіе общенія (*das Stiften der Gemeinschaft*), хотя оно и существовало раньше Него.

Впрочемъ, отождествивъ понятія „духа“ (*πνεῦμα*) въ христіанскомъ и „ума“ (*νοῦς*) въ общечеловѣческомъ смыслѣ, авторъ вскорѣ же постарался показать и ихъ различіе: „если духъ (*πνεῦμα*), пишетъ онъ, единственно — дѣйствующее начало (*Agens*), то въ отношеніи къ нему *νοῦς*, какъ организмъ интеллигенціи, гораздо ближе, чѣмъ чувственно — психическій и связанный съ нимъ физическій организмъ“. Стало быть, существуетъ различіе въ способѣ отношенія духа къ прочимъ функціямъ духовно—тѣлеснаго организма—болѣе *внутренняго* и болѣе *внѣшняго* характера: „болѣе внутренній характеръ отношенія—это единеніе (*das Eingewordensein*) духа съ умомъ, съ цѣлымъ духовнымъ организмомъ человѣческой природы,—слѣдовательно,—то самое, что мы называемъ *настроеніемъ* (*Gesinnung*); болѣе внѣшній характеръ отношенія—это единеніе духа съ душою (*πνεῦμα* съ *ψυχή*), съ организмомъ различныхъ функцій чувственности человѣка не иначе, какъ только посредствомъ ума (*νοῦς*),—слѣдовательно,—то самое, что мы называемъ *талантомъ* въ противоположность настроенію“²⁾. На первый взглядъ можетъ показаться, говоритъ Шлейермахеръ, что это дѣленіе не имѣетъ никакого отношенія къ области морали, но это—не такъ, потому что „подъ настроеніемъ мы

¹⁾ Ibid. p. 304.

²⁾ Ibid. p. 307.

разумѣмъ всегда твердое и рѣшительное направленіе воли, естественно связанное съ одобреніемъ того, что ему соотвѣтствуетъ, и неодобреніемъ того, что противорѣчитъ ему¹⁾. Настроенія могутъ быть весьма разнообразны, но всѣ они—только определенное примѣненіе этого единства (*nur eine bestimmte Anwendung dieser Einheit ist*). Тоже и относительно таланта, подѣ которымъ Шлейермахеръ разумѣетъ способность, находящуюся въ услуженіи волѣ; правда, понятіе таланта имѣетъ отношеніе и къ другимъ областямъ, напримѣръ, области искусства и, слѣдовательно, его нельзя разсматривать съ исключительно—нравственной точки зрѣнія, но это, по словамъ автора, зависитъ отъ того, что мы „мало разсматриваемъ нравственность общей связи вещей“²⁾ Такъ—какъ настроеніе и талантъ—факты первоначальные, то, спрашивается, какъ относится къ нимъ понятіе добродѣтели? Повидимому, нѣтъ основанія разсматривать его въ связи съ первымъ, потому что настроеніе есть ни что иное, какъ направленіе воли, добродѣтель, напротивъ, есть нѣкоторый *Quantum* въ реализаціи воли; слѣдовательно,—„гдѣ настроеніе сильно, тамъ добродѣтель можетъ быть еще слаба“;—еще меньше основанія разсматривать его въ подчиненіи понятію таланта, потому что съ понятіемъ добродѣтели мы соединяемъ много такого, что еще не есть талантъ,—тѣмъ болѣе, что—по христіанскому слововыраженію—для всего, что можетъ быть названо добродѣтелю въ высшемъ смыслѣ этого слова, существуетъ наименованіе *χαρισμα*. Но если въ св. писаніи сказано: *Διὰ τὴν χάριν τῶν εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα*³⁾ (1 Кор. 12, 4) и, если разнообразіе дарованій есть ни что иное, какъ организмъ настроенія, какъ направленія различныхъ функцій, поскольку онѣ приводятся въ движеніе импульсомъ божественнаго Духа (*πνεῦμα ἁγίου*), то это-то и подтверждаетъ, по словамъ богослова, справедливость вышеуказаннаго дѣленія всей области нравственныхъ дѣйствій на настроеніе и талантъ и, съ этой точки зрѣнія, добродѣтель есть *нравственное* въ чело-вѣкѣхъ подѣ именемъ таланта, но не въ отдѣльности отъ на-

¹⁾ Ibid. (p. 307).

²⁾ Ibid. (p. 308).

³⁾ По русски: „дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же“.

строенія, безъ котораго не было бы ничего нравственнаго (*nichts sittliches ist*), но непремѣнно въ связи съ нимъ, какъ своимъ источникомъ ¹⁾ (*Gesinnung als ihren Ursprung*). Отсюда, если *χάρις* обозначаетъ вообще дѣйствіе духа въ человѣческой природѣ, то этимъ именемъ обозначается не одинъ только талантъ (добродѣтель, какъ нравственная способность), но также и настроеніе,—и развѣ только въ болѣе тѣсномъ смыслѣ можно прилагать это наименованіе исключительно къ слову талантъ. Съ другой стороны, какъ бы мы, говоритъ Шлейермахеръ, ни резсматривали нравственную задачу, предстоящую каждому христіанину во всякомъ распространительномъ дѣлѣ, она есть въ то же время дѣло божественной благодати (*als göttliche Gnadenwirkung*). Слѣдовательно, противоположность между настроеніемъ и талантомъ—только относительная ²⁾ (*nur relativer ist*).

Настроеніе—чрезвычайно—важное качество въ распространительномъ дѣлѣ. Можно сказать, что распространеніе христіанскаго настроенія и всѣхъ даровъ Духа (*Geistesgaben*) только въ силу настроенія и составляетъ отличительную черту этого рода дѣйствій. Служа предметомъ распространенія въ церковномъ обществѣ, настроеніе сосредоточивалось первоначально въ Лицѣ Иисуса Христа, въ Которомъ въ то же время заключалась и сила къ безконечному распространенію этого качества жизни, ничѣмъ не ограничиваемому, кромѣ способности воспріятія духа, исходящаго отъ Христа, такъ что распространеніе настроенія Христова не имѣетъ никакихъ другихъ границъ, кромѣ тѣхъ, которыя кладетъ человѣческая природа, т. е. кромѣ вышеуказанной способности воспріятія. Такимъ образомъ, мы, утверждаетъ Шлейермахеръ, имѣемъ два предѣльных пункта въ распространительномъ дѣлѣ: съ одной стороны—отдѣльную Личность Христа, какъ начальный пунктъ (*Anfangspunkt*) процесса, съ другой стороны—совершенство жизни во Христѣ всего человѣческаго рода, какъ пунктъ конечный (*Endpunkt*): первое предшествуетъ всей нашей дѣятельности, второе предполагаетъ общеніе (*κοινωνία*), долженствующее быть утвержденнымъ,

¹⁾ Christl. Sitt. p. 309.

²⁾ Ibid. p. 310.

причемъ необходимо помнить, что „отдѣльная личность всегда предшествуетъ процессу“¹⁾ (*die einzelne Persönlichkeit immer etwas dem Prozesse schon vorangehendes*). Иначе не можетъ продолжаться распространительное дѣло, какъ чрезъ отдѣльную личность и подъ формою ея, но такъ какъ самая личность не можетъ образоваться иначе, какъ чрезъ натуральный процессъ продолженія рода, то, очевидно, долженъ продолжиться также и натуральный процессъ, въ противномъ случаѣ можетъ окончиться распространительное дѣло—не потому, чтобы оно дѣйствительно могло окончиться, но потому, что у него будетъ недостатокъ въ органахъ и, въ силу того, что явленіе отдѣльной личности основано на упомянутомъ натуральномъ процессѣ, слѣдуетъ также предполагать и въ нравственной области существованіе множества личностей и „ихъ органическое соединеніе“. Органическое соединеніе личностей въ качествѣ органовъ распространительнаго процесса есть христіанская церковь въ ея дѣйствительномъ бытіи. Такимъ образомъ, между отдѣльною личностью, какъ начальнымъ пунктомъ, и распространеніемъ христіанскаго настроенія въ цѣломъ человѣческомъ родѣ, какъ пунктомъ конечнымъ, существуетъ два рода общенія: одинъ изъ нихъ относится къ начальному пункту и имѣетъ цѣлью „произвести личность“: это—бракъ, общеніе брачующихся лицъ для рожденія и воспитанія дѣтей,—другой родъ общенія относится къ конечному пункту и имѣетъ цѣлью „органически соединить тѣхъ, у которыхъ христіанское настроеніе можетъ быть предметомъ распространенія“: это есть христіанская церковь²⁾.

Сущность семьи заключается въ брачномъ союзѣ и результатахъ его. Это фактъ природы, естественное условіе человѣческаго бытія на землѣ, основанное на продолженіи человѣческаго рода и, въ этомъ отношеніи, съ своей нравственной стороны, составляетъ существенную принадлежность распространительнаго процесса, какъ его первоначальная форма, вслѣдствіе того, что здѣсь въ результатъ получаютъ новыя соединенія интеллигенціи съ земною матеріею въ формѣ организма. Если всмотрѣться въ отношеніе этого факта къ церкви хри-

¹⁾ Ibid. 331.

²⁾ Ibid. 332.

стіанской, то, повидимому, слѣдуетъ сказать, что общеніе въ бракѣ имѣетъ цѣлью рождать и воспитывать „способныхъ къ высшей жизни“ и, если такимъ образомъ разсматривать дѣло, то рожденіе и воспитаніе нельзя отдѣлять, но оба они составляютъ одинъ и тотъ-же процессъ ¹⁾ (ein und derselbe Process). Но отсюда же непосредственно вытекаетъ также и то, что бракъ въ христіанской церкви не можетъ имѣть никакой другой формы, кромѣ моногамической. Полигамія имѣетъ свой корень въ чисто-гражданскомъ взглядѣ на общеніе половъ: для государства—исключительно мужчина—представитель семьи и женскій полъ всегда подчиненъ мужскому, но у грубыхъ народовъ эта разница заходитъ такъ далеко, что положеніе женщинъ мало чѣмъ отличается отъ положенія рабовъ, изъ чего само собою складывается такой порядокъ вещей, что „подобно тому, какъ одинъ и тотъ же мужчина можетъ имѣть нѣсколько рабовъ, онъ же можетъ имѣть и нѣсколько женъ“ ²⁾. Христіанская церковь, говоритъ Шлейермахеръ, не признаетъ такой субординаціи: „всѣ человѣческія души стоятъ у нея въ одинаковомъ отношеніи къ божественному дѣлу спасенія, такъ какъ всѣ получаютъ одну и ту же духовную жизнь и изъ одного и того же источника“ и, если женщины въ этомъ отношеніи и составляютъ нѣкотораго рода исключеніе, то все-таки не относительно даровъ Духа, но только относительно нѣкотораго характера и способа обнаруженія ихъ (nur von einer gewissen Art und Weise sie zu aussern). Въ христіанствѣ, такимъ образомъ, нѣтъ побужденія къ полигаміи. Но это—только одна сторона дѣла; другая имѣетъ отношеніе къ воспитанію: въ самомъ дѣлѣ, если рожденіе и воспитаніе тождественны, то и воспитаніе также должно быть общимъ, совмѣстнымъ, но стоитъ только выйти изъ идеи брака полигамическаго, дѣло рушится само собою, потому что невозможно допустить, чтобы воспитаніе было одинаковымъ у большинства женщинъ: каждая изъ нихъ отличается отъ всякой другой; каждая изъ нихъ различно отнеслась бы къ дѣлу общаго воспитанія, а вліяніе мужчины могло бы дать этому дѣлу совершенно другой оборотъ. Вотъ почему въ такихъ слу-

¹⁾ Ibid. p. 341.

²⁾ Ibid. p. 342.

чаяхъ перевѣсъ остается на сторонѣ матери и всѣ остальные (жены) подчиняются ей; значитъ, полигамія самымъ естественнымъ путемъ ведетъ къ моногаміи. Конечно, нельзя, по Шлейермахеру, сказать, что моногамія обязана своимъ происхожденіемъ христіанству, такъ какъ у германскихъ народовъ она существовала уже раньше, чѣмъ проникло къ нимъ христіанство, но за то свое истинно-правственное основаніе и свою существенную поддержку она имѣетъ только въ немъ. Правда, св. писаніе не содержитъ никакихъ по этому поводу ясныхъ предписаній, но то, чего недостаетъ въ писаніи, очень опредѣленно дополнила христіанская нравственность, скоро объявивъ полигамію дѣломъ „совсѣмъ не христіанскимъ“ ¹⁾ (*durchaus unchristlich*); при томъ же и въ св. писаніи нѣтъ недостатка въ непрямыхъ указаніяхъ на моногамію, какъ на первоначальную форму брака, установленную Самимъ Богомъ (Мѡ. 19, 3 и слѣд. Мрк. 10, 2 и сл.), въ особенности, когда сравнивается отношеніе мужа и жены съ отношеніемъ Христа къ Церкви (Еф. 6, 22).

Если, какъ сказано, существуетъ самая вѣрная связь между стремленіемъ къ удовлетворенію полового инстинкта и рожденіемъ, то, понятно, всякое такое удовлетвореніе безнравственно, если оно не имѣетъ отношенія къ рожденію и воспитанію. Почему христіанство осуждаетъ „блудъ“ (*πορνεία*)? Для него союзъ между личностями двухъ различныхъ половъ важенъ и святъ (*heilig*), какъ божественный порядокъ, необходимый „для сохраненія матеріала“ (*zur Erhaltung des Stoffes*) въ цѣляхъ божественныхъ; оттого оно и благословляетъ союзъ для рожденія и воспитанія. Съ другой стороны, трудно и представить себѣ въ христіанинѣ удовлетвореніе полового инстинкта безъ отношенія къ двумъ указаннымъ цѣлямъ, такъ какъ „въ чловѣкѣ, проникнутомъ Духомъ Божіимъ, нельзя представить никакого другаго импульса, кромѣ стремленія дать такое направленіе естественной склонности (*Naturtrieb*), какое согласно съ божественнымъ порядкомъ“ ²⁾. Что же сказать, спрашиваетъ Шлейермахеръ, о бракахъ бесплодныхъ? Можетъ ли

¹⁾ Ibid. p. 343.

²⁾ Christl. Sitt. p. 344.

бесплодіе служить законнымъ поводомъ къ расторженію брака? Ничуть, потому что, прежде всего, не существуетъ вполнѣ вѣрныхъ, безапелляціонныхъ сужденій насчетъ бесплодности брака, во-вторыхъ, остаются всегда другія обязанности чело-вѣческаго назначенія, которыя христіанинъ „никогда не захочетъ ослабить“ и которыя все таки могъ бы ослабить, если бы привнесъ въ общую жизнь какой-нибудь чуждый элементъ. Бракъ бездѣтный—всегда несчастье (Unglück) и для насъ ничѣмъ другимъ не можетъ являться, какъ божественнымъ назначеніемъ ¹⁾ (Schickung);—удержится ли оно во всю брачную жизнь, мы этого не знаемъ, равно какъ не можемъ знать и того, дастъ ли другой результатъ другой брачный союзъ. Во всякомъ случаѣ христіански заключенный бракъ—такое единство при взаимномъ дополненіи особенностей двухъ личностей разнаго пола, какое не можетъ и не должно быть нарушено даже при условіи, если онъ не достигаетъ своей цѣли.

Церковь—противъ такого расторженія; да и вообще, она не можетъ дозволить расторженія браковъ (die Ehescheidung), основываясь на опредѣленномъ изреченіи Іисуса Христа (Мрк. 10, 9); но если государство признаетъ за благо, чтобы бракъ былъ расторгнутъ „при нѣкоторыхъ условіяхъ“, то церковь не можетъ этому препятствовать, потому что бракъ—не исключительно церковное, но въ то же время и политическое учрежденіе и, во 2-хъ, потому что церковь и не должна домогаться „господства надъ государствомъ“ (keine Superiorität über den Staat), какъ это дѣлаетъ церковь католическая; тѣмъ болѣе, что самое стремленіе къ расторженію брака возникаетъ только тамъ, гдѣ дѣйствовала страсть или сторонніе мотивы; слѣдовательно,—какого же результата мы должны ожидать отъ такого брака? Никакого другаго, кромѣ вынужденнаго состоянія брака, который съ самаго начала былъ бракомъ „для виду“ (Scheinehen) и расторженіе котораго желательно для обѣихъ сторонъ. Все это приводитъ къ тому, говоритъ Шлейермахеръ, что церковь должна пріобрѣсть сперва гораздо большее вліяніе на заключеніе браковъ прежде, чѣмъ „всѣ существу-

¹⁾ Ibid. p. 345 (Vorles. 1826/27).

ющіе браки объявлять нерасторжимыми“ (für unauflöslich), а до этого времени мы должны считать возможность расторженія браковъ, какъ „документъ несовершенства церкви въ ея проявленіи“ ¹⁾ (für ein Document der Unvollkommenheit der Kirche in ihrer Erscheinung), подвергнувъ большому сомнѣнію то, чтобы она могла отвергнуть совершенно направленіе пуризма. Не разрѣшая никакихъ недоумѣній, соединенныхъ съ выраженіемъ—„несовершенство церкви въ явленіи“, авторъ вдругъ дѣлаетъ логическій скачекъ, совѣтуя уничтожить всякое несовершенство единственнымъ путемъ—„возможно рѣдкаго расторженія браковъ“ и возможно большаго приближенія къ идеалу чисто-христіанскаго брака, какъ будто это въ самомъ дѣлѣ разрѣшаетъ вопросъ.

Изъ того, что продолженіе человѣческаго рода составляетъ существенную сторону продуктивнаго процесса и изъ того, что продуктивный процессъ—всеобщая обязанность людей, никакъ не слѣдуетъ, говоритъ Шлейермахеръ, что безбрачная жизнь несовершеннѣе брака, потому что, при извѣстныхъ условіяхъ, и она имѣетъ свой смыслъ (1 Кор. 7, 7);—не безбрачная жизнь—безнравственна, а завѣдомо-опредѣленное рѣшеніе ни подъ какимъ видомъ (unter keiener Bedingung) не связывать себя брачнымъ союзомъ безъ всякихъ особыхъ основаній, между тѣмъ какъ уже обязанность принимать участіе въ распространеніи христіанства можетъ удержатъ отъ рѣшенія оставаться всю жизнь „внѣ брака“, не говоря уже о томъ, что христіанская семейная жизнь незамѣнимо—благопріятное условіе для цѣлей ²⁾ интенсивнаго процесса въ христіанствѣ. Главное условіе для распространенія христіанскаго духа, такъ сказать, расширенія (Verbreitung), христіанства „со-внѣ“ и внутри заключается въ томъ, что существуетъ церковь, какъ органическое соединеніе вѣрующихъ“,—непремѣнно органическое, потому что каждый въ отдѣльности христіанинъ, долженствующій сдѣлаться участникомъ религіознаго настроенія, нуждается въ соединенномъ вліяніи всѣхъ на себя поскольку, съ точки зрѣнія абсолютнаго совершенства, никто въ отдѣльности не бы-

¹⁾ Ibid. p. 351.

²⁾ Ibid. p. 354.

ваетъ совершенъ (kein einzelner vollendet ist) и, такимъ образомъ, каждый для усовершенствованія процесса долженъ привнести нѣчто свое. Это условіе—настолько важно, что если бы всѣ начали дѣйствовать случайно, наудачу, то и не было бы никакого общенія въ тѣсномъ смыслѣ, а было бы оно только „безсознательнымъ“ (auf unbewusste Weise);—разумѣется, такое случайное общеніе людей было бы чѣмъ-то несомнѣнно несовершеннымъ. Самый Духъ Божій, какъ общее достояніе (Gemeingut) всего въ совокупности христіанства, дѣйствуетъ только подъ формою истинно-живаго „общаго духа“ въ церкви и, если дѣйствуетъ во всѣхъ, подлинно и по-истинѣ принадлежащихъ къ церкви Христовой, то—ни въ комъ исключительно и ни въ комъ всецѣло (in Keinem ausschliessend und in Keinem ganz). Это объясняется тѣмъ, что никто въ отдѣльности не можетъ служить достаточнымъ организмомъ для дѣятельности этого Духа, такъ-какъ задача этого процесса—безконечная и можетъ быть разрѣшена только „черезъ всю цѣлостность церкви“ (durch die Totalität der Kirche); каждый же въ отдѣльности можетъ получить свою особенную часть изъ общей сокровищницы Духа, которую и можетъ развить самъ для себя (den könne er für sich allein lösen).—О томъ, что составляетъ *содержаніе* распространительнаго дѣла, было сказано выше: это образованіе настроенія (die Bildung der Gesinnung) и образованіе таланта только ради образованія настроенія (Talentbildung nur um der Bildung willen der Gesinnung). Настроеніе и талантъ—другъ другу противоположны, хотя бы только относительно (relativ): „талантовъ—много, а настроеніе одно“ ¹⁾ (das Talent eine Mehrheit ist und die Gesinnung Eins). Вотъ почему въ св. писаніи и говорится; *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* („вѣра, дѣйствующая любовью“ (Гал. 5, 6). Поскольку настроеніе—единство (eine Einheit ist), оно есть ни что иное, какъ господство Духа Святаго.

Спрашивается теперь, какимъ же образомъ утверждается это господство въ человѣкѣ, еще не облагодатствованномъ? „Черезъ воздѣйствіе другаго, въ которомъ Духъ Святой уже

¹⁾ Ibid. p. 369

началъ господствовать“,—такъ отвѣчаетъ на это цитируемый нами авторъ. Въ этомъ есть доля неясности: въ самомъ дѣлѣ—если Духъ Святой есть Личность, самостоятельная Упостась, въ единствѣ Св. Троицы, то почему Онъ дѣйствуетъ только посредствомъ путемъ вмѣсто непосредственнаго, по слову Евангелія: „Духъ, идѣже хочетъ, дышетъ“ (Іоан. 3, 8): „И вы помазаніе имате отъ Святаго, и вѣсте вся“—(посл. Іоан. 2, 20)? Неужели Онъ не можетъ дѣйствовать также и непосредственно? Для чего прибѣгать къ такому окольному пути, къ помощи другаго? Развѣ Духъ Святой—не всемогущъ? Если бы о воздѣйствіи Духа Святаго „черезъ другаго“ было сказано въ томъ смыслѣ, въ какомъ это сказано Самимъ Христомъ („егда же придетъ Утѣшитель, Его же азъ пошлю вамъ отъ Отца“ Іоан. 15, 26), то это было бы понятно, но богословъ этого не говоритъ. Напротивъ, для него само христіанство имѣетъ непосредственно—живую силу, только благодаря традиціональной связи его съ явленіемъ Іисуса Христа. Вотъ какъ онъ по этому поводу разсуждаетъ: „все христіанское—для насъ традиціонально, исходя отъ единственнаго пункта—явленія Христа, отъ котораго также и Духъ Святой не отдѣляется въ своемъ явленіи; утвержденіе же, что христіанство удостоилось своихъ первоначальныхъ откровеній чрезъ Святаго Духа,—тщетное предположеніе и имѣетъ тенденцію—унизить Христа (Christum zurückzusetzen), основываясь на ложномъ, не отвѣчающемъ духу писанія, представленіи, что фактъ сошествія Св. Духа на апостоловъ въ день Пятидесятницы былъ въ собственномъ смыслѣ началомъ (ein geiner Anfang) Откровенія, такъ что будто въ это время ученики узнали много такого, чему Христосъ не научилъ. Но въ дѣйствительности все христіанское покоится на Христѣ и все въ совокупности содержаніе (der Gesamttinhalt) христіанскаго откровенія есть великая историческая связь (ein grosser geschichtlicher Zusammenhang) и безъ исторической традиціи его совсѣмъ нельзя было бы сохранить“¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ дѣло объясняется проще и яснѣе: Духъ Святой—это „общій духъ, дѣйствующій

¹⁾ Ibid. p. 370.

въ церкви“, именно:—„такъ—какъ господство Духа Святаго обнаруживается во внутренней жизни церкви, и чрезъ Откровеніе эта жизнь бываетъ явленіемъ, то, вслѣдствіе этого, Духъ и бываетъ проявляющимся и воспріимлемымъ (*erscheinend und wahrnehmbar*) и можетъ пробуждать воспріимчивость тѣхъ, которые находятся внѣ церкви, такъ что и они, съ своей стороны, могутъ понять, что они нашли истинный предметъ своего стремленія“ ¹⁾. Или: „если мы возвратимся къ нашему вопросу о собственномъ содержаніи распространенія господства Духа, то должны сказать, что ближайшимъ образомъ это—духъ въ общечеловѣческомъ смыслѣ, который, поднявшись на высоту (*auf Potenz*) духа въ смыслѣ христіанскомъ, и долженъ быть, такимъ образомъ, обожествляемъ“ ²⁾ (*vergöttlicht*). Если мы, пишетъ Шлейермахеръ, обратимъ вниманіе на отношеніе божественнаго и человѣческаго въ Иисусѣ Христѣ, то усматривается, что то, что мы называемъ духомъ въ общечеловѣческомъ смыслѣ и *пнѣмѣ* въ христіанскомъ, въ сущности, одно и то же, благодаря чему только и можно объяснить „первоначальность общенія“ (*die Ursprunglichkeit der Gemeinschaft*), или, другими словами, что *воѣ* (разумъ) долженъ быть понимаемъ, какъ „переходъ“ (*Uebergang*) отъ другихъ функцій человѣческаго существа къ обнаруживающемуся во Христѣ божественному принципу, что *пнѣмѣ* есть только высшее развитіе того, что мы называемъ разумомъ ³⁾. Богословъ не скрываетъ того, что онъ пишетъ такъ въ цѣляхъ примиренія рационализма (или въ данномъ случаѣ натурализма) и супранатурализма, но какъ онъ этого достигаетъ,—цѣною чего?—Цѣною искаженія христіанскаго ученія касательно главнѣйшихъ пунктовъ вѣры, цѣною *обезразличенія* двухъ порядковъ бытія—естественнаго и сверхъестественнаго: „чѣмъ, говоритъ онъ, бываетъ и можетъ сдѣлаться духъ въ общечеловѣческомъ смыслѣ, рассматриваемый столь же въ себѣ, какъ и въ единеніи съ прочими функціями, это—дѣло природы, но явленіе Христа и начавшееся отъ Него движеніе духа (*пнѣмѣ*) есть благо-

¹⁾ Christl. Sitte, p. 371.

²⁾ Ibid. (p. 371).

³⁾ Ibid.

дать“ ¹⁾. Читатель остается въ недоумѣніи: что же такое природа и что такое благодать? Неужели между ними нѣтъ различія? Есть, отвѣчаетъ Шлейермахеръ, но только это „различіе для насъ“ (nur eine Unterscheidung für uns): въ сущности же—природа есть только исполненіе божественныхъ предначертаній во времени и пространствѣ, или, съ другой стороны, въ высшемъ понятіи природы уже заключается также явленіе Христа; если же мы взглянемъ на дѣло съ формальной стороны, то „все, что мы разсматриваемъ, какъ дѣйствіе божественной благодати, есть нѣчто сверхъестественное, такъ-какъ самое явленіе Христа, или то, чѣмъ Онъ сдѣлался въ своей жизни, мы не можемъ вывести изъ дѣйствія на Него общаго разума (Gesamtvernunft), существовавшего прежде Него, но должны допустить нѣчто первоначальное въ Немъ, первоначальное божественное воздѣйствіе на Него“ ²⁾—и въ этомъ заключается различіе между духомъ въ до-христіанскій періодъ развитія и духомъ въ смыслѣ собственно—христіанскомъ. Шлейермахеръ не безъ цѣли употребилъ выраженіе—„первоначальное божественное воздѣйствіе на Него“; этимъ онъ хочетъ поколебать обще-церковное ученіе о воплощеніи Сына Божія, какъ новомъ творчески—божественномъ актѣ. Общій смыслъ его фразы таковъ: въ природѣ дѣйствуетъ божественный принципъ, отъ котораго и зависѣло то, чѣмъ сдѣлался Христосъ въ Своей жизни; если смотрѣть на Его жизнь съ точки зрѣнія естественнаго развитія, то получить свое право идея натурализма; если же взглянуть на Его жизнь съ точки зрѣнія божественнаго принципа, постепенно развивающагося въ самосознаніи общечеловѣческомъ, то вполне законною будетъ идея супранатурализма. Центромъ тяжести здѣсь служить не идея спасающей благодати Божіей, дѣйствующей *независимо* отъ условныхъ законовъ чувственно—воспринимаемаго міра природы, но непремѣнно идея божественнаго принципа, раскрывающагося въ природѣ по законамъ ея;—нужно ли доказывать, какъ мало отвѣчаетъ это духу Писанія, самой сущности христіанства? Самъ авторъ неоднократно указывалъ и доказывалъ, что „спасеніе есть дѣло несомнѣнно—

¹⁾ Ibid. p. 375.

²⁾ Ibid. p. 315.

божественной благодати“ (die Erlösung sei durchaus ein Werk der göttlichen Gnade): но что означаютъ эти слова въ его мировоззрѣніи? Не то ли, что спасеніе есть дѣло раскрытія Иисусомъ Христомъ первоначальнаго божественнаго принципа, дѣйствующаго въ природѣ въ формахъ времени и пространства (in Zeit und Raum)? Повидимому такъ, вслѣдствіе чего Шлейермахеръ и добавляетъ, что „явленіе Христа и начавшееся отъ Него движеніе духа (πνεῦμα) есть благодать“¹⁾. Ничего другаго съ этимъ представленіемъ онъ не соединяетъ,—ни благодатный завѣтъ Господа съ человѣкомъ (Тит. III, 5—7), заключающій въ себѣ всю жизнепроизводительную полноту благословеній этого общенія, ни вѣру въ евангеліе и искупительное дѣло Иисуса Христа (Дѣян. II, 38), ни благодатную силу возрожденія, приводящую человѣческую волю въ полное согласіе съ законамъ (1 Иоан. III, 9) въ единствѣ свободы и любви и пр. Чѣмъ же послѣ этого отличается „дѣло Христа“ (Handeln Christi) и натуральное дѣйствіе (Naturwirkung)? Тѣмъ, что во Христѣ обнаружилась „высшая манифестація Духа“ (eine höhere Manifestation des Geistes); но вѣдь, какъ сказано, и природа есть только исполненіе божественныхъ велѣній въ пространствѣ и времени? Существеннаго отличія между обоими родами дѣйствія нѣтъ, такъ—какъ развитіе человѣка чрезъ божественную благодать и его естественное развитіе—„одинъ и тотъ же процессъ“. Значитъ, и то, что составляетъ существенное отличіе христіанства, какъ дѣла спасающаго Бога, отпадаетъ само собою, и само христіанство изъ факта сверхъестественнаго дѣлается естественнымъ, такъ сказать, натурализируется, къ чему собственно авторъ и стремился.

Любопытно, поэтому, знать, какъ же совершалось это великое дѣло спасенія, въ какомъ направленіи оно шло и идетъ?

Первое начало, такъ сказать, толчекъ для поднятія религіозно-нравственной жизни человѣчества было положено „абсолютно-совершеннымъ“ Христомъ. Онъ проповѣдывалъ идею царствія Божія на землѣ, поучалъ народъ, раскрывалъ тайны Своего

¹⁾ Ibid. p. 314.

ученія Своимъ ученикамъ. Но, вотъ, Онъ оставилъ этотъ міръ; въ комъ же хранилось дѣло, начатое Имъ? Очевидно, „не въ одномъ только изъ Его учениковъ, отвѣчаетъ Шлейермахеръ, но во всѣхъ, и то, что было лично во Христѣ (was in Christo persönlich war), отселѣ стало дѣломъ общимъ“. Отселѣ продолженіе Его дѣла можетъ быть только общественнымъ, причемъ отдѣльныя лица дополняютъ другъ друга и отрицательныя стороны, замѣчаемыя у отдѣльныхъ, постепенно нейтрализуются. Отсюда и общеніе, исходящее отъ Христа, мы не можемъ представить „всегда уменьшающимся“ (immer abnehmende), но все болѣе и болѣе „прогрессирующимъ“ (eine fortschreitende), нравственно и религіозно преуспѣвающимъ. Указанное преуспѣваніе совершается обыкновенно въ двухъ направленіяхъ—*экстенсивномъ* и *интенсивномъ* (ein extensives und ein intensives). Такъ поступалъ и Христосъ: Онъ избираетъ учениковъ для проповѣдыванія Его царствія, учреждаетъ тѣсный религіозно-нравственный союзъ, потому что Того Духа Святаго. Который долженъ заступитъ Его мѣсто, Онъ всегда представлялъ, какъ Духа общаго, дѣйствующаго только въ единомъ—цѣломъ (als einen gemeinschaftlichen, in der Totalität wirksamen). Общество все болѣе и болѣе должно увеличиваться, тѣсное общеніе между людьми должно захватывать все большіе и большіе пункты и „внутренно всегда болѣе и болѣе приближаться къ дѣлу Христа“; отдѣльныя лица, какъ необходимыя органы этого дѣла, должны лучше образовать себя въ своихъ прирожденныхъ особенностяхъ (in ihrer Eigenthümlichkeit), но всегда также совершенствоваться, чтобы быть „тѣломъ Христовымъ“ (для σῶμα τοῦ Χριστοῦ), взаимно дополняя другъ друга, и чрезъ это, взаимно ослабляя грѣхъ и достигая все большаго и большаго совершенства ¹⁾. Если смотрѣть на индивидуумъ, какъ на субъектъ (subject), то, съ одной стороны, онъ долженъ находиться въ обществѣ, а съ другой—дѣйствовать на него, такъ что здѣсь получается та же самая разница, какъ и при исправительномъ дѣлѣ. Оба указанныхъ направленія относятся другъ къ другу такъ, что ни одно изъ нихъ не можетъ окончиться

¹⁾ Ibid. p. 320.

независимо отъ другаго. Почему въ данное время христіанство въ одномъ мѣстѣ есть, а въ другомъ его нѣтъ? Очевидно, потому, что „экстенсивная“ часть задачи не нашла для себя болѣе ревностнаго примѣненія, а это, въ свою очередь, потому, что дѣло „интенсивное“ не стало еще лучшимъ, причѣмъ достигнуть абсолютнаго завершенія обѣихъ частей задачи—невозможно: обѣ онѣ, такимъ образомъ, безконечны (*beide Theile der Aufgabe sind also unendlich*). Между ними происходятъ всевозможныя коллизіи, которыя могутъ быть устранены только тогда, когда нравственность будетъ процвѣтать въ нихъ обѣихъ. А когда настанетъ это время? Первое направленіе—безконечно постольку, поскольку человѣческій родъ во времени безконечно обновляется; второе—безконечно уже потому, что „каждый способенъ къ еще большему возрастанію“ ¹⁾ (*jeder noch einer Steigerung fähig ist*) и Христосъ, какъ первоначальный дѣятель этой задачи, никогда не достигается. Однако задачу вести дѣло религіозно-нравственнаго преуспѣянія беретъ на себя *церковь*, для которой всѣ, проникшіеся въ общеніи съ нею высшимъ, духовнымъ настроеніемъ, суть *объекты* и въ то же время *субъекты*: каждый изъ таковыхъ—объектъ для нея, потому что, пока абсолютное совершенство не достигнуто въ церкви, нѣтъ въ ней ни одного, въ которомъ бы господство Духа не могло подняться на еще большую высоту; съ другой стороны, никогда нельзя утверждать, чтобы отдѣльное лицо, какъ бы ни возвышенно было его настроеніе, не могло начать воздѣйствія на тѣхъ, у которыхъ настроеніе еще не достигло надлежащей высоты: такія лица суть уже субъекты. Отсюда получается то, что весь этотъ процессъ постепеннаго преуспѣянія (*Steigerung*) долженъ быть разсматриваемъ, какъ дѣло церкви въ отношеніи къ себѣ самой ²⁾ (*als ein Handeln der Kirche auf sich selbst*). Исходя изъ идеи Святаго Духа, какъ общаго жизненнаго принципа въ церкви, мы, говоритъ Шлейермахеръ, должны сказать, что сила Его обнаруживается въ постоянной прогрессіи безотносительно къ индивидуумамъ; Онъ возвышаетъ церковь, какъ цѣлое, такъ—какъ Онъ увеличиваетъ Свое еди-

¹⁾ Beilag. B. § 29.

²⁾ Christl. Sitt. p. 374.

неніе съ нею и то, что мы находимъ свѣтлаго въ отдѣльныхъ лицахъ, суть только болѣе или менѣе свѣтлыя точки сознанія церкви о постепенно-возрастающемъ общеніи съ Нимъ, какъ относительно того, что касается знанія, способности представленія (*das Vorstellungsvermögen*), такъ, съ другой стороны, относительно того, что касается способности желаній (*das Begehungsvermögen*). Въ свободномъ избраніи божественнаго Духа уничтожается граница человѣческихъ колебаній, перемѣнъ и несовершенствъ, такъ—какъ въ каждое послѣдующее время онъ обнаруживаетъ себя въ дѣятельности отдѣльныхъ личностей „на болѣе высшей ступени“ (*in einem höheren Grade*), чѣмъ то было прежде и, такимъ образомъ, производитъ въ нихъ (отдѣльныхъ) нѣчто такое, что „выше даннаго времени“ (*über das gegebene*) и къ чему всѣ прочіе должны приближаться ¹⁾. Конечно, непонятно, какъ это происходитъ, но все таки менѣе непонятно, чѣмъ появленіе „генія въ области разума“ и различіе высшихъ и низшихъ моментовъ въ одной и той же личности. Достаточно сказать, что во Христѣ обнаружено новое дѣйствіе божественной благодати, такая „сравнительно—высшая манифестація Духа“ (*eine höhere Manifestation des Geistes*), которая не предрасчитана историческимъ путемъ. Въ этомъ отношеніи понятіе экстенсивнаго и интенсивнаго процесса жизни нѣкоторымъ образомъ совпадаетъ съ указаннымъ выше различіемъ между даннымъ—наличнымъ (репрезентативнымъ) и коррективнымъ процессомъ, т. е. съ одной стороны—выражаетъ только нѣкоторую мѣру нравственнаго состоянія, а съ другой—тотъ процессъ, благодаря которому данное нравственное состояніе исправляется, улучшается ²⁾.

Одна сторона задачи состоитъ въ томъ, чтобы христіанское общество стремилось распространить христіанское настроеніе тамъ, гдѣ его еще нѣтъ (*wo sie noch nicht ist*) по закону смежности; это бываетъ, когда то, что стоитъ ближе всего къ церкви христіанской, привлекается ею, такъ что возникаетъ особенная близость (*eine Cohärenz*), которая всегда распространяется дальше (какъ бы въ соотвѣтствіе натуральному закону сдѣл-

¹⁾ Ibid. p. 375.

²⁾ Ibid. p. 376—77.

ленія); и, во-вторыхъ, это происходитъ по закону внутренняго сродства, когда отдѣльно—дѣйствующіе пункты (лица), независимо отъ всякихъ разстояній, стремятся отыскать то, въ отношеніи къ чему они стоятъ въ особенномъ родствѣ (на подобіе естественнаго закона притяженія): послѣдній образъ дѣйствій составляетъ сущность того, что въ христіанской церкви называется миссіей вообще, въ основѣ же перваго рода дѣйствій лежитъ воспитаніе, какъ въ собственномъ смыслѣ, такъ и несобственномъ (относительно внѣшнихъ предѣловъ церкви); миссія есть дѣло особеннаго призванія и со стороны человѣка и, потому, она не можетъ входить въ кругъ обязанностей каждаго члена церкви въ дѣлѣ распространенія христіанства среди иновѣрцевъ, за то воспитаніе „по закону смежности“ (nach dem Gesetze der Continuität)—всеобщая задача и, поскольку процессъ этотъ—„такъ-же органическій“, постольку участіе отдѣльныхъ лицъ въ немъ не одинаково ¹⁾).

И. Розановъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ibid. p. 378—9.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣнѣ.

(Продолженіе *).

V.

Папство, или великая западная ересь.

Изложивши свою *новую систему* о папской непогрѣшимости и папскомъ абсолютизмѣ, Де-Местръ пытается подтвердить ее свидѣтельствами отцевъ церкви. Попытка затруднительная. Ультрамонтане обыкновенные, каковы были Беллярминъ и Дюваль, могли лишь при помощи *крючковъ* (*chicanes*, французское слово это принадлежит Бюсюэту) построить на каѳолическомъ преданіи систему, которую хотѣли противопоставить галликанству. Какимъ же образомъ Де-Местръ могъ заявлять притязаніе найти свидѣтельства въ подтвержденіе своей системы, которая гораздо болѣе преувеличена, чѣмъ система древнихъ ультрамонтанъ? Надобно даже замѣтить, что въ защиту своихъ идей онъ и не могъ искать традиціонныхъ доказательствъ, не противорѣча себѣ. Онъ признается, что его *система есть новая*, что даже въ Римѣ не понимали ее сначала. Такимъ образомъ, приводить свидѣтельства *древнихъ писателей* въ подтвержденіе *новой системы*, это значитъ желать доказывать, что эта *новая система есть древняя*. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что великій въ ультрамонтанствѣ человекъ совершенно не успѣлъ въ своемъ стремленіи.

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 17.

Послѣдуемъ однако же за его историческими изслѣдованіями. „Ничто, говоритъ онъ, не доказано столь неопровержимо, *въ особенностяхъ для сознанія, никогда не предающагося спорамъ, какъ монархическое первенство* верховнаго первосвященника“. } 9

Сознаніе не спорить, когда пониманіе совершенно ясно. Но доказательство не обращается непосредственно къ сознанію, оно доходитъ до него посредствомъ разума, который одинъ составляетъ человѣка въ обладаніи *истиною и благомъ*, служащимъ *практическою истиною*. Но сознаніе по праву спорить, коль скоро представляемые ему доводы недостаточно убѣдительно для усвоенія своего внутренняго согласія тому, что составляетъ предметъ спора. Когда доводы обладаютъ неодолимою силою, разумъ прекращаетъ свою дѣятельность, и если ничто *въ нравственномъ сознаніи* человѣка не возстаетъ противъ владычества истины и блага, оно усваиваетъ *практическое согласіе* тому, что доказано его разумомъ.

Итакъ, первая аксіома Де-Местра не достойна философа, которому ультрамонтанская школа приписываетъ столь великую глубину. По нашему же мнѣнію, Де-Местръ есть лишь человѣкъ спѣсивый, высказывающій положенія самыя пустыя и самыя ошибочныя въ догматическомъ тонѣ; и этотъ тонъ можетъ вводить въ иллюзію людей поверхностныхъ, но для людей серьезныхъ и вдумчивыхъ служить доказательствомъ лишь гордаго безсилія его философій.

Какъ новое доказательство систематическаго и гордаго духа Де-Местра, можно привести то, что онъ тотъ-часъ же говоритъ, высказавши приведенную нами свою аксіому:

„Оно (монархическое первенство папы) въ началѣ не было, безъ сомнѣнія, тѣмъ, чѣмъ сдѣлалось спустя нѣсколько вѣковъ; } 9
но именно этимъ оно проявило свою божественность“.

Такимъ образомъ, именно потому, что мнимое монархическое первенство папы перемѣнило свою природу, послѣ многихъ вѣковъ, оно является *божественнымъ*. До Де-Местра думали, и разсудительные христіане думаютъ такъ и теперь, что все *божественное* въ церкви *установлено Божечеловѣкомъ*, Иисусомъ Христомъ; все это, слѣдовательно, существуетъ со временъ апостольскихъ. Но Де-Местръ хочетъ признавать бо-

жественнымъ только то, что видоизмѣнено послѣ нѣсколькихъ вѣковъ. Не должно-ли сказать, что подобное утвержденіе неразумно? На чемъ основывается Де-Местръ? На слѣдующемъ принципѣ своего изобрѣтенія: „Все существующее законно и имѣющее существовать вѣка, первоначально существуетъ въ зародышѣ и развивается постепенно“. Онъ предполагаетъ, что доказалъ это въ своемъ „Опытъ объ образовательномъ началѣ человѣческихъ учрежденій“ (*Essai sur le principe générateur des institutions humaines*). Не вдаваясь въ разборъ этого произведенія, мы можемъ однако же установить слѣдующее начало, которое не можетъ быть поколеблено никакими доводами Де-Местра, именно: „все, что божественно въ церкви, восходитъ ко временамъ апостольскимъ, и Иисусъ Христосъ Самъ основалъ церковь, даровавши ей существенныя основы ея бытія“. Если бы намѣреніемъ Его было установить абсолютную монархію, то первымъ дѣломъ Его было бы начертаніе этой абсолютной монархіи, и первый фактъ, который мы должны были бы замѣтить въ лѣтописяхъ церкви—это проявленіе этой абсолютной монархіи, облеченной верховною властію, которой должны были бы оказывать полное повиновеніе всѣ вѣрующіе и всѣ вожди, такъ какъ они были бы пастырями второстепенными, лишь отъ ней получающими делегатскую власть.

Де-Местръ признается, что только по истеченіи нѣсколькихъ вѣковъ послѣ основанія церкви, можно было замѣтить монархическое верховенство папы. Мы слышали также его признаніе, что только во времена юности церкви, каковая юность, быть можетъ, еще не прошла, епископы заявляли притязаніе управлять церковью и пытались обязать самаго папу повиноваться законамъ, установленнымъ на ихъ общихъ или вселенскихъ собраніяхъ. Эти два признанія, исторгнутые у Де-Местра очевидностію, уничтожаютъ всякую предполагаемую имъ силу нѣсколькихъ выраженій, отрывочно взятыхъ у отцовъ церкви.

Онъ начинаетъ свои цитаты выдержкою изъ проповѣди Боссюэта о единствѣ церкви. Де-Местръ хорошо зналъ, что Боссюэтъ не былъ ультрамонтаниномъ; что хотя онъ призна-

валъ въ этой проповѣди *первенство* папы, хотя утверждалъ, что св. отцы допускали это первенство, однако-же онъ совершенно отвергалъ *монархическое верховенство* (*suprèmatie*), которое уже самъ Де-Местръ приписалъ ему; и слѣдовательно, онъ понималъ отцевъ церкви иначе, чѣмъ Де-Местръ. Такимъ образомъ, лишь для своего собственнаго осужденія Де-Местръ ссылаясь на Боссюэта.

Этотъ великій учитель согласно со всею галликанскою церковію училъ, что папа есть глава (*chef*) церкви и первый среди епископовъ; что онъ занимаетъ въ епископатѣ мѣсто, которое принадлежало Петру въ обществѣ апостольскомъ; что онъ, слѣдовательно, обладаетъ почетными преимуществами; и что среди извѣстныхъ обстоятельствъ онъ можетъ и долженъ простираť юрисдикцію или общій надзоръ надъ всею церковію, чтобы сохраняемы были законы или каноны, которымъ и онъ обязанъ подчиняться наравнѣ съ другими.

Имѣя въ виду эти данныя, легко понять, что преимущественно въ ораторскихъ рѣчахъ, когда этого требовали обстоятельства, церковные писатели пользовались преувеличенными выраженіями для превознесенія папскаго первенства или папской власти. Никакой писатель для этой цѣли не шелъ далѣе, чѣмъ Боссюэтъ въ своей бесѣдѣ о единствѣ церкви, и самъ Де-Местръ признаетъ, что Боссюэтъ *весьма счастливо выразилъ всѣ преимущества каведры святаго Петра* (стр. 44, 45). Тѣмъ не менѣе Боссюэтъ былъ галликанцемъ, и будучи далекимъ отъ признанія *абсолютнаго монархическаго первенства*, усвояемаго ему Де-Местромъ, онъ признавалъ ошибочнымъ даже болѣе умѣренное ученіе Дюваля и Беллярмина. А въ такомъ случаѣ, зачѣмъ же Де-Местръ захотѣлъ усматривать *монархическое первенство* въ выраженіяхъ, гораздо менѣе напыщенныхъ, чѣмъ выраженія Боссюэта?

Де-Местръ признается, что онъ не можетъ привести никакого новаго текста, и что всѣ приводимые имъ тексты *настолько извѣстны, что принадлежатъ всему міру* (стр. 47). Какъ же произошло то, что Де-Местръ приводитъ въ пользу своей *новой системы*, такіе тексты, которые извѣстны всему міру и въ которыхъ никто не видѣлъ доказательствъ въ подтвержденіе

411

ученія неизвѣстнаго до нашихъ дней и удивившаго даже римскій дворъ, когда Де-Местръ въ первый разъ формулировалъ его?

Эти предварительныя замѣчанія должны возбудить въ насъ недовѣріе къ новымъ толкованіямъ, которыя Де-Местръ даетъ текстамъ, приводимымъ всѣми богословскими школами и даже самую Сорбонную въ пользу папскаго первенства въ такомъ видѣ, какъ ихъ всегда понимали во Франціи, и которые въ сущности не болѣе доказываютъ галликанское первенство, какъ и ультрамонтанскій абсолютизмъ.

41/ Де-Местрь говорить, что св. Ириней признавал первенство кафедры Петра; Тертуллианъ называетъ папу *епископомъ епископовъ* и утверждаетъ, что ключи дарованы были Петру, а чрезъ него и церкви;—Опатаъ Милевильскій увѣряетъ, что лишь одинъ Петръ получилъ ключи для сообщенія ихъ остальнымъ пастырямъ; св. Киприанъ, приведши евангельскія слова: *ты еси Петръ* и пр., говоритъ, что именно отсюда происходитъ *посвященіе епископовъ и видъ (forme) церкви*; блаженный Августинъ говоритъ, что Господь вѣрилъ своихъ овецъ епископамъ, *потому что* они вѣрены были Петру; св. Ефремъ говоритъ одному простому епископу: *ты занимаешь мѣсто Петра*; св. Гауденцій Брешианскій (de Bresse) называетъ св. Амвросія *преемникомъ св. Петра*; Петръ Блоаскій пишетъ одному епископу, что онъ есть *лишь викарій блаженнаго Петра*; епископы одного парижскаго собора заявили, что они суть только *викаріи князя апостоловъ*; св. Григорій Нисскій учитъ, что Господь *чрезъ Петра* даровалъ епископамъ ключи; Гильда говоритъ, что дурной епископъ *злоупотребляетъ престоломъ святаго Петра*.

Изъ этихъ текстовъ, приведенныхъ нами въ той же послѣдовательности, какъ у Де-Местра, этотъ писатель выводитъ слѣдующее заключеніе: „До такой степени повсюду были убѣждены, что весь епископатъ былъ, такъ сказать, сконцентрированъ въ престолъ св. Петра, отъ котораго онъ произошелъ“!

Это ли заключение надобно выводить на самомъ дѣлѣ? Если бы Де-Местръ лучше прочиталъ блаженнаго Августина, на котораго ссылается, то онъ понялъ бы, что разумѣли отцы и церковные писатели, когда выражались подобно ему. Блажен-

ный Августинъ во многихъ мѣстахъ своихъ твореній самымъ несомнѣннымъ образомъ объясняетъ, что Иисусъ Христосъ обращался къ св. Петру, потому что онъ былъ представителемъ апостольскаго общества и церкви: *Ecclesiae personam gerebat*; что собственно не ему, а *голубицѣ* или *церкви* онъ даровалъ власть. Такимъ образомъ, по ученію блаженнаго Августина, онъ не имѣлъ власти, которая бы принадлежала лишь ему и не могъ *пользоваться* властію, которая дарована была *церкви*. Иисусъ Христосъ обращался къ нему только потому, что онъ былъ *первымъ* среди апостоловъ; но и прочіе апостолы получили одинаковыя права пользованія властію, ввѣренною церкви; и Петръ и другіе апостолы были только *викаріями* церкви или Иисуса Христа, который есть едино съ нею; и хотя нѣкоторые отцы употребляли иногда выраженія, приведенныя Де-Местромъ, но они смотрѣли на Петра, какъ на представителя *церкви*. Такимъ образомъ, становится понятнымъ, почему они могли говорить, что епископы исполняли *обязанность Петра*, что они занимали *престолъ Петра*. Они разумѣли подъ этимъ лишь обязанности епископата, дарованныя всѣмъ апостоламъ и ихъ законнымъ преемникамъ, въ лицѣ святаго Петра, перваго среди нихъ.

Что касается толкованія Де-Местра, то оно не только противорѣчитъ дѣйствительной мысли отцевъ, на которыхъ онъ ссылается, какъ это можно видѣть изъ другихъ мѣстъ ихъ твореній, но и мысли ультрамонтанъ, которые никогда не смѣли утверждать, будто епископская власть есть лишь простая делегатская власть и что святой Петръ былъ облеченъ всею прямою и законною властію церкви. Особенно же замѣчательно то, что вышеприведенныя страницы говорятъ лишь о святомъ Петрѣ, какъ первомъ апостолѣ, а не какъ о римскомъ епископѣ. Поэтому они объединяютъ римскихъ епископовъ съ другими епископами въ одномъ и томъ-же епископатѣ, коего святой Петръ, какъ первый среди апостоловъ, былъ олицетвореніемъ. Дѣло идетъ въ вышеуказанныхъ страницахъ не о римскомъ первосвященникѣ, но о *личности святаго Петра* или о *каведръ Петра*, выражавшей *епископатъ*. Ка-

кимъ же образомъ Де-Местръ могъ надѣяться вывести отсюда абсолютную монархію папы?

Удалившись отъ смысла, усвояемаго всѣмъ католическимъ преданіямъ цитируемымъ имъ выраженіямъ, Де-Местръ измыслилъ систему вмѣсто истины.

113 Этотъ писатель приводитъ еще въ свою пользу мѣсто святаго Иннокентія 1-го, изъ его письма къ африканскимъ епископамъ и изъ письма, написаннаго имъ къ Виктицію Руанскому, котораго онъ, неизвѣстно почему, называетъ Викторомъ; за тѣмъ ссылается на свидѣтельство святаго Льва, который, подобно Иннокентію, признаетъ кафедру Петра *источникомъ* епископской власти.

44 Далѣе возвращается къ св. Кипріану, который въ III-мъ вѣкѣ называлъ папу *иономъ въ церкви вмѣсто Иисуса Христа*. Папа Анастасій въ IV столѣтіи смотрѣлъ на всѣ христіанскіе народы, какъ на члены своего собственнаго тѣла; спустя нѣсколько лѣтъ, папа Келестинъ называлъ церкви *своими членами*; папа св. Юлій писалъ приверженцамъ Евсевія: „Вы не знаете, что *по обычаю* надобно, чтобы прежде всего написали намъ и чтобы здѣсь рѣшили то, что справедливо“! Этотъ папа возстановилъ на престолы низложенныхъ епископовъ; именно это хочетъ сказать историкъ, сообщая о фактѣ, что „попеченіе о всей церкви принадлежитъ напѣ по причинѣ достоинства его престола“.

45 Около половины V столѣтія, святой Левъ заявляетъ на Халкидонскомъ соборѣ, что на письмо его къ Флавіану надобно смотрѣть, какъ на правило вѣры касательно ученія о воплощеніи; и легаты святаго престола говорили, что они оставляютъ соборъ, если Діоскоръ, еретикъ и патріархъ Александрійскій, не будетъ удаленъ изъ собора.

На соборѣ Халкидонскомъ, легатъ Люцентій утверждаетъ, что никогда не созывали соборовъ безъ власти св. престола.

Папа Келестинъ говорилъ своимъ легатамъ, отправлявшимся на Ефесскій соборъ, что они идутъ туда не для разсужденія, но для *сужденія*.

Св. Левъ отказался признать 28-ое правило Халкидонскаго собора, опредѣлившаго второе мѣсто въ церкви патріарху Кон-

стантинопольскому, и отмѣнилъ его въ силу своей апостольской власти.

Онъ первоначально созвалъ второй Ефесскій соборъ, который былъ отмѣненъ имъ, не будучи одобренъ имъ. 1/6

Въ VI-мъ вѣкѣ, епископъ Патарскій въ Ликийи говорилъ, что существуетъ лишь *одинъ папа* во всей вселенской церкви.

Въ VII-мъ вѣкѣ, святой Максимъ училъ, что апостольскій престолъ „имѣетъ силу и власть вязать и рѣшить во всѣхъ церквахъ, по всѣмъ предметамъ и всякимъ образомъ“.

Въ томъ же вѣкѣ, Африканскіе епископы признають, что ничто не должно быть ни изслѣдуемо, ни допускаемо прежде, чѣмъ святой престолъ не будетъ освѣдомленъ объ этомъ.

Папа Агафонъ, въ своемъ письмѣ къ 6-му вселенскому собору, утверждаетъ, что *апостольская церковь* всегда исповѣдывала ученіе, признаваемое всею католическою церковію, — именно ученіе о князѣ апостоловъ; и отцы этого собора признавали, что люди, отдѣлившіеся въ вѣрѣ отъ этой церкви, не принадлежать къ католическому обществу. 1/7

Въ IX-мъ вѣкѣ, св. Θεодоръ Студитъ учитъ, что, слѣдую древнему обыкновению, нельзя созывать (*tenir*) соборъ безъ вѣдома папы.

Этимъ Де-Местръ оканчиваетъ свои цитаты. Онъ присовокупляетъ, что исканіе защиты (*recours*), въ Римѣ, какъ дѣлалъ это св. Афанасій и восточные епископы, доказываетъ верховенство святаго престола.

Въ иномъ мѣстѣ ¹⁾ мы объяснили всѣ тексты, приведенные Де-Местромъ, и показали ошибочность его толкованій на столько, что ихъ надобно признать или плодомъ грубаго невѣжества, или недобросовѣстности.

Мы же склонны думать, что Де-Местръ дѣйствительно обнаружилъ феноменальное невѣжество въ отношеніи ко всему тому, что касается церковной исторіи. Онъ съ закрытыми глазами принималъ все, что прочитывалъ у нѣкоторыхъ богосло-

¹⁾ См. нашу: *Papauté schismatique* и нашу: *Histoire de l'Eglise*. См. также русскій переводъ пераго сочиненія подъ заглавіемъ: *Папство, какъ причина раздѣленія церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною церковію*. Харьковъ, 1895 г.

вовъ и латинскихъ полемическихъ писателей; онъ не провѣрилъ ни одного ихъ утвержденія; онъ принялъ простыя общительныя сношенія за *апелляціи къ папѣ*, или за апелляціи къ Западу, для сообщенія своему предположенію вселенскаго характера; онъ пожелалъ видѣть упоминаніе о *Римской кафедрѣ* въ текстахъ, въ которыхъ дѣло шло объ *епископатѣ*; онъ хотѣлъ видѣть папу повсюду, гдѣ говорится о св. Петрѣ, какъ если бы св. Петръ и Римскій епископъ были одно и то же лице.

49 Въ главѣ VII-ой своей книги Де-Местръ приводитъ частныя свидѣтельства Галликанской церкви въ подтвержденіе своего ультрамонтанства. Съ самаго перваго раза должно представляться страннымъ, что Галликанская церковь приводится ея врагомъ въ защиту его системы; ибо всему міру извѣстно, что она не держалась этой системы. Самъ Де-Местръ упрекаетъ ее за это достаточно открыто и съ жестокостію, переходящею иногда всякія границы. Поэтому за-чѣмъ же было ссылаться на свидѣтельство этой церкви въ доказательство мнѣній, которыхъ она никогда не исповѣдывала? Не опровергаетъ ли она себя самую и не противорѣчитъ ли она себѣ самой? Нѣтъ. Итакъ, надобно признать, что Де-Местръ имѣлъ ложную идею о галликанствѣ, или что приведенныя имъ свидѣтельства объяснены имъ не въ томъ смыслѣ, какой они имѣютъ въ дѣйствительности.

Въ виду ученія Галликанской церкви о папскихъ преимуществахъ, Де-Местръ долженъ былъ бы, если бы былъ безпристрастнымъ, допустить двѣ вещи: во-первыхъ, что Галликанская церковь просто признавала первенство папы; во-вторыхъ, что хотя Галликанская церковь могла, вопреки своимъ извѣстнымъ и безспорнымъ мнѣніямъ о первосвященническомъ авторитетѣ, говорить объ этомъ авторитетѣ болѣе въ распространенномъ видѣ (*explicitement*), чѣмъ всѣ святые отцы, приводимые въ подтвержденіе непогрѣшимости: но надобно было видѣть, что тексты св. отцевъ, приводимые Де-Местромъ въ доказательство его системы, безусловно не доказываютъ ничего.

Нашъ писатель, коего проницательности и логикѣ столько удивляются ультрамонтане, не сообразилъ того, что желая доказать слишкомъ много, онъ опровергаетъ самого себя.

Мы могли бы ограничиться этими общими замѣчаніями; но мы хотимъ послѣдовать за нашимъ противникомъ въ его изысканіяхъ.

Онъ ссылается на собраніе 1620 года, на Боссюэта, Флери, 570.
на церковный совѣтъ 1810 года.

Что же находится въ текстахъ, приводимыхъ Де-Местромъ?

Въ нихъ находится то, что папа обладаетъ первенствомъ надъ всею церковію, надъ вождями и вѣрующими безъ исключенія; что *римская церковь* никогда не заблуждалась, въ томъ смыслѣ, что заблужденіе никогда не было ея постояннымъ ученіемъ; и писатели эти надѣются, что Богъ не допуститъ, чтобы она когда либо впала въ такое постоянное заблужденіе, которое составляетъ *ересь* въ церкви; что папа по праву предсѣдательствуетъ на вселенскихъ соборахъ, хотя вселенскій соборъ обладаетъ властію высшею, чѣмъ онъ.

Мы спрашиваемъ, какимъ образомъ Де-Местръ могъ увидѣть въ подобномъ ученіи нѣчто другое, чѣмъ галликанство; какимъ образомъ онъ могъ выписывать подобныя свидѣтельства, чтобы создать свой *новый* тезисъ объ абсолютной монархіи и папской непогрѣшимости?

Однако онъ называетъ эти свидѣтельства *цвѣтомъ авторитетности* среди представленныхъ имъ авторитетовъ. Но онъ могъ бы указать на многія другія свидѣтельства, столько же рѣшительныя относительно первенства чести и юрисдикціи папы; но ни одного въ защиту ультрамонтанства Беллярмина, и еще съ большею несомнѣнностію, ни одного въ подтвержденіе своихъ частныхъ мнѣній. А въ замѣнъ этого, онъ могъ бы привести тысячи свидѣтельствъ противъ всего того, что близкимъ или отдаленнымъ образомъ могло бы благопріятствовать папскому абсолютизму или папской непогрѣшимости. Де-Местръ, который ссылается на собранія французскаго клира, на Боссюэта и Флери, могъ бы найти въ *Воспоминаніяхъ* (*Mémoires*) и въ *Протоколахъ* (*Procès-verbaux*) этихъ собраній, равно какъ въ твореніяхъ двухъ великихъ богослововъ, коихъ ученіе онъ постарался исказить, все, чего только могъ бы пожелать для устраненія сумасбродной системы, изобрѣсть которую въ пользу папы онъ признавалъ себя обязаннымъ.

По ученію Де-Местра, всѣ этого рода тексты надобно раздѣлить на два класса: первый классъ состоитъ изъ текстовъ, благопріятныхъ папскому могуществу; второй—изъ текстовъ, отвергающихъ это могущество въ такомъ или иномъ отношеніи. Одни лишь первые тексты имѣютъ силу, а вторые—должны быть признаваемы ничтожными.

51. Эта странная теорія развита Де-Местромъ въ VIII-й главѣ. Мы противопоставляемъ ей другую теорію, которая представляется намъ нѣсколько болѣе разумной: надобно распредѣлить тексты съ точки зрѣнія существующаго спора, и объяснять одни посредствомъ другихъ. Результатомъ такого труда по необходимости будетъ объединенное ученіе, освобожденное отъ всего того, что можетъ представляться крайнимъ, или недостаточнымъ, въ такомъ или иномъ частномъ текстѣ; въ концѣ же концовъ получится истинное ученіе всѣхъ вѣковъ, по спорному вопросу.

Де-Местръ ввелъ въ дѣйствіе свою теорію въ главахъ, посвященныхъ свидѣтельствамъ, которыя онъ призналъ возможнымъ представить въ доказательство своего тезиса.

Второго рода свидѣтельства оказали бы противоположное вліяніе и привели бы его къ истинѣ.

54. Де-Местръ посвящаетъ свою девятую главу свидѣтельствамъ протестантскимъ, а десятую свидѣтельствамъ Русской Церкви.

55. Что касается перваго рода свидѣтельствъ, то нашъ писатель съ торжествомъ указываетъ на то, что многіе протестанты отдають предпочтеніе ультрамонтанскимъ идеямъ предъ галликанскими. Онъ, столь строгій къ Боссюэту и Флери, не знаетъ какія похвалы воздать *ученому, мудрому и добродѣтельному* Гроцію, Казавбонѣ, Пуффендорфу, Мосгейму и др. за нѣсколько благопріятныхъ выраженій къ его *монархii*. Если бы Де-Местръ захотѣлъ вникнуть въ секретъ этой мнимой симпатіи протестантовъ къ ультрамонтанской системѣ, то онъ нашелъ бы разгадку этого въ превосходной полемической книгѣ ученыхъ епископовъ Валенбурга. Эти ученые богословы, желая съ большимъ удобствомъ опровергнуть протестанство и понимая, что они не могутъ этого сдѣлать, отправляясь отъ ультрамон-

танскаго ученія, заявили, что въ основу своихъ доказательствъ они принимаютъ лишь ученіе французской церкви.

Протестанты же, находя выгоднымъ нападать на католиковъ, отправляясь отъ ультрамонтанскихъ идей, естественно старались смѣшивать церковь съ ультрамонтанствомъ. Де-Местръ не замѣтилъ этой ловушки, не смотря на всю проницательность, которую усваиваютъ ему его почитатели.

Дошедши до свидѣтельствъ Русской Церкви, Де-Местръ вступаетъ на неизслѣдованную почву. Будучи Сардинскимъ посланникомъ при русскомъ дворѣ, онъ могъ бы лучше, чѣмъ кто либо другой, изучить богослужебныя книги Русской Церкви. Говорять, что онъ встрѣчалъ въ нихъ древнія свидѣтельства въ пользу римскаго престола, и онъ радовался имъ.

Это положеніе было защищаемо въ послѣдствіи другими ультрамонтанами; но было доказано, что богослужебныя книги Русской Церкви не только не содержатъ ничего благопріятнаго папской монархіи, но не благопріятствуютъ и простому первенству по божественному праву.

Послѣ этихъ протестанскихъ и русскихъ свидѣтельствъ, Де-Местръ переходитъ къ Франциску Салескому и къ Боссюэту. Вотъ одно изъ его безпорядочныхъ дѣйствій, которое признаютъ однако же искуснымъ дѣломъ. Какъ бы то ни было, только Де-Местръ напрасно ссылается на Франциска Салескаго и Боссюэта въ защиту своего тезиса. Тотъ и другой признаютъ *первенство* папы, но по какому праву Де-Местръ превращаетъ это первенство чести и юрисдикціи въ *верховенство абсолютной монархіи*? Если бы онъ намѣренъ былъ установить только папское первенство, то ему не за чѣмъ было писать свою книгу; существуетъ много другихъ книгъ, болѣе ученыхъ, чѣмъ его. Если же онъ намѣренъ былъ установить новую систему, сообщить этому *первенству* новое распространеніе, другую природу, то онъ, доказывая новую идею, принадлежащую исключительно ему одному, не долженъ былъ ссылаться ни на какое свидѣтельство. Онъ не могъ приводить прежнія свидѣтельства безъ внутренняго убѣжденія, что усваиваетъ имъ смыслъ преувеличенный, котораго они не имѣютъ.

Для чего же онъ приводитъ тексты Боссюэта и Франциска

Салескаго? Что касается этого послѣдняго, то для восхваленія его, но это напрасно. *Абсолютная и непогрѣшимая монархія* Де-Местра еще не была изобрѣтена въ его время, да и нашъ писатель смотритъ на нее, какъ на систему новую и своего изобрѣтенія. Что же касается Боссюэта, то Де-Местръ ссылается на него, чтобы поставить его въ противорѣчїе съ самимъ собою и побранить его. Если мы повѣримъ ему, то Боссюэтъ впалъ въ раздвоеніе *между своею совѣстїю и сторонними соображеніями* (гл. XI, стр. 100); вотъ почему онъ былъ *связанъ пресловутымъ и пустымъ различіемъ престола и личности*. Боссюэтъ допускаетъ, что престолъ святаго Петра непоколебимъ, но папа въ частности не непогрѣшимъ. Послѣ этого, Де-Местръ невинно спрашиваетъ: „Какимъ образомъ, изъ многихъ ошибающихся личностей можетъ слѣдовать единое непогрѣшимое лице?“—Это невозможно, мы соглашаемся съ этимъ; но это не есть то, что говорилъ Боссюэтъ. Святой престолъ непоколебимъ, по ученію этого великаго епископа, потому, что заблужденіе не можетъ быть его постояннымъ ученіемъ, такъ какъ, если бы одинъ папа ошибался, то другой исправилъ бы его ошибку. Такимъ образомъ, Де-Местръ, по поводу различія, установленнаго Боссюэтомъ, предложилъ вопросъ, доходящій до смѣшнаго. Болѣе того, если не допустить галликанскаго различія, тогда надобно будетъ признать, что всѣ папы были непогрѣшими; а въ такомъ случаѣ прійдется объяснять акты нѣкоторыхъ папъ, которые осуждали такое или иное ученіе своихъ предшественниковъ. Многіе папы ошибались; если личность папы должна быть отождествлена съ его престоломъ, какъ этого желаетъ Де-Местръ, тогда отсюда надобно будетъ заключить, что святой престолъ не только *непогрѣшимъ*, но онъ и *непоколебимъ*.

Преувеличенія Де-Местра по необходимости приводятъ къ этому результату.

Все, что этотъ писатель говоритъ противъ различія святаго престола и личности папы, до такой степени слабо и безосновательно, что нѣтъ надобности останавливаться на этомъ болѣе.

Онъ не хочетъ видѣть на святомъ престолѣ, какъ видѣли

это Боссюэтъ и Галликанская церковь, лишь *абстрактнаго папу*; за тѣмъ онъ остритъ по этому поводу, не подозрѣвая, что впадаетъ въ полнѣйшее неразуміе и удаляется отъ вопроса.

Де-Местръ находитъ Боссюэта *утомительнымъ съ его канонами, къ которымъ онъ постоянно возвращается*; въ словѣ *церковь* онъ видитъ только выраженіе *революціонерство*, равно какъ то же видитъ и въ словѣ *нація* (стр. 106, 107).

Боссюэтъ желаетъ, чтобы *законъ* былъ выше человѣка!.. Онъ желаетъ, чтобы *церковь* была непогрѣшима!.. Именно поэтому Де-Местръ находитъ его утомительнымъ и революціонеромъ. Мы не раздѣляемъ ученія Боссюэта; но находимъ *утомительнымъ* гениальнаго человѣка, который превышаетъ всего требуетъ владычества закона!.. провозглашать революціонерствомъ слово *церковь*!.. Но въ такомъ случаѣ Іисусъ Христосъ тоже былъ революціонеромъ; ибо Онъ даровалъ намъ *церковь*, въ качествѣ верховнаго судіи при разногласіяхъ.

Но оставимъ Де-Местра съ его непомѣрнымъ абсолютизмомъ и перейдемъ къ его странной теоріи о соборѣ Констанскомъ.

VI.

Начнемъ съ буквального изложенія мнѣній Де-Местра о соборѣ Констанскомъ, прежде чѣмъ станемъ опровергать ихъ.

„Великое несчастіе состоитъ въ томъ, говоритъ онъ, что столь много французскихъ богослововъ были преданы собору Констанскому и запутали иден самыя ясныя“ (стр. 112).

„Это былъ *советъ*, а не соборъ. Собраніе старалось присвоить себѣ *авторитетъ, котораго ему не доставало*, принимая во вниманіе полнѣйшую недостовѣрность личности папы“ (стр. 112).

Констанскіе отцы, хотя *рѣшительно не составляли собора* тѣмъ не менѣ образовали собою собраніе чрезвычайно почтенное, *по числу и по качеству личностей*; но во всѣхъ дѣлахъ, которыя они могли совершать безъ содѣйствія папы, и даже безъ неоспоримаго признанія кою либо папою, деревенскій священникъ или его пономарь былъ бы въ богословскомъ смыслѣ *столько же непогрѣшимымъ, какъ они*, хотя это не, помѣшало Мартину V одобрить собраніе, какъ одобрилъ папа

все, что было сдѣлано собраніемъ въ видахъ умиротворенія; и чрезъ это *Констанскій соборъ содѣлался вселенскимъ*“.

Послѣ формулированія этихъ положеній, Де-Местръ заявляетъ, что Мартинъ V одобрилъ опредѣленія, составленныя Констанскимъ соборомъ противъ заблужденій Веклефа и Іоанна Гусса, но не одобрилъ опредѣленія, по которому *епископское общество, отдѣленное отъ папы, и даже въ разногласіи съ нимъ, можетъ устанавливать законы, обязательные для святаго престола, и можетъ высказываться относительно догмата непогрѣшимо въ божественномъ смыслѣ* (стр. 113).

Не станемъ обращать вниманія на нѣкоторыя эксцентричности языка, которыя будутъ оцѣнены нашими читателями согласно съ нами; послѣдуемъ лишь за разсужденіями Де-Местра.

Онъ соглашается, что въ теченіе *сорока лѣтъ* (стр. 112), церковь имѣла лишь *сомнительныхъ папъ*, то есть, что она не имѣла папъ. Среди этихъ обстоятельствъ, епископы собрались въ Констансѣ и избрали папу, который принялъ наименованіе Мартина V. Де-Местръ признаетъ и этотъ фактъ.

Болѣе того, онъ признаетъ, что избранный подобнымъ образомъ папа былъ законнымъ.

Но кто-же далъ папѣ право на то, чтобы онъ сталъ законнымъ? Констанскій соборъ, который избралъ его. Когда-же Констанскій соборъ избралъ его? Въ тотъ моментъ, когда папа не существовалъ. Такимъ образомъ, вотъ соборъ *безъ папы*, который избираетъ папу, который дѣлаетъ его *законнымъ*, который усвоитъ ему власть, служащую основаніемъ этой законности.

Если-же этотъ соборъ сообщилъ избранному имъ папѣ власть, то, безъ сомнѣнія, потому, что *имѣлъ на это право*; ибо *безъ этого права* онъ не могъ бы сообщать этой власти, и не было бы папы. Однако же Де-Местръ, допускающій то, что избранный Констанскимъ соборомъ папа былъ законнымъ, въ самомъ Констанскомъ собраніи, до избранія папы, видитъ *лишь советъ, созданный императоромъ Австрійскимъ*, и опредѣленія этого собора почтительно сравниваетъ съ опредѣленіями деревенскаго пономаря. Какимъ-же образомъ собраніе, бывшее только *советомъ*, не заслуживавшее даже названія

собора и не имѣвшее церковной власти, могло поставлять законнаго папу? Вотъ чего не объясняетъ Де-Местръ. Какимъ далѣе образомъ папа, получившій свой титулъ и свою власть отъ Констанскаго собора, могъ имѣть власть высшую сравнительно съ властію соборною, могъ затѣмъ сообщить авторитетъ его опредѣленіямъ, сдѣлать *вселенскимъ соборомъ* собраніе, которое, до избранія папы, не было соборомъ? Де-Местръ не призналъ благовременнымъ рѣшать эти затрудненія.

Если этотъ писатель не замѣтилъ противорѣчій, во множествѣ вытекавшихъ изъ его положеній, то надобно согласиться, что его почитатели усвоили ему слишкомъ большую проницательность. Если же онъ замѣчалъ противорѣчія и не хотѣлъ отвѣчать на нихъ, то должно согласиться, что онъ обладалъ удивительнымъ довѣріемъ къ слѣпотѣ и невѣжеству тѣхъ, коихъ одобренія честолюбиво домогался. Безъ сомнѣнія, онъ надѣялся, что его приемы рѣшительные, догматическіе произведутъ иллюзію среди его читателей; возможно и даже достовѣрно, что онъ имѣлъ успѣхъ среди нѣкоторыхъ личностей; но что касается насъ, то его высокоумѣрный тонъ внушаетъ намъ только глубокое сожалѣніе, вызывая упреки въ удивительномъ незнаніи богословія и въ его столь многочисленныхъ погрѣшностяхъ противъ здраваго смысла и логики.

Де-Местръ полагаетъ, что Констанскій соборъ, утвержденный Мартиномъ V, сдѣлался вселенскимъ, затѣмъ спѣшитъ сказать, что рѣшеніе, по которому опредѣлено было признавать соборную власть выше папской, не получило первосвященническаго одобренія. Мы искали, но тщетно, на чемъ Де-Местръ основываетъ это утвержденіе; мы еще возвратимся къ нему. Теперь же замѣтимъ только, что Констанскій соборъ слѣдовалъ правиламъ самой строгой логики, постановляя это рѣшеніе; потому что въ самомъ дѣлѣ оно было лишь *основаніемъ* его дѣйствій: этотъ соборъ избралъ папу и противопоставилъ его, какъ законнаго папу, искателямъ святаго престола. По какому бы праву отцы дѣйствовали подобнымъ образомъ, если бы не признавали, что власть существеннымъ образомъ пребываетъ въ епископскомъ обществѣ, и что епископы въ соединеніи могутъ рѣшать среди сомнительныхъ папъ, су-

дять ихъ и избрать законнаго папу? Если соборъ избралъ Мартина V, не вѣря тому, что церковная власть пребываетъ въ епископскомъ обществѣ, даже въ отвлеченіи отъ папы, то онъ избралъ его будучи убѣжденъ, что совершилъ дѣйствіе ничтожное; и если Мартинъ V не вѣрилъ тому, что соборъ безъ папы обладаетъ верховною властію въ церкви, то онъ не могъ смотрѣть на себя, какъ на законнаго папу, и по совѣсти не могъ пользоваться никакимъ первосвященническимъ правомъ; ибо очевидно, что *совѣтъ, созданный императоромъ Австрійскимъ*, не могъ сообщить ему никакой власти.

Такимъ образомъ, Де-Местръ, въ силу своей теоріи, превращаетъ всѣхъ въ похитителей власти, отвергаетъ епископовъ Констанскаго собора и самаго Мартина V; первые даютъ власть, которою не обладаютъ; второй, въ силу этой власти, пользуется авторитетомъ, которымъ не могъ пользоваться чрезъ нихъ; они взаимно даютъ себѣ авторитетъ, не имѣя его съ обѣихъ сторонъ.

Съ точки зрѣнія православной, это несомнѣнно такъ; но и поставляя себя на ультрамонтанскую точку зрѣнія, мы не видимъ, какимъ образомъ ультрамонтане могли бы выйти изъ этого величайшаго затрудненія? Они суть друзья и почитатели Де-Местра, они раздѣляютъ его теоріи, они провозглашаютъ его гениемъ, удивительно проницательнымъ. Пусть же защитятъ его и докажутъ, что его теорія о Констанскомъ соборѣ логична.

Теперь поищемъ, на чемъ основывается Де-Местръ, говоря, что Мартинъ V различалъ, при своемъ одобреніи Констанскаго собора, рѣшенія, принятыя этимъ собраніемъ противъ Виклефа и Іоанна Гусса, и рѣшенія, касавшіяся власти собора относительно папы.

„Что надобно думать, говоритъ онъ, о томъ пресловутомъ заведеніи, то есть IV-мъ, на которомъ соборъ (совѣтъ) Констанскій объявилъ себя выше папы?—Отвѣтъ легокъ: *надобно говорить, что собраніе впадо въ безразсудство*“ (стр. 114). Оно ли впадо въ безразсудство, или скорѣе—Де-Местръ,—оставилъ въ сторонѣ *безразсудство* этого великаго государственнаго чело-
вѣка относительно политическихъ совѣщательныхъ собраній,

которыя служатъ для него кошемаромъ. *Савойскій государственный мужъ* видитъ благо и истину только въ деспотизмѣ; мы изображаемъ его теорію безъ опроверженія ея; мы не можемъ и не хотимъ этого дѣлать; мы позволяемъ ему даже находить совершенно забавнымъ то (стр. 116), что соборъ запретилъ одному сомнительному папѣ, поручившему собору свое дѣло, удалиться изъ города Констанса и вѣдѣ его исполнять свои обязанности, что вызвало бы возмущеніе, могшее привести соборъ къ несостоятельности. Въ этомъ то случаѣ Де-Местръ усматриваетъ противорѣчіе собранія, которое, по нему, признаетъ высшую власть папы, и въ то же время готовится судить его; онъ заявляетъ, что *нѣтъ ничего прекраснѣе* этого противорѣчія (стр. 117). Но, безъ сомнѣнія, есть нѣчто *еще болѣе прекрасное*, именно это то высокоуміе, по которому Де-Местръ впадаетъ въ подобное сумасбродство.

Соборъ запрещаетъ Іоанну XXIII, *заявлявшему притязаніе* на святой престолъ, удалиться изъ города Констанса или возмущать соборъ, злоупотребляя своимъ вліяніемъ на тѣхъ, которые признавали его папою; такимъ образомъ, соборъ признавалъ Іоанна XXIII, папу сомнительнаго, выше себя; вотъ выводъ, еще болѣе комичный, надобно согласиться съ этимъ; Де-Местръ не могъ быть ни *болѣе прекраснымъ*, ни *болѣе совершенно забавнымъ*, какъ когда впадалъ въ подобное безразсудство.

„Пятое засѣданіе, говоритъ Де-Местръ, было лишь повтореніемъ четвертаго. Папа, въ 45-мъ засѣданіи, одобрилъ все, что было совершенно собраніемъ *соборне* (conciliairement, это слово онъ повторяетъ два раза) *по предмету вѣры*“.

Мартинъ V былъ избранъ 30 октября 1417 года. Одобрительная же булла была издана имъ 22 апрѣля 1418 года.

Между этими двумя датами, соборъ почти ничего не рѣшалъ по предмету вѣры. Рѣшенія, утвержденныя и одобренныя папою, происходили прежде избранія его. Какъ замѣчаетъ Де-Местръ, папа призналъ, что эти рѣшенія происходили *соборне* (conciliairement), то есть, приняты были *дѣйствительнымъ соборомъ*. Такимъ образомъ самъ папа осуждаетъ мнѣніе Де-Местра, который не хочетъ признавать его *соборомъ* до избранія папы, а только *совѣтомъ*, *созваннымъ императоромъ*.

Кромѣ того, папа одобрилъ, *безъ всякаго различія*, всѣ рѣшенія, изданныя *по предмету вѣры*. Но соборныя рѣшенія о церковной власти относились къ вѣрѣ; именно вѣры они касались; они были объясненіемъ лишь члена символа вѣры: *Вѣрую во единую соборную церковь*. Соборъ рѣшилъ, что церковь высказывается при *посредствѣ епископскаго общества*, проявляетъ свой авторитетъ посредствомъ *епископскаго общества*, а не посредствомъ папы.

Такимъ образомъ, вышеприведенными строками Де-Местръ самъ осуждаетъ изобрѣтенное имъ различіе въ папскомъ одобреніи.

Зачѣмъ же различаетъ онъ, коль скоро Мартинъ V не различалъ? Тѣмъ не менѣе, основываясь на этомъ химерическомъ различіи, Де-Местръ признаетъ себя въ правѣ писать слѣдующія фразы:

„Никогда не было ничего столь ничтожнаго въ коренномъ смыслѣ и даже столь очевидно смѣшнаго, какъ IV-ое засѣданіе Констанскаго *совета*, превращеннаго впоследствии Провидѣніемъ и папою въ соборъ. Если нѣкоторые люди упорно продолжаютъ говорить: *мы признаемъ IV-ое засѣданіе*, совершенно забывая, что это слово *мы* въ католической церкви есть лишь солецизмъ, коль скоро оно не относится ко *всѣмъ*: то *мы* предоставляемъ имъ это говорить“.

Такъ какъ *мы* есть солецизмъ, то зачѣмъ Де-Местръ пользуется имъ? Воображаетъ ли онъ себя всею церковію? Мы не удивились бы, если бы онъ имѣлъ эту претензію.

Любезный савоецъ присовокупляетъ: „Вмѣсто того, чтобы смѣяться надъ однимъ только IV-мъ засѣданіемъ, будемъ смѣяться и надъ IV-мъ засѣданіемъ и надъ тѣми, которые запрещаютъ смѣяться надъ нимъ“.

Графъ имѣлъ на это право. Но люди, признающіе IV-ое засѣданіе Констанскаго собора, равно какъ и остальные засѣданія, вмѣсто того, чтобы смѣяться надъ нечестивыми крайностями высокомернаго писателя, могутъ только сострадательно пожимать плечами, и сожалѣть, что подобный сумасбродъ могъ быть выставленъ защитникомъ церковной власти, и что римскій дворъ не заклеилъ его, вмѣсто того, чтобы усвоить себѣ его *новыя системы*.

Де-Местръ заключаетъ свою главу аргументаціею, которую признаетъ страшною „для французскихъ докторовъ, считающихъ себя обязанными держаться несостоятельнаго засѣданія Констанскаго собора“. Де-Местръ не можетъ видѣть въ собраніи безъ папы вселенскаго собора; какимъ образомъ, послѣ этого, можно доказывать, будто этотъ соборъ былъ выше папы, коль скоро онъ даже не могъ существовать безъ него?

Галликане отвѣчаютъ на это различіемъ обычныхъ обстоятельствъ отъ обстоятельствъ исключительныхъ; болѣе логично было бы отвѣчать, что церковь представляется епископскимъ обществомъ и что папа есть лишь епископъ, подчиненный церкви, подобно другимъ; что, слѣдовательно, соборъ могъ существовать безъ него и даже противъ него, какъ это случилось, когда обращались къ истинному устройству церкви. Галликане не были логичными; но Де-Местръ не былъ логичнымъ болѣе ихъ.

Послѣ этого точнаго изложенія всего, что Де-Местръ въ состояніи былъ сказать относительно Констанскаго собора, повѣрять ли, что онъ имѣлъ право порицать это собраніе, усвоить ему лишь въ пасмѣшку названіе *святаго*; признавать *неразумнымъ* мнѣніе Боссюэта, который не хотѣлъ считать слова *церковь* синонимомъ папы; видѣть *быдство* въ томъ, что французскіе богословы основывались на IV-мъ засѣданіи Констанскаго собора, доказывая свои мнѣнія относительно церковной власти; сравнивать Констанскій соборъ съ *спиртнымъ* собраніемъ, переходившимъ *отъ кислотъ къ щелочи*, по нѣкоторому роду необходимости, наложенной на нихъ страстію?

Станемъ ли мы еще открывать историческія неточности, многочисленныя въ разсужденіяхъ Де-Местра относительно IV-го засѣданія Констанскаго собора? Онъ думаетъ, напимѣръ, что отцы собрались на это засѣданіе, будучи утомлены медленностію засѣданій, и оно происходило въ пятый мѣсяцъ послѣ открытія собранія. Онъ заявляетъ также, что епископы отдѣлились отъ кардиналовъ, когда находились подъ предѣтельствомъ кардинала Урсина, и что всѣ кардиналы засѣдали въ собраніи, за исключеніемъ двухъ, которые были больны. Онъ приписываетъ епископамъ великій раздоръ, происхо-

дившій подъ вліяніемъ противорѣчія государей Европы; и однако же никакое собраніе не было болѣе единодушнымъ въ своихъ рѣшеніяхъ и не испытывало менѣе противорѣчія. въ виду столь трудныхъ обстоятельствъ, среди которыхъ оно было собрано.

Заключимъ все сказанное нами словами, что папа Мартинъ V утвердилъ соборъ Констанскій самымъ рѣшительнымъ образомъ. Онъ опредѣлилъ, что надобно принимать то, что было сдѣлано этимъ соборомъ и что надобно одобрять или осуждать *все*, что было одобрено или осуждено имъ. Поэтому и самые ультрамонтане, если бы оставались вѣрными своимъ началамъ, должны были бы вѣрить, что соборъ выше папы, то есть, что церковная власть пребываетъ въ епископскомъ обществѣ.

Такъ какъ и мы намѣрены были опровергать лишь Де-Местра, то и раскрыли лишь его заблужденія, не обращая вниманія на заблужденія другихъ ультрамонтанъ, которые всевозможными способами стараются избавиться отъ пресловутыхъ галликанскихъ опредѣленій этого собора. Но достовѣрно, что эти опредѣленія изданы были соборомъ, признаваемымъ латинянами вселенскимъ; что папа Мартинъ V утвердилъ ихъ, что они были утверждены затѣмъ соборомъ Базельскимъ и папою Евгениемъ IV-мъ. Боссюэтъ такъ твердо доказалъ всѣ эти пункты въ своей *Защитѣ заявленія французскаго духовенства (Défense de la Déclaration du clergé de France)*, что надобно не имѣть никакой добросовѣстности, чтобы отказываться принимать ихъ.

Если же въ настоящее время Констанскому собору, *такъ называемому вселенскому*, противопоставляютъ опредѣленія послѣдняго Ватиканскаго собора, *тоже такъ называемаго вселенскаго*: то приходится убѣдиться, что латинская церковь противорѣчитъ самой себѣ и что она напрасно обольщаетъ себя названіемъ церкви Иисуса Христа.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1896 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1896 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лѣвнн, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 65 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Воже вънутри васъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.
6. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1895 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1895 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА

и

ОТНОШЕНИЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Сектантская мистика.

I.

Отличіе мистическихъ сектъ отъ другихъ религіозныхъ обществъ.—Спиритуалистическое направленіе Іоахинитовъ.—Іоахимъ Флоридскій и его сочиненія, насколько они пролагали путь сектантскому спиритуалистическому направленію.—Распространеніе доктрины Іоахима въ средѣ Францисканцевъ и новыя фазисы въ болѣе крайнемъ—еретическомъ развитіи ея.—Мѣры римскихъ папъ противъ Іоахимитовъ и послѣдующая судьба этихъ сектантовъ.

Средніе вѣка были богаты разнообразными религіозными сектами, заявившими себя враждебнымъ оппозиціоннымъ отношеніемъ къ католической церкви, а также отрицательнымъ отношеніемъ къ догматическимъ и нравственнымъ началамъ христіанства. Эти секты возникали непрерывно съ крестовыхъ походовъ до реформациі. Но несомнѣнно, что какъ по оппозиціонному отношенію къ католической церкви, такъ и по отрицательному отношенію къ общимъ началамъ христіанства особенно выделялись своими крайностями секты мистическія. Тогда какъ инныя секты становились на отрицательный путь по отношенію къ католической церкви вслѣдствіе протестовъ противъ тѣхъ или другихъ частныхъ недостатковъ, развивав-

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1894 г., № 22.

шихся въ ней вслѣдствіе уклоненія отъ объективно-историческихъ началъ Церкви Вселенской, хотя понимаемыхъ часто сектантами ложно ¹⁾; мистическія секты возставали противъ видимой Церкви вообще со всѣми ея вѣшними средствами и въ силу своего основного субъективнаго начала непосредственнаго созерцанія религіозной истины, или внутренняго озаренія свыше, стремились къ реформированію христіанства въ спиритуалистическомъ направленіи, къ одухотворенію его. Въ замѣнъ видимой церкви создавался свой духовный храмъ. Для многихъ сектъ, нерѣдко даже крайне раціоналистическаго направленія (какъ напримѣръ виклефитовъ) являлось обязательнымъ руководство основнымъ объективнымъ источникомъ вѣрученія—Священнымъ Писаніемъ, хотя исключительное руководство однимъ этимъ источникомъ не могло вести къ полному познанію религіозной истины: мистическія секты, въ силу своего субъективизма всегда умаляли, а иногда и прямо отвергали значеніе авторитета даже положительнаго Божественнаго Откровенія. Если инныя секты старались оправдать свои доктрины и практическія особенности въ жизни стремленіемъ возстановить первоначальное христіанство въ томъ видѣ, какъ оно было въ вѣкъ апостольскій; выставляли себя какъ-бы послѣдователями Іисуса Христа и Апостоловъ: то мистики шли гораздо дальше—они позволяли себѣ рѣшительно отрицать значеніе христіанства, какъ Божественной—вѣчной, совершенной религіи, приписывая ему временное, переходное значеніе, насколько оно подготовляло истинно—вѣрующихъ къ непосредственному, полному постиженію религіозной истины въ будущемъ. Мистики основаній для своихъ идеаловъ въ тео-

¹⁾ *Baur*, характеризуетъ средневѣковыя секты, замѣчаетъ, что всѣ онѣ при своемъ возникновеніи руководились побужденіемъ возстановить первоначальное христіанство. Nur die Idee des Sittlichen, das Interesse für das Wahre und ursprüngliche Christenthum das Motiv konnte sein, von welchem der von diesen Secten-erhabene Widerspruch gegen die katholische Kirche ausgieng. Baur, K. G. d. Mittelalters s. 489.—Это требуетъ ограниченія. Въ наиболѣе чистомъ видѣ оппозиція противъ католичества, въ силу стремленія къ возстановленію древняго вселенскаго православія, предъявлена была гусситами, какъ это весьма основательно выяснено въ трудахъ *Билбасова* (Чехъ Янъ Гуссъ изъ Гусинца. Спб. 1869),—*Гильбердина*, (Гуссъ, его отношеніе къ православной Церкви. Спб. 1871) и проф. *Пальмова*, (Вопросъ о чашѣ въ гусситскомъ движеніи. Спб. 1881).

ретиической и практической сферѣ искали не въ прошлой исторической дѣйствительности, а въ фантастическомъ будущемъ, которое легко превращалось ими и въ настоящее. Каждый сектантъ мистикъ въ личномъ самовозвышеніи, подъ вліяніемъ пантеистическихъ воззрѣній, ставилъ себя наравнѣ съ Иисусомъ Христомъ и даже выше Его. Практическое осуществленіе мистико-пантеистическихъ началъ сектантами въ жизни, за весьма рѣдкими исключеніями, сопровождалось грубыми антиномистическими крайностями—отрицаніемъ всякой законности, общественного порядка и полною нравственною распущенностію. Торжество мистическихъ доктринъ могло бы возвратитъ человечество снова къ отжившему язычеству. Этимъ объясняется, что Церковь, въ союзѣ съ правительствомъ и обществомъ, должна была вести ожесточенную борьбу особенно съ этими сектами. Справедливость требуетъ сказать, что католическая церковь не мало употребляла нравственныхъ мѣръ противъ сектантовъ, стараясь обратитъ ихъ на путь истины путемъ увѣщаній и обличеній, дѣлаемыхъ въ формѣ проповѣдей, епископскихъ посланій, или папскихъ буллъ; вразумляла еретиковъ и путемъ сложныхъ полемическихъ состязаній; примѣняла къ нимъ строгіе приговоры на соборахъ; но всѣ эти мѣры оказывались наиболѣе бесплодными именно по отношенію къ мистикамъ, еретическое самообольщеніе которыхъ въ достиженіи высшаго совершенства, подъ вліяніемъ непосредственного внутренняго сверхъестественнаго откровенія, исключало возможность религіозно-нравственного исправленія при посредствѣ аргументовъ, основанныхъ на объективномъ авторитетѣ. Никакая аргументація, подкрѣпленная всевозможными раціональными доводами, не могла дѣйствовать на сектантовъ, воображавшихъ себя органами Святого Духа, воспринявшими отъ Него новыя истины, неизвѣстныя Самому Господу. Церковь стала дѣйствовать на еретиковъ огнемъ и мечемъ. Конечно, вишнія, репрессивныя мѣры должны были ослаблять и подавлять сектантовъ. Но онѣ же вызывали въ сектантахъ страшный фанатизмъ, доводившій ихъ даже до безрасуднаго самонстребленія ¹⁾).

1) Литература по данному отдѣлу нашего изслѣдованія богата. Но именно въ богатствѣ разнообразныхъ источниковъ и пособій заключается неблагопріятное

Одну изъ раннихъ мистическихъ сектъ образовали *Иоакимиты*, заявившіе себя развитіемъ мечтательной спиритуалистической доктрины, обоснованной на мнимыхъ апокалипсическихъ предсказаніяхъ о предстоящемъ въ ближайшемъ будущемъ открытіи на землѣ духовнаго царства, имѣвшаго собою замѣнить Церковь Христову со всѣми ея внѣшними средствами. Царство это, въ противоположность Церкви Христовой, идеализировалось въ мистическомъ духѣ какъ такое, въ которомъ будетъ достигнуто полное пониманіе религіозной истины въ си-

условіе, затрудняющее надлежащее ознакомленіе съ предметомъ. Различные первоисточники имѣютъ тенденціозный характеръ, такъ какъ принадлежать противникамъ сектанства, которымъ свойственно было впадать въ пристрастіе и допускать преувеличенія. Представляется нелегкая задача въ провѣркѣ дѣйствительности показаній противъ еретиковъ. Безспорно важное значеніе для исторіи сектантовъ имѣютъ опредѣленія соборовъ, буллы папъ, посланія епископовъ и акты инквизиціи, заключающіяся въ извѣстныхъ сборникахъ (*Mansi, Rainaldi*), которые будутъ цитованы на своихъ мѣстахъ. Данные въ официальныхъ документахъ могутъ быть восполняемы тѣми свѣдѣніями, которыми сообщаются различными средневѣковыми лѣтописцами. Къ важнѣйшимъ первоисточникамъ принадлежатъ: 1) *Caroli du Plessis d'Argentré, Collectio Iudiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi seculi post incarn. Verbi usque ad ann. 1632 proscripti sunt.* Paris, 1728. 2) *Fr. Salimbene, Chronica ex codice bibliothecae Vaticanae.* Parma 1857. 3) *Caesarii Heisterbacensis, monachi ordinis Cisterciensis, Dialogus miraculorum* Colon. 1851 illustr. miraculorum et historiarum memorabilium Lib. XII. Lib. V, 22. 4) *Guilelmi Armorici, de rebus gestis Philippi Augusti, Bouguet, Recueil des historiens des Gaules XVII—XVIII* 5) *Stephani Balusii, Miscellaneorum libri.* Paris 1678 6) *Monetae Cremonensis Ordinis Predicatorum Libri quinque* ed. Ph. A. Ricehinius. (Romae 1743). 7) *Martene, Thesaurus novus anecdotorum.* t. IV. Paris 1739. 8) *Waddingi Annales Minorum, s. trium Ordinum a s. Francisco institutorum.* Romae 1731. 8) *Quetif et. Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum.* 2 tom. Paris 1719. 9) *Muratorii, Rerum italicarum Scriptores* t. III. Къ главнѣйшимъ пособіямъ по исторіи сектантской мистики, кромѣ цитованныхъ нами, принадлежатъ слѣдующія сочиненія: 1) *Iohanni Conrad Fueslin, neue unpartheische Kirchen und Ketzerhistoria der mittlern Zeit.* Frankfurt. 1770. 2) *Theile.* 3) *Chr. Ulrich Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im II, 12 und 18 Jahrhundert nach Quellen bearbeitet.* I—III Stuttgart 1845. 3) *Her. Reuter, Geschichte der religiosen Aufklärung, im Mittelalter I—II* Bd. Berlin 1875—1877. Особенно важны два послѣдніе сочиненія. Трудъ Гана представляетъ необыкновенно обильный матеріалъ, извлеченный изъ указанныхъ нами первоисточниковъ и помѣщенный или въ видѣ примѣчаній къ тексту, или въ видѣ дѣльныхъ добавленій въ концѣ сочиненія. Реутеръ въ значительной степени восполняетъ трудъ Гана данными, извлеченными изъ рукописей, или обоснованными на позднѣйшихъ монографіяхъ, которыя будутъ указываться на своихъ мѣстахъ. Обобщенія Реутера могутъ наиболѣе содѣйствовать разработкѣ фактическаго матеріала, заключающагося въ первоисточникахъ.

лу озаренія свыше отъ Духа Святаго, доступнаго всякому истинно вѣрующему; въ немъ не будетъ нужды въ іерархіи, въ таинствахъ и обрядахъ, въ активныхъ религіозныхъ подвигахъ и откроется безпредѣльное блаженство, сопровождаемое вѣчнымъ празднованіемъ субботы. Фантастическія мечтанія сектантовъ о предстоящемъ открытіи новаго духовнаго царства сначала повели къ нападкамъ на папство и духовенство, постепенно усиливавшимся, потомъ стали заканчиваться явнымъ уничтоженіемъ христіанской религіи, какъ имѣвшей будто только временное переходное значеніе и утрачивавшей свою силу при наступленіи новой эры Духа Святаго. Духовное царство Іоакимитовъ, согласно съ ихъ мечтаніями, не открылось: тѣмъ не менѣе еретическій спиритуализмъ, хотя примѣнялся сектантами къ будущему, подрывалъ ихъ нормальное отношеніе къ христіанству. Они какъ бы формально мирились съ христіанствомъ настолько, насколько это было необходимо въ силу его временнаго значенія до лучшаго будущаго. Новая доктрина выставлялась еретиками подъ громкимъ именемъ „вѣчнаго Евангелія“ (*Evangelium aeternum*), которое видимо противопоставлялось Божественному ученію Іисуса Христа. Впрочемъ, доктрина эта возвыщена была не вдругъ; но въ развитіи своемъ она прошла нѣсколько фазисовъ: основаніемъ ея служили сочиненія Калабрійскаго монаха Іоакима, а заключеніемъ—новыя книги, написанныя позднѣйшими его послѣдователями ¹⁾. Тѣмъ не менѣе позднѣйшіе авторы скрыли свой трудъ: все „вѣчное Евангеліе“ въ различныхъ составныхъ частяхъ приписывалось исключительно Іоакиму, который при жизни своей получилъ репутацію святаго и пророка. Сектанты видимо допускали при возвыщеніи своего ученія явный подлогъ, который самъ по себѣ свидѣтельствуетъ о нравственныхъ качествахъ и новыхъ пророковъ, хотя быть можетъ поведеніе ихъ до извѣстной степени вызывалось подражаніемъ печальному примѣру римскихъ папъ, которые рано начали обращаться къ фальсификаціи документовъ, чтобы оправдать свои притязанія на верховную власть въ Церкви. Но обратимся теперь къ фактической сторонѣ дѣла.

¹⁾ *Hahn*, Geschichte der Ketzler B. III. 98—174. Preger, Das Evangelium aeternum und Ioachim von Floris. München 1874, 21.

Виновникъ описываемой нами секты *Іоакимъ Флоридскій* жилъ въ южной Италіи. Полагаютъ, что онъ родился въ 1145 г. въ одной деревнѣ Целикумѣ, вблизи Козенца ¹⁾. Онъ рано сталъ обнаруживать большія дарованія и, благодаря необыкновенному прилежанію, скоро достигъ значительныхъ успѣховъ въ наукахъ. При общемъ невысокомъ уровнѣ образованія въ описываемое время, современникамъ могло казаться удивительнымъ, что *Іоакимъ* уже на четырнадцатомъ году успѣлъ изучить грамматику ²⁾. Нѣкоторое время онъ провелъ при дворѣ графа Рожера Сицилійскаго, но господствующее настроеніе времени побудило его отправиться въ паломничество въ святую землю. Уже во время этого паломничества онъ вызывалъ къ себѣ удивленіе своими строгими аскетическими подвигами. По возвращеніи изъ Палестины, онъ поселился въ Сициліи у подошвы горы Этны въ пещерѣ, находившейся при одномъ греческомъ монастырѣ. Тамъ онъ отъ двухъ до трехъ дней всецѣло проводилъ въ молитвѣ и въ созерцательномъ настроеніи духа, не вкушая пищи. Отсюда онъ отправился въ Калабрию, гдѣ съ 1178 г. сталъ аббатомъ цистерійскаго ордена. Подъ его руководствомъ цистерійскій орденъ достигъ необыкновеннаго процвѣтанія. *Іоакимъ* сталъ пользоваться репутаціей святаго и пророка. Извѣстность его въ этомъ отношеніи дошла до того, что король Ричардъ, знатные французскіе и

¹⁾ Свѣдѣнія о жизни *Іоакима Флоридскаго* сообщаются позднѣйшими авторами, а также его *другомъ* архіепископомъ Козенцкимъ Лукою (*Disquisitio historica de Florensi ordine, prophetiis, doctrina B. Ioachimi in Actis Sanctorum Mai. Antwerpae 1688*). *Engelhardt*, Kirchengeschichtliche *Abhandlungen*, Erlangen 1832, s. 32. *Preger*, Das Evangelium aeternum und Joachim von Floris, München 1874. S. 31. *Renan*, Revue de deux mondes 1866, t. 64 p. 85. Потому Reuter въ виду сообщаемыхъ данныхъ объ *Іоакимѣ* не безъ основанія говоритъ: Es ist kaum möglich die historische Gestalt des Abts Ioachim von Fiore in Calabrien scharf zu zeichnen. Die einzelnen Data über sein Leben gehören der Ueberlieferung eines neueren Autors an, welcher durch die Aussage, das er aus alten Documenten geschöpft habe, die Glaubwürdigkeit nicht sicher stellt und den Notizen seines Freundes Lucas. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. B. II, h. Berlin. 1877—191.

²⁾ Qui ad annos usque quatuordecim gramaticae incubuit, eamque maxima coevorum eius admiratione facilliter assecutus fuit. Erat enim et ingeni acuminе conspicuus, et memoria tenacissimus: corporis vero specie satis elegans, morumque integritate suavissimus. Acta Sanct. VII, 96. Hahn, III, 75.

англійскіе епископы испрашивали у него совѣта, три папы Луцій III, Урбанъ III (1185) г. и Климентъ III (1118) даже увѣщевали его не скрывать данныхъ ему Богомъ откровеній и опубликовать свои сочиненія, которыя, по убѣжденію современниковъ, были написаны по высшему вдохновенію. Питая лично особую склонность къ занятіямъ научнымъ, Іоахимъ, съ одобренія папы Климента III, временно оставилъ свою должность аббата. Но потомъ вблизи Козенца онъ построилъ себѣ монастырь флорійскій, въ которомъ ввелъ строгій уставъ, утвержденный Целестиномъ III. Кромѣ этого монастыря, Іоахимъ основалъ еще нѣсколько другихъ въ Неаполѣ и Сициліи и всѣ ихъ назвалъ орденомъ флорійскимъ (*ordo Florensis*). Здѣсь репутація его, какъ святаго и пророка, еще болѣе усилилась. Благодаря своей извѣстности въ этомъ отношеніи, онъ сблизился съ императоромъ Генрихомъ VI и Констанціею. Іоахимъ умеръ приблизительно въ 1201 или въ 1202 году ¹⁾.

Іоахимъ для своего времени былъ выдающимся богословомъ. Ему приписывалось много сочиненій, которыя въ общемъ объемѣ составили „вѣчное Евангеліе Духа“ ²⁾, сдѣлавшееся каноническою книгою для его послѣдователей. Въ это вѣчное Евангеліе входили слѣдующія три части: 1) „Конкордія Ветхаго и Новаго Завѣта“ (*Concordia Veteris et Novi Testamenti*), 2) „толкованіе на Апокалипсисъ“ (*Expositio Apocalypsis*), 3) „десятиструнный Псалтирь“ (*Psaltirium decem chordarum*). Кромѣ того, существенными дополненіями этого Евангелія служили: „комментаріи на книги пророковъ Іеремію и Исаію“ и особенно „введеніе въ вѣчное Евангеліе“ (*Introductorium in Evangelium aeternum*).

Современная научная критика установила тотъ фактъ, что только первыя три сочиненія несомнѣнно принадлежатъ Іоахиму, а послѣднія писаны были позднѣе его послѣдовате-

¹⁾ *Acti sanctorum* t. VII 89—143. Біографическія свѣдѣнія объ Іоахимѣ здѣсь преимущественно сообщаются по словамъ монаха Грека. *Hahn*, *Geschichte der Ketzer*. B. III, 74—81.

²⁾ *Evangelium aeternum*, quod est in spiritu, quoniam utique evangelium, quod est in littera, est non aeternum. *Neander*, *Allgemeine Geschichte der Religion Christlichen und Kirche* 1856 II. B. II Abth. 456.

лями ¹⁾. Какъ богословъ, Іоахимъ былъ прежде всего рѣшительнымъ противникомъ схоластики и былъ убѣжденъ, что созерцаніе, возбуждаемое высшимъ божественнымъ озареніемъ, въ большей степени приводитъ къ постиженію истины, чѣмъ схоластическая діалектика ²⁾. Чтобы представить во всей силѣ различіе между созерцаніемъ и діалектикой Іоахимъ сравниваетъ созерцаніе съ Лотомъ и его близкими, а діалектиковъ съ обитателями Содома, которые ломятся въ двери, т. е., желаютъ достигнуть божественнаго знанія не въ силу вѣры и озаренія отъ Духа Святаго, но посредствомъ своего разума ³⁾. Лица, склонныя къ созерцанію (*virī contemplatīvi*) благодатию Святаго Духа приводятся къ истинной любви ⁴⁾ къ внутреннему жизненному постиженію христіанства. Какъ мистикъ, Іоахимъ даже состязался съ извѣстнымъ схоластикомъ Ломбардомъ, который въ силу діалектическаго анализа до такой степени рѣзко разграничивалъ сущность и вѣстасную природу въ Лицахъ Пресвятой Троицы, что вмѣсто Троицы

¹⁾ Впервые установилъ съ полною опредѣленностію этотъ фактъ Энгельгардтъ, нашедшій, что въ комментаріяхъ на книги пророковъ, а также „въ введеніи въ Евангеліе“ заключаются ясныя указанія на позднѣйшія историческія обстоятельства, которыя не могли быть извѣстны Іоахиму, а также заключаются рѣзкія реформаторскія черты, которыя не мѣнялись съ болѣе умѣреннымъ направленіемъ мистики Іоахима. (*Engelhardt, Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Erlangen 1832 s. 50. 265*). Это же было повторено и развито *Ганомъ* (Op. cit. III, 98, 174—175). *Преиеръ* въ своихъ отрицательныхъ выводахъ идетъ такъ далеко, что вмѣстѣ съ *Гизелеромъ* приписываетъ Іоахиму только развитіе ученія о трехъ міровыхъ историческихъ періодахъ (*Preger, Evangelium aeternum. 1874 s. 21*); подлинность же трехъ упомянутыхъ сочиненій оспариваетъ. Но *Реутеръ* доказываетъ, что три сочиненія (Конкордія, десятиструнный Псалтирь и комментаріи на Апокалипсисъ) несомнѣнно принадлежать Іоахиму, такъ какъ они были писаны съ дозволенія и одобренія папъ, покровительствовавшихъ ему (*Reuter, Geschichte der relig. Aufklärung B. 11 s. 191, а также примѣчаніе s. 356*). Эти сочиненія въ довольно объемистыхъ отрывкахъ приложены къ исторіи Гана (111, 263—346).

²⁾ *Expositio magni prophetae Ioachim in Apocalipsim 1527 Venetis p. 29.*

³⁾ *Divini vatis Abb. Ioachim liber concordiae novi; ac veteris Testamenti etc. Venetiis 1519. Effringere enim januas et non aperire est non mereri intrare per fidem ad intelligentiam spiritualem, quae latet in cordibus electorum, sed quasi humana ratione et disputatione verborum examinare verba dei, quae viri spirituales loquuntur. lib. V. cap. 40 p. 78.*

⁴⁾ *Psalterium dec.—chordarium P. 299. Concordia lib. V. cap. 74. Reuter., 361, B. 11.*

допустилъ четверицу ¹⁾. Однако самъ Іоакимъ оказался неудачнымъ апологетомъ православнаго ученія о Троичности Лицъ. Онъ призналъ только идеальное или нравственное (акцидентальное) единство между Лицами Пресвятой Троицы, склонившись такимъ образомъ къ тритеизму ²⁾. Потому сочиненіе Іоакима о единствѣ или сущности Троичности (*libellum de unitate, sen essentia Trinitatis*), какъ еретическое, въ 1215 г., спустя тринадцать лѣтъ послѣ его смерти, было осуждено на четвертомъ Латеранскомъ соборѣ Иннокентіемъ III ³⁾. Шаткость въ догматическихъ убѣжденіяхъ не препятствовала, однако, Іоакиму пользоваться какъ при жизни, такъ и въ послѣдующее время репутаціею не только великаго богослова, но и чудотворца и пророка, „зрителя неизреченныхъ откровеній, сказателя вышнихъ Божественныхъ таинъ“ ⁴⁾. Самъ Іоакимъ неодинаково относился къ сложившейся о немъ молвѣ: иногда онъ обнаруживалъ повидимому скромность, говоря по поводу приписываемаго ему дара пророчества, что онъ не пророкъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, а только имѣетъ въ себѣ духъ разумѣнія, именно даръ правильно понимать пророческое созерцаніе Вѣтхаго и Новаго Завѣта и ходъ всемірной исторіи, объяснять измѣнчивость судебъ Церкви изъ пророчествъ, аналогій и прообразовъ Библии ⁵⁾. Въ другое время онъ высказывался о томъ, будто иногда удостоивался полноты высшаго божественнаго озаренія. Онъ самъ описы-

¹⁾ Unde asserit, quod ille non tam Trinitatem, quam quaternitatem adstruebat in Deo, videlicet tres personas, et illam communem essentiam, quasi quartam. *Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Colectio. Venet 1778 t. XXII, 981. Hahn B. III, 259.*

²⁾ Verum unitatem hujus modi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur: quemadmodum dicuntur multi homines unus populus et multi fideles una ecclesia. *Mansi t. XXII p. 981.*

³⁾ Damnamus, ergo repugnamus libellum, sive tractatum, quem abbas Ioachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum de unitate, seu essentia Trinitatis. *Mansi f. 981.*

⁴⁾ Ioachim, Apulus Abbas, qui spiritum habuit prophetandi et prophetavit de morte imperatoris Henrici et futura desolationi Siculi Regni, et defecti Romani imperii, quod manifestissime declaratum est. *Antiquitates Italiae mediae aevi Muratorii, Rerum italicarum scriptores 1741. VIII, f. 778. 779. Hahn B. III 81.*

⁵⁾ Hahn. B. III. 81.

васть въ комментаріи на Апокалипсисъ, какъ въ пасхальную ночь, при размышленіи, ему вдругъ въ божественномъ откровеніи сдѣлалась ясною вся полнота содержанія Апокалипсиса, конкордіи Ветхаго и Новаго Заветъ. Ему казалось, какъ будто въ его душу излился потокъ блистательнаго, яснаго свѣта. Вслѣдствіе этого онъ говорилъ о себѣ, будто видитъ все тайны Св. Писанія съ тою же ясностію, съ какою нѣкогда понимали его библейскіе пророки ¹⁾. Тома Аквинатъ называлъ Іоахима благонамѣреннымъ человѣкомъ, который въ своихъ предположеніяхъ высказалъ нѣчто истинное, хотя и погрѣшилъ въ кое-чемъ. Іезуитъ Папebroхъ, прославляя Іоахима за чудеса и пророчества, защищалъ его противъ подозрѣнія въ ереси, высказаннаго Бонавентурой, съ которымъ согласился отчасти и Бароній, называя его лжепророкомъ ²⁾.

Увѣренность въ полученіи чрезъ высшее духовное озареніе особыхъ откровеній, поддерживаемая необыкновенною религіозною восторженностію, привела Іоахима къ спиритуалистической доктринѣ о прогрессивномъ развитіи Церкви Божіей при постепенномъ восхожденіи ея отъ временнаго болѣе или менѣе чувственнаго, или плотскаго порядка къ вѣчному совершенному духовному порядку. Такъ Іоахимъ допускалъ три періода и состоянія Церкви, соотвѣтствующія тремъ Лицамъ Пресвятой Троицы—Отцу, Сыну и Духу Святому. Первое состояніе было временемъ подъ закономъ, временемъ Бога Отца; второе есть время Іисуса Христа, приближающееся къ своему концу; третье—время Святаго Духа, которое готово наступить. Въ этомъ послѣднемъ періодѣ, по толкованію на Апокалипсисъ, исполнится то, что сказалъ Христосъ: „я имѣю еще многое сказать вамъ, но вы не можете теперь вмѣстить этого“. Это ученіе о прогрессивномъ развитіи Церкви Божіей, конечно, не ново; оно было возвѣщено еще Монтаномъ во второмъ вѣкѣ; но Іоахимъ развилъ его частнѣе и при помощи крайне аллегорическаго объясненія Священнаго Писанія, особенно Апокалипсиса сдѣлалъ свои выводы въ мистическомъ смыслѣ объ

¹⁾ Herzog, Abriss. der Gesamten Kirchengeschichte. Erlangen 1879 II Theil S. 220.

²⁾ Herzog, ibid. II. t. S. 220.

идеальныхъ особенностяхъ третьяго періода исторіи Церкви— періода Святаго Духа. Частное опредѣленіе особенностей различныхъ періодовъ по отношенію къ религіозно-нравственному состоянію человѣчества, по доктринѣ Іоакима, представляется такъ ¹⁾. Въ первомъ состояніи во время господства закона, закончившемся Іоанномъ Крестителемъ, народъ Божій служилъ міру, былъ въ состояніи рабства и свобода духовная еще не могла быть достигнута. Второе состояніе, начавшееся съ пришествіемъ въ міръ Іисуса Христа и имѣющее закончиться въ 1260 году, стало состояніемъ духовной свободы, но только въ сравненіи съ прошедшимъ временемъ, а не въ сравненіи съ будущимъ. Третье состояніе наступитъ съ 1260 г. по Рождествѣ Христовомъ съ полнымъ изліяніемъ благодатныхъ даровъ на избранныхъ и будетъ продолжаться до конца міра. Первое состояніе было предназначено для дѣятельнаго выполненія законныхъ правилъ (*ad laborem legalium praeceptorum*), второе для свободы, но несовершенной, дѣятельной, (*ad laborem passionis*), третье—для свободы созерцанія (*ad libertatem contemplationis*); въ первомъ—надлежало трудиться (*operari*), во второмъ—надлежитъ учить (*docere*), въ третьемъ—прославлять и воспѣвать Бога (*laudare, psallere*) ²⁾. Въ первомъ состояніи, въ которомъ преобладало познаніе Отца, господствовала буква закона, во второмъ состояніи, въ которомъ познають Отца и Сына, преобладалъ умъ (*intellectus*); въ третьемъ—будутъ созерцаемы въ совершенной степени Отецъ, Сынъ и Духъ Святой при помощи духовнаго разумѣнія (*spiritualis intelligentia*). Тремъ состояніямъ соответствуетъ взаимное отношеніе плоти, крови и духа. Типическимъ выразителемъ перваго состоянія изъ Апостоловъ является Апостоль Петръ, имѣвшій преимущество по вѣрѣ, второго—Па-

¹⁾ Concordia II, Tract. 1 cap. 2—3. *Ioachitici dividunt et distinguunt totum hoc spatium labentis seculi in tria tempora, quorum partem primam Patri attribuant, scilicet spiritus et legis mosaicae, secundam attribuunt filio, quam appellant spiritum gratiae et quae duravit 1240 annis. Tertiam—spiritui sancto, quam dicunt tempus amplioris gratiae et veritatis revelatae, ad quod referunt evangelium id est filii. Cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* *Mansi XXIII f. 1001.*

²⁾ *Expos in Apoc. p. 85. Tria igitur sunt, quibus nobis deus trinus et unus appropinquare dicitur: timor, sapientia, charitas et tria, per quae manent in nobis, tria ista: labor, lectio et jubilatio.*

вель, владѣвшій ключемъ къ знанію (*clavi scientiae*), а третьяго — Іоаннъ, олицетворявшій спокойствіе любящихъ Господа (*tranquillitas amatorum Christi*) къ которому окончательно перейдетъ преимущество, усвоенное въ началѣ Апостолу Петру. Сказанное очень ясно выражаетъ прогрессивность въ развитіи религіозной истины въ сознаніи человѣчества, а вмѣстѣ и нравственного усовершенствованія. Каждое новое состояніе является выше и совершеннѣе предъидущаго. Образно преимущество одного состоянія предъ другимъ представляется еще такъ. Первое состояніе,—это состояніе рабовъ, второе — чадъ,—третье — друзей; первое — стариковъ, второе — юношей, третье — дѣтей. Въ первомъ состояніи, какъ во мракѣ глубокой ночи, показывается таинство Царства Божія, во второмъ — освящается, какъ при наступленіи зари, въ третьемъ — будетъ сіять, какъ при наступленіи дня ¹⁾). Останавливаясь своимъ воображеніемъ на послѣднемъ періодѣ открытія духовнаго царства, Іоакимъ характеризуетъ его такими чертами. „Это будетъ періодъ любви, чуждый одной мертвой оскудѣвшей вѣры ²⁾), періодъ самаго обильнаго изліянія на вѣрующихъ, благодатныхъ даровъ Духа Святаго, напоминающій вѣкъ Апостольскій ³⁾), періодъ мира, невинности и полной радости, время великой субботы (*Sabbatum integrum et perfectum*) ⁴⁾). Это будетъ время самаго полного постиженія истины при посредствѣ Духа Святаго. Тогда Господомъ будетъ посланъ праведный настырь, который упасетъ церковь духовную (*ecclesia contemplativa*), какъ единое стадо ⁵⁾). Истинными членами этого царства будутъ, однако, не всѣ вѣрующіе, но избранные, монахи, которые въ силу сво-

¹⁾ Concordia lib. V. cap. 68. Et in primo quidem statu, tamquam in profundae noctis, caligine ostensum est mysterium regni Dei, in secundo claruit ut in auro, in tertio splendeat sicut in perfecto die.

²⁾ Conc. lib. 1. cap. 1. lib. II cap. 5.

³⁾ Consummato tempore quadragesimali, quod reputatur in sextum diem, sequitur tempus paschale, in quo effusum est super apostolos donum spiritus sancti... Conc. lib. V cap. 95. Engelhardt s. 52. 53.

⁴⁾ Conc. II. Tract. II cap. 10. Cap. 5. Quod autem post hos labores seu ibi, seu hic relictus est sabbatismus populo Dei, significat illam requiem futuram, quam habituri sumus in regno dei post consummationem seculi, quum neque nubent neque nubentur, sed filii erunt dei cum sint filii resurrectionis... et erit tempus pacis in universa terra. Psalt. dec. chord. 271. Sabbatum integrum et perfectum.

⁵⁾ Conc. cap. 58. 90 cap. 65. Cap. III. Et erit in die illa, exhibunt aquae vi-

ихъ обѣтовъ особенно—обѣта безбрачія сдѣлаются достойными этого царства. Въ подлинныхъ сочиненіяхъ Іоахима выставляется только одинъ орденъ созерцательныхъ отшельниковъ, какъ орудіе, которымъ Богъ будетъ пользоваться при устроеніи на землѣ своего царства и возстановленія великой субботы, или вѣка Сватаго Духа, каковой орденъ и будетъ возвѣщать людямъ истинное евангеліе. Полагаютъ, что подъ нимъ Іоахимъ разумѣлъ свой цистерійскій орденъ, къ которому онъ принадлежалъ. Прегеръ, исходя изъ того положенія, что всѣ сочиненія, приписываемыя Іоахиму, составлены позже францисканцами, думаетъ, что здѣсь имѣется въ виду (позже получившій извѣстность) ихъ орденъ миноритовъ ¹⁾. Какъ бы то ни было, но тенденція мистической доктрины заключалась въ особомъ возвышеніи въ глазахъ западно-европейскаго общества монашества, на которое возлагались надежды въ реформированіи католической церкви. Они назывались созерцателями таинъ Божіихъ (*virī contemplatīvi*) (*virī spirituales*) ²⁾ представлялись подготовителями царства (*praedicatores evangelīi aeterni*), они своею проповѣдью обратятъ іудеевъ въ христіанство и даже соединятъ греческихъ христіанъ съ западными христіанами ³⁾. Но подвигъ монаховъ будетъ совершаться при необыкновенныхъ смутныхъ и тяжелыхъ обстоятельствахъ для церкви. Предъ открытіемъ духовнаго царства явится антихристъ, царь сѣвера, который возстанетъ на царя юга, на Христа и Его Церковь. Тогда для поддержанія избранныхъ явятся два свидѣтеля Апокалипсиса, съ масличными вѣтвями и съ горящими свѣтильниками, которые засвидѣтельствуютъ, что время открытія новаго царства наступитъ въ 1260 году ⁴⁾. Толкователь Апокалипсиса этихъ лицъ представляетъ подъ именами пророковъ Іліи и Еноха, но при своемъ стремленіи видѣть во всѣхъ выдающихся

vae de hierusalem medium earum ad mare orientale et medium earum ad mare novissimum. In die illa erit dominus unus et erit nomen ejus unum et erit unus rex super omnem terram. Engelhardt, s. 52. 53. 79.

¹⁾ *Preger, Geschichte der Mit. Mystik. I th. 201.* Кромѣ Прегера, почти всѣ изслѣдователи приписываютъ указанныя сочиненія Іоахиму.

²⁾ *Psalt dec. chord 299 Baur, K. G. Mittelalters. 464—466.*

³⁾ *Hahn, op. cit. B. III. 119—122. Engelhardt op. cit. 75. Preger, Gesch. der Myst. I th. s. 201.*

⁴⁾ *Preger, ibib. 202.*

историческихъ лицахъ Ветхаго и Новаго Завѣта прообразы различныхъ сторонъ будущаго царства ¹⁾, онъ, очевидно, и съ этими именами соединилъ какой-то особый таинственный смыслъ, который, однако, прямо не открылъ. Онъ оправдывается тѣмъ, что таинственное значеніе этихъ лицъ представляетъ нѣчто необъяснимое; только будущее сдѣлаетъ ихъ извѣстными ²⁾. Вслѣдъ за явленіемъ этихъ провозвѣстниковъ новыхъ истинъ бѣдствія времени усилятся: послѣдуетъ великое уклоненіе вѣрующихъ отъ чистоты вѣры и благочестія, потомъ найдетъ на людей страхъ предъ властію антихриста при козняхъ сатаны. „Горе, горе“, восклицаетъ провозвѣстникъ будущаго, „многимъ несчастнымъ, рожденнымъ въ свѣтъ, которые не избѣжатъ нечестія и склонятся къ гибели“ ³⁾. Толкователь Апокалипсиса колеблется въ опредѣленіи понятія о лицѣ антихриста, приписывая ему или одну только царскую власть, или соемѣстно—царскую и духовную власть и видимо разумѣя въ послѣднемъ случаѣ папу, который въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ родственнаго направления называется „Antichristus mysticus“ ⁴⁾. Послѣ непродолжительнаго, но труднаго бѣдствія этого времени явится Господь на судъ и тогда-то окончательно наступитъ третья міровая эра, періодъ Духа Святого, вѣчнаго евангелія, полнаго знанія, вѣчнаго субботствованія.

Такова спиритуалистическая доктрина Іоахима вмѣстѣ съ ея апокалипсическими прорицаніями и мечтаніями. Теперь естественно является вопросъ, насколько такая доктрина, выдаваемая до извѣстной степени за высшее откровеніе, можетъ быть примирима съ положительнымъ Богооткровеннымъ ученіемъ, какъ оно выражено въ Священномъ Писаніи. Въ этомъ случаѣ мы разумѣемъ не только общее отношеніе ея къ Священному Писанію, но и частные выводы особенно догматическаго характера. Рѣшеніе этого вопроса даетъ возможность опредѣлить и то мѣсто, которое занимаетъ Іоахимъ въ исторіи мистики.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ *Hahn* приводит многіе образцы такого толкованія *op. cit.* В. III. 132—157.

²⁾ *Апос.* V. 146.

³⁾ *Апос.* t. 165 *Preger*, *op. cit.* 1 th. 202.

⁴⁾ *Hahn*, *op. cit.* В. III, 130 *Preger*, *op. cit.* 1. th. 202.

Харьновскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году.

(Продолженіе *).

Благодаря строгости, съ какою епархіальное начальство настаивало на обязательности коллегіумскаго образованія для дѣтей духовенства бѣлгородской епархіи, въ коллегіумъ начали привозить такое множество дѣтей, что въ немъ не хватало уже для нихъ помѣщенія. Это повело за собой значительныя ограниченія этой обязательности, выразившіяся ближайшимъ образомъ въ устраненіи изъ коллегіума первоначальнаго элементарнаго обученія. При поступленіи учениковъ въ коллегіумъ отъ нихъ вслѣдствіе этого стали требовать предварительнаго ознакомленія въ домахъ родителей съ славяно-россійскою грамотою, чтобы они могли приступить въ коллегіумѣ уже прямо къ изученію латинскаго языка, на которомъ преподавались здѣсь предметы, начиная еще съ низшаго грамматическаго класса ¹⁾. Но домашнее обученіе дѣтей, по нерадѣнію къ нему со

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1895 г.

¹⁾ Для неспособныхъ къ прохожденію латыни, безъ которой рѣшительно нельзя было имъ идти дальше, преосвящ. Христофоръ, во исполненіе общаго для всѣхъ епархій указа Св. Синода 1800 года (П. С. З. XXVII, № 19532), учредилъ при коллегіумѣ такъ—называемые „словесные классы“, которыхъ было два: первый и второй. Здѣсь обучались славянскою и россійскою грамотѣ, чистописанію, свящ. исторіи, арифметикѣ, церковному уставу и нотному пѣнію. Учившіеся здѣсь не включались въ штатное число учениковъ коллегіума. Окончившіе курсъ опредѣлялись на причетническія мѣста. Съ 1800 г.,—пишетъ въ своемъ прошеніи (1803 г.) преосвящ. Христофору ученикъ „словеснаго класса“ Федоръ Вышемірскій,—„я обучался въ низшемъ грамматическомъ классѣ два года, по неспособности же моей обучаться латинскому языку я включенъ былъ въ новоучрежденный словесный классъ, въ которомъ обучался также два года. Но какъ я въ ономъ классѣ обучался причетническими обязанностями, то прошу дать мнѣ праздное пономарское мѣсто“ (Архивъ Х. Д. Консист. 1803 г., № 203).

стороны самихъ родителей, не могло быть удовлетворительнымъ. Вотъ почему преосвящ. Христофоръ предписалъ всѣмъ благочиннымъ, при обозрѣніи подвѣдомственныхъ имъ церквей, экзаменоватъ дѣтей духовенства, жившихъ у родителей, и о результатахъ испытаній доносить ему или духовному правленію. „Изъ *отдомости* благочиннаго Джунковскаго“,—пишетъ преосвященный,—„видно, что города Лебедина, Петропавловской церкви пономаря Ивана сынъ Николай *совершенно оставилъ ученіе единственно по нерадѣнію отца*, то пономаря Ивана за нерадѣніе въ воспитаніи своего сына оштрафовать, въ большее ему возчувствіе, а другимъ въ страхъ—посылкою харьковскаго коллегіума въ сиропитательный домъ въ услуги на одинъ мѣсяцъ“. Другой благочинный Алексѣй Лебединскій *доносилъ* змѣевскому духовному правленію, что онъ въ февралѣ и въ августѣ производилъ экзамены дѣтямъ, жившимъ въ домахъ родителей, и между прочимъ нашелъ, что священникъ с. Борокъ Яковъ Оедоровъ *о своихъ сыновьяхъ мало старанія прилагаетъ*: сынъ его Павелъ 12 лѣтъ обучаетъ въ псалтири только седьмую каѳизму, Владиміръ 10 лѣтъ началъ въ часословѣ обучаться шестопсалмію. Духовное правленіе постановило оштрафовать Оедорова положеніемъ въ змѣевскомъ соборѣ двухсотъ поклоновъ, а въ случаѣ дальнѣйшаго нерадѣнія о дѣтяхъ—послать его въ монастырь на труды ¹⁾. Правда, случались примѣры заботливаго отношенія со стороны родителей къ домашнему обученію своихъ дѣтей. Таковъ былъ отецъ Я. Толмачева; „въ ту пору,—говорить послѣдній,—когда мнѣ исполнилось только *шесть лѣтъ*, я не только умѣлъ читать по славянски, но и *зналъ на память весь почти Часословъ и Псалтирь*. Изъ сихъ книгъ весьма много назидательнаго сохранила память моя во все теченіе моей долговременной жизни“ ²⁾. Но такіе примѣры были рѣдки.

Мало полагаясь на достоинство домашняго обученія, епархіальное начальство, въ силу Высочайшаго повелѣнія отъ 8 сент. 1737 г., начало заботиться о заведеніи для дѣтей духовенства первоначальныхъ славяно-россійскихъ школъ при духовныхъ

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1808 г.

²⁾ Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 699.

правленіяхъ. Впервые эти школы были открыты преосвящ. Іоасафомъ Миткевичемъ. 7 окт. 1760 г., ректоръ коллегіума Константинъ Бродскій съ учителями доносилъ этому преосвященному, что многіе священно-церковно-служительскія дѣти, обучавшіяся на дому у родителей, являются въ коллегіумъ совершенно неподготовленными для изученія латинскаго языка. Вслѣдствіе этого преосвящ. Іоасафъ 15 окт. того же года распорядился объ открытіи при всѣхъ духовныхъ правленіяхъ епархіи начальныхъ школъ для обученія дѣтей бѣднѣйшихъ членовъ духовенства, отъ семи лѣтъ и выше, славяно-россійской грамотѣ и письму. Каждое духовное правленіе должно было устроить или нанять особливую школу на средства священно-церковно-служителей, дѣти которыхъ будутъ учиться въ ней, и подыскать къ ней надежнаго учителя изъ причетниковъ. Нѣкоторыя изъ этихъ школъ являлись даже въ формѣ славяно-латинскихъ, хотя, кажется, только въ Екатерининское время. Такова была, напр. школа въ Новой-Водолагѣ. „На изживеніи тамошнихъ обывателей“,—говорится въ одномъ документѣ 1779 года,—„заведено училище, въ которомъ священно-церковно-служительскія дѣти обучаются *латинскому языку до риторическаго класса*, также *арифметикѣ*, славено-россійской грамматикѣ, правописанію и катихизису, по способности“ ¹⁾. Судьба этихъ низшихъ подготовительныхъ къ коллегіуму школъ въ точности неизвѣстна. Но есть основаніе полагать, что она была вообще плачевная. По крайней мѣрѣ, это можно сказать объ обоянской школѣ. Исторія этой школы такова. Въ 1760 году по всей епархіи разосланъ былъ повторительный указъ о немедленномъ открытіи при каждомъ духовномъ правленіи славяно-россійскихъ школъ. Этотъ указъ былъ полученъ и въ Обоини; но обоянское духовенство отказалось завести при своемъ правленіи школу, отговариваясь недостаткомъ средствъ. 2 окт. 1770 г. одинъ изъ управителей духовенства обоянскаго округа, игуменъ Богородицкаго знаменскаго обоянскаго монастыря Сильвестръ писалъ по этому случаю преосвященному Самуилу слѣдующее: „Прошлаго 1769 г. августа 6 дня присланнымъ Ея

¹⁾ Истор. статист. опис. Харьк. еп. 1857, отд. II, стр. 318.

Императорскаго Величества изъ консисторіи по опредѣленію Вашего Преосвященства въ оное духовное правленіе указомъ велѣно,—въ силѣ Имяннаго Высочайшаго 1737 г. сентября 8 дня состоявшагося указа, по способности, во всѣхъ городахъ, гдѣ духовныя правленія состоятъ, славяно-россійскія школы на коштѣ священно-церковнослужителей учредить, по которому Ея Императорскаго Величества указу отъ обоянскаго духовнаго правленія всемѣрно къ построенію славяно-россійской въ городѣ Обояни и обоянскаго уѣзду отъ священно-церковнослужителей на построение оной школы кошту и *по нынѣ не учреждено*; а сего 1770 года въ сентябрѣ мѣсяцѣ города Обояни и обоянскаго уѣзду священно-церковно-служительскія дѣти въ духовное правленіе къ свидѣтельству, чему они чрезъ годъ въ домахъ отцовъ своихъ обучались, были сысканы и по свидѣтельству онаго правленія, явилось, что многія дѣти, достигавъ до пятнадцати и выше лѣтъ, за всегдашнимъ въ домашнихъ работахъ и въ хлѣбопашествѣ отцовъ ихъ упражненіемъ, такожь и за неимѣніемъ кому ихъ обучать, весьма мало чему обучены, а другіе и ничему; и затѣмъ духовное правленіе построить славяно-россійскую въ городѣ Обояни школу признаетъ за благопотребно; и о собраніи изъ священно-церковнослужителей *не по волю ихъ, но по необходимой надобности*, на построение потребной безъ излишества оной школы суммы, что имъ *будетъ безъ отягощенія* на архипастырское Вашему Преосвященству благоразсмотрѣніе, нижайшее представляя, ожидать имѣетъ повелѣнія“. Опасаясь за свое упорство подвергнуться какому-либо штрафованію, обоянское духовенство 12 окт. того же года отъ себя подало заявленіе, что оно согласно построить въ Обояни на свой счетъ школу и даже нанять учителя для обученія дѣтей ихъ латинскому языку. Но преосвященный Самуиль, нужно думать, мало вѣрилъ искренности заявленія обоянскаго духовенства, а потому, не обративъ вниманія на это заявленіе, на донесеніе игумена Сильвестра положилъ такую резолюцію: „По сему доношенію велѣтъ или школу въ Обояни славяно-россійскую построить непременно, или всѣхъ священно-церковно-служительскихъ дѣтей выслать въ Бѣлгородъ въ славяно-россійскую школу, а способныхъ къ высшимъ шко-

ламъ (сначала въ Бѣлгородъ, а потомъ въ Харьковъ) въ латинскую“. 23 янв. 1771 г. игумень Сильвестръ вмѣстѣ съ другимъ членомъ обоянскаго духовнаго правленія протопопомъ Григоріемъ Колмаковымъ доносилъ преосвященному Самуилу, что „славяно-россійская школа въ Обояни открыта была изъ нарочныхъ ко ученію славяно-россійской грамоты оныя священно-церковно-служительскія дѣти сысканы, изъ коихъ оказалось много больныхъ, по каковой причинѣ оныя дѣти всѣ сего 1771 года по 15 число апрѣля *въ дома отцевъ своихъ отпущены*“. А 8 іюня этого же года изъ консисторіи былъ присланъ строгій приказъ духовнымъ управленіямъ, чтобы они „*сыскавъ тѣхъ дѣтей, немедленно выслали въ Бѣлгородъ*“¹⁾. Если нужно искать, то значить, что и послѣ 15 апрѣля учениковъ въ школѣ не было; слѣдовательно обоянское училище существовало только на бумагѣ, а не въ дѣйствительности. Только со вступленіемъ на епархію преосвященнаго Θεоктиста эти начальныя училища были надлежаще поставлены. Преосвящ. Θεоктистъ со свойственною ему энергіей принялся за открытіе ихъ при всѣхъ духовныхъ правленіяхъ и за приведеніе ихъ въ благоустроенный видъ²⁾.

Въ учрежденіи этихъ училищъ при духовныхъ правленіяхъ, имѣвшемъ было замѣнить должное обученіе дѣтей духовенства, нельзя не видѣть дальнѣйшаго ограниченія обязательности обученія ихъ въ коллегіумѣ. Тѣмъ не менѣе обращеніе къ помощи начальныхъ училищъ, а равно и къ домашнему обученію духовныхъ дѣтей допускалось лишь, какъ нѣкотораго рода исключеніе изъ общаго правала, вынужденное обстоятельствами; самое правило обязательности для нихъ именно коллегіумскаго образованія все таки оставалось въ силѣ, потому-что среди духовенства не переводились лица, нерасположенные почему-либо къ коллегіуму; и побудительныя мѣры епархіальнаго начальства, не перестававшія направляться къ тому, чтобы заставить родителей отдавать своихъ дѣтей для обученія въ коллегіумъ, спасли не одного юношу, обреченнаго родителями на невѣжество и безправіе. „Когда я былъ 13 лѣтъ“,—говоритъ о

¹⁾ Архивъ Курской Духовной Консисторіи.

²⁾ Труд. Кіев. Дух. Акад. 1894 г., кн. I, стр. 90.

себѣ Я. Толмачевъ,—открылось было при церкви с. Борщевое вакантное пономарское мѣсто. Имѣя въ мысляхъ примѣръ моего отца—священника, который прежде былъ причетникомъ, я рѣшился искать сего мѣста и пошелъ въ Бѣлгородъ просить архіерея Θεоктиста объ опредѣленіи меня на это вакантное мѣсто, но къ моему горю, въ это время (1791—93 гг.) отъ *духовнаго начальства предписано было понуждать отцевъ отдавать дѣтей своихъ изъ училища. И я на 14 году (вмѣсто того, чтобъ быть пономаремъ) былъ отданъ для образованія въ харьковскій коллеіумъ*¹⁾. Правда, въ началѣ настоящаго столѣтія, когда въ духовномъ сословіи стала постепенно развиваться потребность образованія, встрѣчались родители настолько заботившіеся объ образованіи своихъ сыновей²⁾, что не щадили послѣднихъ средствъ лишь бы отдать ихъ въ коллеіумъ, чтобы дать имъ большія права на занятіе лучшихъ мѣстъ въ духовной службѣ. Нѣкоторыхъ изъ такихъ родителей преосвященные награждали собственно за ихъ родительскую тщательность въ воспитаніи своихъ дѣтей въ коллеіумѣ³⁾. Но въ большинствѣ случаевъ духовенство и въ это время обнаруживало явную неохоту къ обученію своихъ дѣтей въ коллеіумѣ. Въ 1809 году преосвящ. Христофоръ потребовалъ отъ духовныхъ правленій свѣдѣній объ уклонявшихся отъ коллеіумскаго ученія: кто они, какихъ лѣтъ, почему уклоняются и кто виною невысылки ихъ въ коллеіумъ. Изъ представленныхъ дух. правленіями вѣдомостей видно, что въ одномъ змѣевскомъ уѣздѣ праздно жили въ домахъ родителей 33 человекъ, отъ 10 до 25 лѣтъ. Родители придумывали самыя разнообразныя обстоятельства, по которымъ бы дѣти ихъ

1) Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 701.

2) Интересный примѣръ въ этомъ отношеніи представляетъ священникъ г. Славянска Георгій Евтуховскій, который, не имѣя средствъ для образованія своихъ дѣтей, вошелъ даже въ долги. Задолжавъ 400 р. для этого дѣла, онъ осмѣлился обратиться съ всеподданнѣйшею просьбой объ уплатѣ долга къ Имп. Александру I. У Евтуховскаго было три сына, изъ коихъ одинъ оканчивалъ курсъ въ медицинско-хирургической академіи, другой въ харьковскомъ университетѣ, третій находился при англійскомъ посольствѣ въ Лондонѣ, и двѣ дочери дома. Изъ кабинета его Величества было выдано священнику Евтуховскому 200 руб. (Архивъ Х. Д. Ковскаго 1806 г. мая 11).

3) Харьк. сборникъ къ календарю 1894 г., стр. 101.

могли освободиться отъ обязательнаго въ коллегіумѣ обученія, въ родѣ слѣдующихъ: „всегда животомъ боленъ“, или „по причинѣ неудержанія днемъ и ночью урины не способенъ къ ученію“, „уже женатъ“, „состоитъ пономаремъ“ ¹⁾. Преосвященный таковыхъ родителей подвергалъ штрафамъ, а сыновей ихъ велѣлъ немедленно отсылать, если не въ коллегіумъ, то въ „словесные классы“ при немъ, или въ „нотныя школы“ ²⁾. Въ 1805 году, дьячекъ с. Грушевахъ Петръ Рокитянскій вошелъ съ просьбой къ преосвящ. Христофору о предоставленіи сыну его Ивану 16 лѣтъ пономарскаго мѣста при его приходской церкви. Преосвященный предварительно потребовалъ отъ просителя объясненія, почему онъ не опредѣлилъ въ свое время единственнаго своего сына въ коллегіумъ для изученія латинскихъ наукъ. Рокитянскій объяснялъ, что сынъ его въ то время, когда его слѣдовало представить въ коллегіумъ, обучалъ только часословъ и, хотя онъ употреблялъ всѣ способы къ скорѣйшему его изученію, но по природной своей тупости, едва могъ по нынѣ, чему уже прошло три года, успѣть обучить Псалтирь и нѣсколько читать и писать. „Просителю дьячку Петру Рокитянскому“,—писалъ въ своей резолюціи преосвящ. Христофоръ,—„не взирая ни на какія его отговорки, *велѣтъ представить сына своего* къ 25 августа сего

¹⁾ Архивъ Х. Д. Консисторіи 1809 г.

²⁾ Эти школы открыты были по распоряженію преосвящ. Христофора и вотъ по какому поводу. Извѣстно, что съ началомъ настоящаго столѣтія древнее церковное пѣніе стало было подвергаться искаженіямъ. На недостатки тогдашняго пѣнія обратилъ вниманіе св. Синода самъ Государь Императоръ Александръ I. Въ указѣ св. Синода на ния преосвященныхъ, отъ 22 декабря 1804 г., говорится слѣдующее: „Государь Императоръ во время проѣзда по разнымъ губерніямъ, бывши въ церквахъ для слушанія службы Божіей, имѣлъ неудовольствіе слышать пѣніе церковно-служителей большею частію *разнообразное, не стройное и противное съ неприятнымъ крикомъ*“. Преосвящ. Христофоръ, согласно предложенію св. Синода, тогда же въ 1805 году предписалъ духовенству своей епархіи немедленно учредить при дух. правленіяхъ и благочинныхъ „нотныя школы“. Въ этихъ школахъ, между прочимъ, должны были обучаться: уволенные изъ коллегіума по бѣдности родителей или по неспособности продолжать ученіе и готовившіеся къ поступленію въ коллегіумъ. Предметы обученія были слѣдующіе: чтеніе, чистописаніе, св. исторія, катихизисъ, арифметика, пѣніе, церковный уставъ и иконописаніе. Учителями были искусные діаконы и причетники. (Сборникъ къ Харьв. календарю 1893 г., стр. 242 и д.).

года въ харьковскій коллегіумъ..., а отца его за то, что онъ додержалъ сына своего до 16 лѣтъ въ домѣ своемъ, ни чему не обучивъ по собственному нерадѣнію, *оштрафовать* *взысканіемъ* съ него на вдовъ и сиротъ трехъ рублей". Въ 1807 году, благочинный полевской доносилъ преосвящ. Христофору, что дьячекъ с. Деркачей Иванъ Лобковскій „сына своего Давиіла, отпущеннаго въ домъ изъ коллегіума впредь до выздоровленія, не возилъ въ коллегіумъ, не смотря на то, что онъ давно уже здоровъ, да и меньшихъ своихъ сыновей, Никанора и Петра, которые въ нотной деркачевской школѣ учились—одинъ писать, другой изучалъ Часословъ „не пускаетъ туда ходить, а таскаетъ съ собой по поминальнымъ обѣдамъ и на охоту съ ружьемъ". Преосвященный распорядился ученика Давиіла немедленно вызвать въ коллегіумъ, братьевъ его,—въ нотную школу, а отца ихъ оштрафовать 200 поклонами и обязать его подпиской прилагать заботу о воспитаніи дѣтей ¹⁾).

Дѣти дворянъ и разночинцевъ, учившіяся въ коллегіумѣ, какъ извѣстно, рѣдко оканчивали полный коллегіумскій курсъ; обыкновенно же они, закончивъ свое образованіе философій, оставляли коллегіумъ и поступали на гражданскую службу. Иначе стояло дѣло съ духовными воспитанниками; они должны были выходить изъ коллегіума не иначе, какъ по окончаніи всего учебнаго курса и прямо на церковную службу. Для дѣтей духовенства церковная служба была также обязательна, какъ школа духовная. Чтобы окончившія изъ нихъ коллегіумское образованіе какъ-нибудь не уклонялись отъ обязательной церковной службы, епархіальное начальство, согласно правительственному распоряженію отъ 26 сент. 1737 г., старалось удерживать при коллегіумѣ безъ увольненія даже окончившихъ курсъ богослововъ до самаго опредѣленія ихъ на мѣста. Впрочемъ не успѣвшіе почему-нибудь получить церковныхъ мѣстъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ могли искать службы по своему желанію; въ такомъ случаѣ имъ, какъ и свѣтскимъ воспитанникамъ, выдавались отъ коллегіумскаго начальства рекомендательныя свидѣтельства. „Объявитель сего“,—гласить

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи.

одно изъ этихъ свидѣтельствъ,—„харьковскаго коллегіума ученикъ школы богословія, ахтырскаго полку краснокутскаго вѣдомства села Лихачевки церкви Николаевской умершаго попа Ивана сына Василій Ковалевскій съ прошлаго 1742 по 1756 года, по указу Ихъ Императорскихъ Величествъ обучаясь въ харьковскомъ коллегіумѣ *рачительно и прилежно*, дошелъ школы богословія и, *выслушавъ оную три года* (за неимѣніемъ, конечно, церковнаго мѣста, нынѣ по указу Ея И. В. ¹⁾), присланному изъ консисторіи Его Преосвященства, а по прошенію онаго Ковалевскаго, оный Ковалевскій отъ школъ *для приисканія себѣ ить пожелаетъ мѣста* уволенъ. А яко оный Ковалевскій, трудясь по указамъ Ихъ И. В. въ пользу отечества во всю свою бытность въ Харьковскомъ коллегіумѣ *житіе свое честно и безподозрительно проводилъ*, того ради Ковалевскому, яко честному и безподозрительному человѣку, съ прошеніемъ, дабы яко честный человѣкъ и *трудившійся* по указамъ Ихъ И. В. *въ пользу отечества*, милостію отъ командующихъ не оставленъ былъ, съ Харьковскаго коллегіумскаго собора, за подписаніемъ рукъ и приложеніемъ коллегіумской печати, во увѣреніе сей увольнительный отъ школъ абшитъ данъ 1756 года окт. 14 дня“. Вообще же, за исключеніемъ указаннаго случая, церковная служба для окончившихъ курсъ духовныхъ воспитанниковъ коллегіума была обязательна, и эта обязательность, какъ и обязательность для нихъ коллегіумскаго образованія, епархіальнымъ начальствомъ поддерживалась съ большою энергіей. Въ интересахъ церковной службы начальство весьма дорожило получившими полное образованіе въ коллегіумѣ и употребляло всѣ мѣры, чтобы удерживать коллегіумистовъ до окончанія курса. Съ этою цѣлію во избѣжаніе возможныхъ злоупотребленій, дѣло увольненія учениковъ изъ коллегіума преосвященные постоянно старались держать въ зависимости отъ своего собственнаго усмотрѣнія, не довѣряя въ этомъ случаѣ коллегіумскому начальству. „Ежели кто“,—говорится, между прочимъ, въ указѣ преосвящ. Петра Смѣлича отъ 1 апр. 1738 г.,—„въ Харьковскихъ славено-латинскихъ

¹⁾ По этому распоряженію, «которые впредь для наукъ будутъ опредѣлены», тѣхъ не выпускать изъ школъ, «хотя бы кто и совершенно обучился».

училищахъ ученіемъ произойдутъ до высшихъ школъ или... къ обученію явятся негодными, таковымъ въ противность указамъ Ихъ Императорскихъ Величествъ, какъ то уже и явилось нынѣ, не токмо префекту и учителямъ, но ниже ректору собою и по совѣту учителей ни *подъ какимъ видомъ отъ училищъ увольненія отнюдь не чинить*, но о тѣхъ присылать достовѣрныя съ рукоподписаніемъ ректора и префекта и протчихъ учителей свидѣтельства *для усмотрѣнія къ Ею преосвященству*: ежели же сему кто дерзнетъ учинить противно, то съ таковымъ поступлено будетъ по силѣ указовъ Ихъ Императорскихъ Величествъ *съ жестокимъ истязаніемъ безъ всякаго отмыка*“. Слѣдуя правительственному распоряженію отъ 26 сент. 1737 г. ¹⁾, епархіальное начальство увольняло изъ коллегіума учениковъ, заявившихъ себя съ худой стороны, равнше окончанія курса и отдавало ихъ въ военную службу только въ тѣхъ крайнихъ случаяхъ, когда коллегіумское правленіе, испробовавъ всѣ средства къ исправленію ихъ, не находило другихъ болѣе дѣйствительныхъ. Такъ, въ 1807 г. коллегіумское начальство доносило консисторіи, что студентъ философіи Петръ Якубинскій, не смотря на всѣ мѣры къ его исправленію, продолжаетъ своевольно отлучаться изъ коллегіума, лѣнится и ведетъ себя дурно. Консисторія, съ утвержденія преосвящ. Христофора, предписала отправить Якубинскаго въ губернскаго правленіе для обращенія его въ военную службу. Точно также было поступлено съ студентомъ философіи Михаиломъ Смаковскимъ, о которомъ префектъ коллегіума Ольховскій доносилъ консисторіи, что онъ неоднократно замѣчаемъ былъ въ пьянствѣ и буйствѣ ²⁾. Обыкновенно же епархіальное начальство употребляло въ такихъ случаяхъ для исправленія виновныхъ тѣлесныя наказанія, напр. стояніе на колѣнахъ, сѣченіе розгами въ присутствіи товарищей и т. п., но отъ исключенія

¹⁾ „Непонятныхъ въ наукахъ въ школахъ“,—гласитъ это распоряженіе,—*отнюдь не держать*, но отсылать ихъ къ гражданскимъ управителямъ для *опредѣленія въ военную службу*, дабы на такихъ глупыхъ и лѣнивыхъ людей напраснаго расхода и другимъ трудолюбивымъ людямъ въ ихъ наукахъ пренятствія отъ нихъ не было“.

²⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1807 г.

ихъ изъ коллегіума въ свѣтскую команду всячески воздерживалось. Въ 1809 году, четыре ученика риторическаго класса, гуляя за городомъ во время майскихъ рекреаций (recreatio—отдохновеніе), купили здѣсь себѣ четверть водки, намѣреваясь пронести ее въ городъ, въ коллегіумъ, но на заставѣ они были арестованы разъѣздчиками питейной конторы. За это грозило имъ исключеніе изъ духовнаго вѣдомства и отдача въ солдаты. Преосвящ. Христофоръ исходатайствовалъ имъ пощаду у мѣстнаго губернатора и передалъ ихъ суду консисторскому. Консисторія, съ согласія преосвященнаго, сдѣлала такое постановленіе: „такъ-какъ подвергшіеся суду ученики риторики впади въ сіе преступленіе не по развратности своихъ нравовъ, и не по склонности къ пьянству, ибо учителя ихъ рекомендуютъ ихъ благонравными, но по молодости и неосторожности своей и въ первый разъ, для того оставить ихъ въ духовномъ вѣдомствѣ и велѣтъ продолжать ученіе. А дабы болѣе возчувствовали тяжесть своего преступленія, то въ страхъ другимъ наказать розгами въ томъ классѣ, гдѣ они находятся при собраніи всѣхъ соучениковъ и въ присутствіи учителя и потомъ обязать подпискою о препровожденіи впредь порядочной жизни¹⁾“.

При всемъ томъ разныя настоятельныя нужды нерѣдко заставляли епархіальное начальство увольнять изъ коллегіума, до окончанія курса, не однихъ только никуда негодныхъ учениковъ и не для поступленія ихъ только на церковную службу, но и на службу по гражданскому вѣдомству. Какъ много учениковъ выходило изъ коллегіума, не окончивъ курса, видно изъ того, что число воспитанниковъ высшихъ классовъ обыкновенно составляло весьма небольшой процентъ общаго числа всѣхъ воспитанниковъ. Такъ, въ 1803 г. изъ 718 всѣхъ учениковъ коллегіума было только 43 богослова²⁾.

Прежде всего епархіальное начальство, къ своему неудовольствию, должно было давать позволеніе на преждевременный выходъ воспитанниковъ коллегіума въ духовную же службу. Въ виду великаго множества церковныхъ вакансій, замѣщать которыя одними образованными людьми въ то время не было никакой

¹⁾ Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1809 г.

²⁾ Исторія Харьк. Коллегіума Солнцева, стр. 29.

возможности, само высшее духовное правительство позволяло ставить на церковныя мѣста даже вовсе необразованныхъ людей. Само собой разумѣется, что какой-нибудь риторъ или философъ во всякомъ случаѣ былъ лучшимъ кандидатомъ на священно-церковно-служительскую должность, чѣмъ совсѣмъ неучившійся церковникъ. Большинство учениковъ низшихъ классовъ коллегіума расходилось по мѣстамъ причетническимъ. Для поступленія въ причетники особенно много увольнялось изъ коллегіума дѣтей причетническихъ же, которыя смотрѣли на эту должность какъ на какое-то природное, наслѣдственное свое призваніе ¹⁾).

Гораздо непріятнѣе было для епархіальнаго начальства, когда духовные воспитанники коллегіума выходили изъ него на гражданскую службу. Непріятность епархіальнаго начальства исполнѣ раздѣлялъ и самъ св. Синодъ, всегда употреблявшій всѣ мѣры къ тому, чтобы удержать учениковъ духовныхъ школъ отъ выхода въ свѣтское званіе. Недостатокъ сколько-нибудь образованныхъ кандидатовъ на церковныя должности былъ весьма чувствителенъ, чтобы духовное начальство могло равнодушно смотрѣть на выходъ изъ его вѣдомства даже воспитанниковъ низшихъ классовъ училищъ.

Въ особенности много, къ неудовольствію епархіальнаго начальства, уходило духовныхъ воспитанниковъ коллегіума на гражданскую службу въ царствованіе Императрицы Екатерины II. Послѣ учрежденія о губерніяхъ (въ 1776 г.) и открытія намѣстничествъ, потребовалось не малое количество способныхъ молодыхъ людей для замѣщенія открывшихся вакансій въ новоучрежденныхъ канцеляріяхъ. Открывшіяся канцелярскія мѣста во вновь учрежденномъ намѣстничествѣ Харьковскомъ, а также и въ сосѣднихъ (Курскомъ, Екатеринославскомъ), почти исключительно были наполнены коллегіумистами ²⁾. Въ 1782 году, вице-губернаторъ Харьковского намѣстничества Фаминцинъ обратился къ преосвящ. Аггею Колосовскому съ такою просьбою: „По Высочайшему соизволенію велѣно при Казенной Палатѣ Харьковского намѣстничества учредить особливые

¹⁾ Сборникъ къ Харьк. календарю 1894 г., стр. 101.

²⁾ Харьковскій Коллегіумъ... проф. Лебедева, стр. 21 и д.

двѣ экспедиціи съ опредѣленіемъ въ оныя столоначальниковъ 6, канцелярскихъ служителей до 20 человекъ, изъ коихъ первымъ положено въ годъ жалованья по 200 рублей, а прочимъ по разсмотрѣнію трудовъ и способности, съ предоставленіемъ сверхъ того каждому за исправность по достоинству производства чинами, въ разсужденіи чего, кажется, въ сіи мѣста молодому юношеству было бы вступить лестно; но вмѣсто того, сколько онъ въ пріискиваніи къ тому вольножелающихъ ни старался, однако не могъ; такъ предвидя, что, по недостатку оныхъ, при той Палатѣ въ дѣлахъ показанныхъ экспедицій при первомъ еще ихъ началѣ будетъ великая остановка, обратилъ наконецъ мысли свои на пребывающихъ въ харьковскомъ коллегіумѣ учениковъ, коихъ способности, въ разсужденіи просвѣщенія науки ихъ разума, безъ сомнѣнія соотвѣтствовать будутъ штатной службѣ, да и не сомнѣваюсь, чтобы изъ оныхъ кто либо не имѣлъ склонности къ оной, а сіе самое и побудило меня утруждать Ваше преосвященство просьбою подать руку помощи и доставить непосредственно Вашего преосвященства властію Казенной Палатѣ изъ тѣхъ учениковъ *достойнѣйшихъ* до 20¹⁾. Отказать совершенно въ просьбѣ харьковского вице-губернатора, конечно, нельзя было, но и пустить на постороннюю, не церковную службу столько „достойныхъ“ воспитанниковъ коллегіума, на которыхъ епархіальное начальство возлагало свои самыя лучшія надежды, было бы весьма обидно. По сему преосвященный, согласно вышедшему въ 1779 году правительственному распоряженію ¹⁾, опредѣлилъ: „желающихъ вступить въ прописанную должность, уволить, *но такихъ, которые ниже риторическаго класса и неспособныхъ къ продолженію высшихъ наукъ*“. Въ томъ же 1782 году исправляющій должность харьковского и воронежскаго генераль-губернатора В. А. Чертковъ, на основаніи полученнаго изъ Государственной Коллегіи Иностранныхъ Дѣлъ Высочайшаго повелѣнія, предписалъ правителю Харьковскаго намѣстничества Норову, чтобы онъ „для пополненія убылыхъ при константинопольскомъ постѣ (при русской миссіи въ Константинополѣ) 4 студентскихъ мѣстъ пріискалъ

¹⁾ Этими распоряженіемъ епархіальнымъ преосвященнымъ дозволялось увольнять въ канцеларіи семинаристовъ не выше риторическаго класса.

желающихъ и способныхъ къ тому людей изъ харьковскихъ училищъ знающихъ основаніе въ грамматикѣ російскаго и латинскаго языковъ, и буде можно, турецкій или татарскій языкъ, однако чтобы таковыя ученики не были старѣе 15 лѣтъ, коимъ опредѣлено будетъ жалованья по 150 руб. въ годъ, да по 120 руб. на пищу, сверхъ того выдаются деньги на проѣздъ до Константинополя“. Норовъ, въ отношеніи своемъ къ преосвященному Аггею изъяснивъ, что „въ состоящихъ подъ его (Норова) вѣдѣніемъ училищахъ изъ питомцевъ таковыхъ не обрѣтается, а между тѣмъ въ харьковскомъ collegіумѣ превосходнѣйшее состоитъ количество учащихся, притомъ же и латинскій языкъ преподается“, просилъ объ отпускѣ изъ collegіума желающихъ 4 человекъ, „хотя съ одними основаніями російско-латинской грамматики“. Преосвященный предписалъ collegіумской конторѣ: „требуемое число прописанныхъ лѣтъ и знанія къ показанной должности учениковъ избрать изъ *нижнѣйшаго или риторическаго классовъ* (не старше)“.

Въ 1803 году св. Синодъ издалъ на имя епархіальныхъ преосвященныхъ указъ, которымъ предписывалось, чтобы они безъ его вѣдома не увольняли на свѣтскую службу воспитанниковъ духовныхъ училищъ, кромѣ опорочившихъ себя дурнымъ поведеніемъ ¹⁾. Это важное ограниченіе сдѣлано было въ пользу духовнаго вѣдомства. Слишкомъ длинная процедура увольненія духовныхъ воспитанниковъ на гражданскія должности чрезъ св. Синодъ представляла не мало затрудненій для свѣтскихъ властей, просившихъ духовное начальство объ увольненіи ихъ на эти должности. Согласно упомянутому указу св. Синода и епархіальное начальство, въ вѣдѣніи котораго находился харьковскій collegіумъ, о каждомъ увольняемомъ воспитанникѣ должно было предварительно доносить св. Синоду съ объясненіемъ причинъ, по которымъ онъ ищетъ увольненія. Въ доказательство этого приводимъ слѣдующій примѣръ. Священникъ с. Лимана, зміевского уѣзда, Максимъ Збукаревъ въ прошеніи своемъ преосвящ. Христофору отъ 1 апр. 1804 г. пишетъ: „сынъ мой харьковскаго collegіума студентъ богословія Петръ нахо-

¹⁾ Духовныя школы въ Россіи... проф. Знаменскаго, стр. 60.

дѣйствующій съ 1802 года въ хорѣ вашего преосвященства ¹⁾, продолжая при томъ ученіе на требованіе его высокородія Дмитрія Семеновича Бортнянскаго ²⁾ *въ хорѣ Его Императорскаго Величества пѣвчихъ*, по требованію харьковскихъ казенныхъ классовъ нотной школы учителемъ Антономъ Снѣсаревскимъ, оказался способнымъ и далъ на то свое желаніе, коему и отъ меня нѣтъ ни какого препятствія, почему я безпрекословно на оное его желаніе согласуюсь, прошу, уволивъ, снабдить его приличными бумагами о ученіи и поведеніи его въ теченіи двухлѣтней службы при домѣ Вашего Преосвященства. Хотя сынъ просителя, учившійся въ харьковскомъ коллегіумѣ, искалъ увольненія для поступленія на не совсѣмъ постороннюю для церкви службу, однако преосвященный не рѣшился самъ уволить его безъ сношенія съ св. Синодомъ. На прошеніи положена была слѣдующая резолюція: „уволить изъ коллегіума и изъ катедральной пѣвческой не иначе, какъ послѣ полученія на увольненіе его въ просимое имъ мѣсто указа изъ св. Синода, а безъ сего уволить не можно“ ³⁾.

Едва ли еще не тяжелѣе для епархіальнаго начальства былъ уходъ духовныхъ воспитанниковъ коллегіума въ свѣтскія учебныя заведенія, потому что, если на гражданскую службу поступали всякіе воспитанники, то въ эти заведенія уходили обыкновенно лучшіе изъ нихъ.

Всего болѣе отнимали у коллегіума учениковъ медицинскія школы, не смотря на то, что харьковскій коллегіумъ позднѣе другихъ малороссійскихъ семинарій началъ отдавать своихъ воспитанниковъ въ медицинскую науку. Въ 1759 году лейбъ-медикъ Кондонди доносилъ генералъ-аншефу Стрѣшневу, что

¹⁾ При такъ-называвшемся «Христофоровскомъ» хорѣ были пѣвческіе классы, извѣстные подъ названіемъ «катедральной вокальной музыки»; заведующій хоромъ протодіаконъ назывался «директоромъ пѣвчихъ».

²⁾ Извѣстный духовный композиторъ Д. С. Бортнянскій (1751—1825 г.), музыкальныя произведенія котораго тогда только еще начавшія выходить въ свѣтъ и исполнялись харьковскимъ архіерейскимъ хоромъ, получилъ музыкальное образованіе за границей, подъ руководствомъ тамошнихъ композиторовъ. Въ своихъ произведеніяхъ онъ не чуждъ былъ подражанія итальянской музыкѣ, хотя не въ такой степени, какъ его предшественники, напр. Березовскій и др.

³⁾ Архивъ харьк. дух. консисторіи.

„вслѣдствіе предписанія св. Синода отпускать какъ изъ великороссійскихъ, такъ и малороссійскихъ духовныхъ школъ *самоохотно пожелавшихъ* въ медико-хирургическую и фармацевтическую науки, нѣсколько тѣхъ семинаристовъ *изъ Кіева, Чернигова и Переяславля* и отпущено, и нѣкоторые изъ нихъ, будучи при госпиталяхъ не только подлѣкарями, но и искусными лѣкарями чрезъ краткое время быть удостоились, и потому медицинская канцелярія всевозможное прилагаетъ стараніе тѣхъ семинаристовъ, яко природныхъ сыновъ отечества. въ показанныхъ наукахъ имѣть и всѣми мѣрами о увольненіи отъ семинаріи стараться; а не безызвѣстно, что въ харьковской семинаріи семинаристовъ всегда довольно бываетъ, изъ нихъ же, между тѣмъ *ни одинъ пока не явился*“. Не явился, конечно, благодаря повятному нехотѣнію епархіальнаго начальства лишаться своихъ лучшихъ молодыхъ силъ, необходимыхъ и для духовной службы. На основаніи этого донесенія и выраженного въ немъ синодскаго предписанія о *добровольномъ* поступленіи въ медицинскую школу духовныхъ воспитанниковъ, въ Харьковскомъ коллегіумѣ было объявлено, не пожелаетъ ли кто изъ учениковъ поступить въ медицинскую науку. Изъявилъ желаніе всего 6 человекъ и то изъ школъ *пѣтики и риторики*. Здѣсь опять нельзя не видѣть нѣкотораго давленія со стороны епархіальнаго начальства, руководившагося, быть можетъ, въ этомъ случаѣ указомъ св. Синода (1735 года), предписывавшимъ преосвященнымъ отпускать въ госпиталь изъ учениковъ дух. школъ только такихъ, которые ушли не дальше *риторики* ¹⁾. Вызовы коллегіумистовъ для медицинскаго ученія начались собственно съ 1786 года, когда послѣдовало преобразование Государственной Медицинской Коллегіи и при находившихся при ней трехъ госпиталяхъ увеличено было число лѣкарскихъ учениковъ. Св. Синодъ, неохотно соглашаясь на просьбу Коллегіи о вызовѣ въ эти госпитали духовныхъ воспитанниковъ, знающихъ латинскій языкъ, оговорилъ свое согласіе весьма важнымъ условіемъ: „если ко удержанію учениковъ, пожелавшихъ въ медицинскую науку, *въ духовномъ за-*

¹⁾ Исторія московской академіи Смирнова, стр. 240—44.

ниѣ надобности не усмотрится“. При этомъ еще онъ предписалъ епархіальнымъ преосвященнымъ, чтобы они, отпуская учениковъ въ медицинскую науку, обозначали въ ихъ аттестатахъ обязательство, въ случаѣ непоступленія почему-либо въ эту науку, не опредѣляться потомъ ни въ какія иныя науки, а возвращаться въ свое духовное училище. Послѣ этого, не смотря на сдѣланныя ограниченія въ пользу духовнаго вѣдомства, воспитанники коллегіума стали уходить въ медицинскія школы въ значительномъ количествѣ и притомъ не только изъ низшихъ классовъ, но и высшихъ. Такъ, въ 1787 году изъ коллегіума поступило въ медицинскую науку 28 человекъ, въ томъ числѣ 3 богослова, 8 философовъ, 16 риторовъ и 1 пѣтъ ¹⁾. Въ 1793 году въ числѣ многихъ другихъ изъ коллегіума „выбылъ въ медицину „студентъ Іаковъ Гилевскій, младшій сынъ извѣстнаго Харьковскаго протоіерея и профессора коллегіума Іоанна Гилевскаго. 28 авг. 1797 года состоялось Высочайшее опредѣленіе о ежедневномъ отпускѣ въ медико-хирургическую академію изъ духовныхъ училищъ до 50 воспитанниковъ. Поэтому изъ харьковскаго коллегіума каждый годъ было отправляемо въ академію по нѣсколько учениковъ. Предварительно ихъ испытывала мѣстная врачебная управа въ знаніи латинскаго языка. Такъ какъ для оныхъ испытаній не было опредѣленной программы по латыни, то поэтому даже лучшіе воспитанники оказывались на нихъ слабыми въ этой наукѣ. По сношенію преосвященнаго Христофора съ медицинскимъ управленіемъ была выработана правленіемъ коллегіума программа, по которой члены управы должны были экзаменовать коллегіумистовъ въ присутствіи коллегіумскихъ преподавателей ²⁾. Въ послѣдствіи медицинское начальство, нуждаясь во врачахъ, облегчило для поступающихъ въ медико-хирургическую академію экзаменъ, что еще болѣе, конечно, привлекло въ нее учениковъ харьковскаго коллегіума.

Въ 80-хъ годахъ прошлаго столѣтія, правительство, обративъ вниманіе на народное образованіе, почувствовало боль-

1) Харьковскій коллегіумъ... проф. Лебедевъ, стр. 24.

2) Сборникъ въ Харьковскому Календарю 1893 г., стр. 164. 65.

шую нужду въ народныхъ учителяхъ и для удовлетворенія этой нужды обратилось къ помощи тѣхъ же нашихъ духовныхъ школъ. Въ числѣ другихъ школъ и харьковскій коллегіумъ оказалъ въ этомъ случаѣ правительству свою услугу. Коммиссія объ учрежденіи народныхъ училищъ въ первый же годъ своего существованія (1783) открыла въ С.-Петербургѣ „главное народное училище“, изъ котораго могли бы выходить народные учителя во всѣ города имперіи. Для этого она, съ Высочайшаго соизволенія, сдѣлала заразъ общій вызовъ учениковъ въ главное училище изъ всѣхъ духовныхъ школъ въ количествѣ ста человекъ, не моложе 18 лѣтъ, добраго поведенія и отличныхъ способностей, „которые бы положили основаніе въ арифметикѣ, географіи, катихизисѣ, грамматикѣ російской и письменныхъ сочиненіяхъ, а если можно—въ геометріи и физикѣ, дабы они тѣмъ удобнѣе и скорѣе, dokonчивъ сіи науки при главномъ народномъ училищѣ, могли изучить еще, сверхъ оныхъ, механику, архитектуру, гражданскую исторію, естественную и рисованіе“. Указомъ св. Синода 1783 года ноября 6 дня предписывалось изъ бѣлгородской епархіи выслать въ Петербургъ для означенной надобности 14 человекъ въ самомъ скоромъ времени по полученіи указа, чтобы они могли явиться въ Коммиссію къ назначенному ею сроку—20 ноября. Въ виду такой неотложности дѣла, преосвященный Аггей немедленно распорядился отправить въ Харьковъ нарочитаго кописта, который, по инструкціи, „явившись въ конторѣ коллегіума, при полномъ собраніи тамошнихъ присутствующихъ, долженъ былъ *требовать неотступно*, дабы они въ самоскорѣйшемъ времени во всемъ надлежащее исполненіе учинили; буде же усмотрѣно будетъ какое въ отправленіи требуемыхъ 14 студентовъ продолженіе, въ то время всѣхъ тоя конторы присутствующихъ *держатъ безъ вытуска*“.

Въ 1786 году, кромѣ Петербурга, открыты были главныя народныя училища въ 25 губернскихъ городахъ, въ которыхъ, по Высочайшему повелѣнію, было вызвано 40 лучшихъ воспитанниковъ изъ разныхъ духовныхъ училищъ¹⁾. Съ этого вре-

¹⁾ Духовныя школы въ Россіи... проф. Знаменскаго, стр. 607.

мени харьковскій коллегіумъ, какъ видно изъ документовъ, почти ежегодно выдѣлялъ изъ своихъ учениковъ въ народныя училища отъ 5 до 10 человѣкъ. Наконецъ, въ 1788 году главное народное училище открыто было и въ Харьковѣ, гдѣ спустя годъ оно было соединено съ „прибавочными классами“ при коллегіумѣ ¹⁾. Поэтому, независимо отъ тѣхъ вызововъ, теперь начали вызывать воспитанниковъ коллегіума и въ харьковское главное народное училище. Въ 1803 году въ числѣ воспитанниковъ этого училища было 10 церковниковъ ²⁾, обучавшихся раньше въ коллегіумѣ.

Значительное число воспитанниковъ харьковского коллегіума уходило въ университеты, въ московскій и въ особенности харьковскій, какъ по собственному желанію, такъ и по особымъ вызовамъ. Въ 1791 году канцелярія московскаго университета увѣдомляла бѣлогородскую консисторію, что „харьковского коллегіума ученикъ философіи Василій Мартыновскій просилъ о принятіи его въ университетъ для обученія, по склонности языкамъ и наукамъ“; университетъ, не имѣя въ учащихся недостатка, но единственно снисходя его просьбѣ, требовалъ „дабы бѣлогородская консисторія означеннаго просителя для обученія наукъ въ университетѣ уволила“. Гораздо въ большемъ количествѣ воспитанники коллегіума естественно поступали въ новооткрывшійся университетъ харьковскій. Для составленія перваго университетскаго курса студентовъ изъ свѣтскихъ тогдашнихъ школъ оказалось весьма недостаточно. Св. Синодъ, во исполненіе Высочайшаго повелѣнія, предпри-

¹⁾ На содержаніе этого училища отпускалось болѣе 10,000 руб. ежегодно; изъ нихъ на содержаніе бывшихъ «прибавочныхъ классовъ» отпускалось 4312 руб., на жалованье директору училища и учителямъ 4520 руб., на пѣвческій классъ 1340 руб. и на отопленіе 200 руб. Здѣсь преподавались слѣдующіе предметы: русская грамматика, риторика, логика, богословіе, исторія, географія, арифметика, геометрія, артиллерія, фортификація, физика, механика, гражданская архитектура, рисованіе, нѣмецкій и французскій языки (Опис. слоб. укр. губ. Багалъя, стр. 23. 24). При главномъ было открыто и «малое народное училище», преобразованное 3 сент. 1805 года въ харьковское уѣздное училище (Сборникъ къ Харьковскому Календарю 1893 г., стр. 194).

²⁾ Исторія харьк. университета Багалъя, 1894 г., стр. 42.

саль преосвящ. Христофору уволить изъ коллегіума въ харьковскій университетъ 20 учениковъ. Какъ ни дороги были преосвящ. Христофору коллегіумисты для епархіальной службы, но онъ всячески старался выбрать для университета самыхъ лучшихъ изъ нихъ. И дѣйствительно, избранные имъ 20 воспитанниковъ коллегіума оказались на вступительномъ университетскомъ экзаменѣ „достаточно свѣдущими“. Такъ же внимателенъ былъ къ университету преосвящ. Христофоръ и послѣ этого. Извѣстно, что харьковскій университетъ, въ первые годы своего существованія, чуть было не прекратилъ лекцій по медицинѣ, за недостаткомъ слушателей, и только благодаря преосвященному, значительно увеличившему число слушателей учениками коллегіума, не случилось этого ¹⁾. Такое слишкомъ заботливое отношеніе къ университету преосвящ. Христофора, въ ущербъ даже своимъ епархіальнымъ интересамъ, представляется не совсѣмъ понятнымъ, тѣмъ болѣе, что самъ св. Синодъ далеко не охотно согласился дать позволеніе на отпускъ въ университетъ учениковъ коллегіума, какъ это можно видѣть изъ слѣдующаго письма (1805 г.) попечителя харьковского учебнаго округа, графа С. О. Потоцкаго къ ректору университета И. С. Рижскому: „извѣстно вамъ“,—писалъ онъ,—*„съ какою трудностію сопряжено было семинаристамъ получить позволеніе къ университетскимъ лекціямъ и потому должно стараться, чтобы не сдѣлать новыхъ какихъ-либо затрудненій, могущихъ воспретить имъ посѣщать университетъ“* ²⁾. Въ объясненіе чрезмѣрной заботливости преосвящ. Христофора о харьковскомъ университетѣ, выразившейся, кромѣ того, еще въ пожертвованіи имъ въ университетскую библіотеку нѣсколькихъ богословскихъ изданій ³⁾, слѣдуетъ указать на весь-

¹⁾ Сборникъ къ харьк. календарю 1893 г., стр. 188.

²⁾ Журналъ Мин. Народн. Просвѣщенія 1872 г., кн. II, стр. 199. Желая привлечь въ университетъ возможно большее количество учениковъ коллегіума, графъ Потоцкій крѣпко стоялъ за осуществленіе проєкта по открытію при Харьк. университетѣ богословскаго факультета. Но этому проєкту не суждено было осуществиться (ислѣдованія по русской литературѣ и просвѣщенію Сухомлинова, т. I, р. 65).

³⁾ Опытъ русской исторіографіи В. Иконникова, т. I, кн. 2, стр. 936.

ма близкія отношенія его какъ къ тогдашнему попечителю университета, Потоцкому ¹⁾, такъ и ко всей университетской профессорской корпораціи, въ большинствѣ своихъ членовъ принадлежавшей, по своему происхожденію, къ духовному званію ²⁾. Какъ бы то ни было, благодаря преосвящ. Христофору воспитанникамъ коллегіума открытъ былъ свободный входъ въ харьковскій университетъ, тѣмъ болѣе, что требованія отъ поступавшихъ въ университетъ были тогда совсѣмъ не велики; въ числѣ принятыхъ въ 1805 г. въ университетскіе студенты видимъ даже пять риторовъ, хотя большинство коллегіумистовъ поступало въ университетъ изъ философіи и богословія, когда ими особенно должно было дорожить епархіальное начальство, какъ напр. при открытіи университета въ числѣ 20 отпущенныхъ изъ коллегіума учениковъ было 15 философовъ и богослововъ.

Наконецъ изъ харьковскаго коллегіума дѣлались вызовы учениковъ въ практическую школу земледѣлія и хозяйства въ Петербургъ. Такъ, въ 1798 году изъ коллегіума вызваны были и поступили въ эту сельско-хозяйственную школу 12 чел. ³⁾.

Свящ. Н. Стеллецкій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ По своей пріязни къ преосвящ. Христофору графъ Потоцкій много содѣйствовалъ ему въ полученіи Высочайшей награды ордена св. Анны 1-й степени, какъ это видно изъ отвѣта Потоцкаго на благодарственное по сему случаю письму преосвященнаго: „Пріятно для меня“,—писалъ онъ, „письмо Вашего преосвященства, но извѣстіе Ваше о всемилостивѣйшемъ награжденіи заслугъ Вашего преосвященства орденомъ Анны 1-й ст. принесло мнѣ еще большее удовольствіе. Радость, которую Вашему преосвященству сіе счастье доставляетъ, я чувствую столько, сколько сердце мое, *посвященное Вашей дружбѣ*, выстѣять можетъ, и ежели я, въ семъ случаѣ сколько нибудь *могу услужить Вамъ*, ежели *желанія и старанія мои* сколько нибудь *споспѣшествовали* сему счастливому приобрѣтенію, то сіе дѣлаетъ мнѣ особенную честь“ (Архивъ Харьк. Покровск. мон. 1805 г.).

²⁾ Такъ, первый ректоръ Харьковскаго университета, Рижскій, былъ изъ воспитанниковъ Троицкой семинаріи, профессоръ чистой математики, Т. Θ. Осиповскій—изъ воспитанниковъ владимірской семинаріи, профессоръ русской исторіи, Г. П. Успенскій—изъ воспитанниковъ сѣвской семинаріи и др.

³⁾ Въ вызовѣ коллегіумистовъ въ петербургскую (собственно близъ Царскаго Села на дачѣ Бѣлозерскѣ) школу земледѣлія и сельскаго хозяйства, какъ кажется,

дѣятельное участіе принималъ, по чувству, такъ сказать, землячества, стоявшій во главѣ этой школы (съ 1797 года) уроженецъ харьковской (въ то время слободско-украинской) губерніи, извѣстный въ свое время придворный протоіерей Андрей Аванасьевичъ Самборскій, законоучитель и преподаватель англійскаго языка великимъ князьямъ Александру и Константину Павловичамъ, а впоследствии и великимъ князьямъ: Александрѣ, Еленѣ и Маріи Павловнамъ (Харьковский коллегіумъ... проф. Лебедева, стр. 25). Андрей Самборскій родился 1 авг. 1732 г. въ с. Сыроваткѣ, Ахтырскаго уѣзда, гдѣ отецъ его былъ священникомъ и небольшимъ землевладѣльцемъ. Послѣ первоначальнаго обученія въ бѣлогородской семинаріи, онъ поступилъ для довершенія образованія въ Кіевскую академію. По окончаніи академическаго курса, Самборскій, какъ одинъ изъ лучшихъ студентовъ, посланъ былъ вмѣстѣ съ другими товарищами въ Лондонъ, гдѣ (2 мая 1768 года) женившись на молодой англичанкѣ, обращенной имъ въ православіе, сиротѣ Елизаветѣ Петровнѣ Фильдингъ, посвященъ былъ во священника русской миссійской церкви; любимымъ занятіемъ его здѣсь была агрономія, которую изучилъ онъ внимательно, памятникомъ чего служить какъ составленное имъ „Описаніе практическаго земледѣлія. М. 1781 г.“, такъ въ особенности существующій и доселѣ паркъ на Александровой дачѣ, близъ Павловска, разбитый имъ въ концѣ прошлаго столѣтія, по желанію Императрицы Екатерины II, для великаго князя Александра Павловича. (Христ. Чтеніе 1894 г., ноябрь—декабрь, стр. 425 и д.). Затѣмъ, по возвращеніи уже изъ Англіи въ Россію, о. Самборскій путешествовалъ и по другимъ странамъ (по Черногоріи, Греціи, островамъ Архипелага, Крыму и др.), въ видахъ лучшаго ознакомленія съ земледѣліемъ, и составилъ отчетъ объ этомъ путешествіи (Истор. стат. опис. харьк. епар., отд. V, стр. 84 и д.). Объ этой въ своемъ родѣ замѣчательной личности мы надѣемся въ свое время издать особую монографію.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

VII.

Де-Местръ, отдѣлавшись на *свой манеръ* отъ Констанскаго собора и опредѣленій этого собора противъ ультрамонтанскихъ притязаній, пытается отвѣтить на возраженіе, которое галликаны заимствуютъ изъ авторитета соборныхъ постановленій противъ папскаго деспотизма.

Галликаны желали бы, чтобы законъ былъ правиломъ столько же для папскихъ рѣшеній, какъ для рѣшеній и другихъ епископовъ. Этотъ принципъ на столько неопровержимъ, что и Де-Местръ обязанъ былъ допустить его, по крайней мѣрѣ, по видимому. „Изъ того, что папская власть обладаетъ верховенствомъ, говоритъ онъ (*стр.* 122), еще не слѣдуетъ, будто она стоитъ превыше законовъ и можетъ злоупотреблять ими (*s'en jouer*)“.

Допустивши подобный принципъ, Де-Местръ долженъ былъ бы, какъ кажется, сказать, что подъ законами онъ разумѣетъ такіе, которымъ и папы обязаны подчиняться.—Эти законы составлены ли папами? Если папами, то почему такой или иной папа обязанъ былъ бы подчиняться закону, обнародованному какимъ либо другимъ папою, который не обладалъ большею властію, чѣмъ онъ? Ему стоило бы только отмѣнить законъ или замѣнить его другимъ закономъ, болѣе удобнымъ для него.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 18.

Эти законы составлены ли епископатоми? Но, по учению Де-Местра, одинъ лишь папа сообщаетъ нѣкоторую силу тому, что рѣшаетъ епископатъ. Если папа сообщаетъ всякую силу епископскому закону, то онъ же можетъ его отмѣнять, когда найдеть это выгоднымъ для себя.

Какіе же это законы или каноны, которыхъ папа не можетъ отмѣнять и въ отношеніи къ которымъ его власть не имѣетъ всей своей силы? По системѣ Де-Местра, такихъ законовъ нѣтъ; однако же этотъ писатель допускаетъ, что *папская власть не выше законовъ, что она не можетъ ими злоупотреблять*. Если папа этого захочетъ, то по какому праву Де-Местръ сталъ бы ограничивать его власть? Кто имѣетъ право запретить папѣ злоупотреблять законами, такъ какъ по учению Де-Местра, папа не подсуденъ никому?

Дерзнуть ли сказать, что подобный случай химериченъ? Тогда надобно уничтожить исторію и доказывать, что никакой папа не приносилъ церковнаго закона въ жертву своему честолюбію, политическимъ соображеніямъ, осуществленію проектовъ въ интересахъ своей фамиліи и пр. Ахъ, тогда во множествѣ выступать самые неопровержимые документы, какъ многочисленные свидѣтели тяжкихъ ошибокъ, заблужденій и даже постыдныхъ дѣяній нѣкоторыхъ папъ!

Надобно думать, что Де-Местръ не имѣлъ въ виду затрогивать этотъ щекотливый вопросъ. Установивши принципъ, который мы скопировали буквально, онъ принимается за галликанцевъ и укоряетъ ихъ въ томъ, что они апеллируютъ къ канонамъ, *составленнымъ ими же, или нравящимся имъ* (стр. 122).

Къ несчастію всѣхъ укоризненныхъ рѣчей Де-Местра, *эти люди*, которые апеллируютъ къ канонамъ, или къ церковнымъ законамъ, никогда не заявляли притязанія составлять ихъ и никогда не дѣлали различія между законами, которые имъ нравятся, и законами, которые имъ не нравятся. Подъ канонами, всѣ галликаны *всегда* разумѣли общіе законы, установленные законною властію и надлежащимъ образомъ провозглашенные.

Де-Местръ для защиты своего дѣла приписываетъ галликанамъ безразсудство. Онъ же усваиваетъ имъ еще и слѣдующее другое безразсудство: *На верховенство церкви*, говоритъ онъ, галли-

кане смотреть, какъ на старую женщину, сдѣлавшуюся безплодною; такъ какъ церковь потеряла право, присущее всякой власти, производить новые законы по мѣрѣ того, какъ этого требуютъ новыя нужды (стр. 123). 83.

Никогда ни одинъ галликанецъ не доказывалъ подобной теоріи. Теорія эта цѣликомъ создана воображеніемъ савойскаго государственнаго мужа; было бы нарушеніемъ собственности оспаривать ее у него. Полагаемъ, никто не захотѣлъ бы похитить у него этой тирады, ни его идеи, ни его слога.

Но вотъ еще разсужденіе, которое представляется удивительнымъ: „Всякое верховенство имѣетъ власть составлять законы, пополнять ихъ, отмѣнять, разрѣшать неисполненіе ихъ, когда этого требуютъ обстоятельства“. Таковъ принципъ. Послушаемъ же заключеніе: „Что хотѣли выразить нѣкоторые французскіе богословы своими канонами? и въ частности, что хотѣлъ сказать Боссюэтъ своимъ великимъ ограниченіемъ, которое онъ заявляетъ въ полъ-голоса, какъ нѣкоторую щекотливую тайну церковнаго управленія: *Полнота власти, принадлежитъ каведрѣ святаго Петра. Но мы требуемъ, чтобы проявленіе (exercice) ея было управляемо канонами*“.

Что хотятъ выразить нѣкоторые французскіе богословы своими канонами? Вотъ что: они хотятъ сказать: что превыше всякой частной власти, подразумѣвая въ томъ числѣ и папскую, возвышаются общіе законы, которые вытекаютъ изъ церковной власти, и которымъ всѣ частные люди: папа, епископы и священники, равно какъ и простые вѣрующіе, должны повиноваться; они хотятъ сказать, что если въ отдѣльныхъ исключительныхъ обстоятельствахъ какой либо частный человекъ, хотя бы то и папа, вообразить себя имѣющимъ власть освободить себя или освобождать другихъ отъ повиновенія такому или иному общему закону, то его рѣшеніе должно быть подтверждено Церковію, чтобы сдѣлаться законнымъ; они хотятъ сказать, что всеобщіе церковные законы, или *каноны*, могутъ быть отмѣняемы единственно только властію, которая можетъ устанавливать каноны, то есть церковною, а не папскою властію; они хотятъ сказать, что если обстоятельства требуютъ перемѣны одного закона другимъ, то власть, устанавли-

вающая эти каноны, лишь *одна* имѣетъ право совершить это видоизмѣненіе въ церковномъ кодексѣ.

Вотъ что хотятъ сказать *нѣкоторые французскіе богословы своими канонами*.

Теперь, что хочетъ сказать Боссюэтъ своимъ принципомъ и своимъ великимъ ограниченіемъ?

Онъ хочетъ сказать, что папа есть глава (chef) епископата; что при обычномъ теченіи вещей, когда законы сохраняютъ свое правильное примѣненіе, онъ долженъ объявлять эти законы во имя церкви, наблюдать за ихъ исполненіемъ, возвращать каждую частную церковь къ повиновенію, коль скоро она удаляется отъ подчиненія общимъ законамъ. Вотъ что содержится въ принципѣ Боссюэта.

Мы не принимаемъ этой теоріи; потому что ложно то, будто римскій епископъ есть глава епископата; но эту теорію нельзя назвать неразумною, коль скоро пріймемъ принципъ, на которомъ она основывается.

Де-Местръ снова пользуется случаемъ оскорблять Боссюэта и снова испрашиваетъ извиненія у *славной тѣни этого великаго человека*; онъ предлагаетъ ему вопросъ и дѣлаетъ предостереженія; онъ укоряетъ его въ непослѣдовательности съ самимъ собою. Во всѣхъ этихъ случаяхъ *государственный мужъ* напрасно предполагаетъ какую либо опасность и Боссюэтъ не подвергается ей; если бы подобная опасность существовала, то мы думаемъ, что великій епископъ удовольствовался бы улыбкою при видѣ дерзости своего противника, и это лучшее, что онъ могъ бы сдѣлать. Надобно ли отвѣчать инымъ какимъ либо образомъ, а не сожалѣніемъ человѣку, который безумствуетъ?

„Проповѣдь о *единствѣ* есть наиболѣе эксцентрическій прыжокъ (tours de force), какой только извѣстенъ людямъ“ (стр. 123). Знаете ли почему? Потому, что Боссюэтъ избѣжалъ раздѣленія между Римомъ и Французскою церковію. Что же касается насъ, то мы сожалѣемъ, что онъ помѣшалъ этому раздѣленію; но должны ли ультрамонтане упрекать его въ этомъ?

Но Боссюэтъ желаетъ, чтобы папа былъ подчиненъ канонамъ; вотъ почему Де-Местръ видитъ въ немъ лишь фокусника. „Дѣло, говоритъ онъ, идетъ о томъ, чтобы знать—дѣйствительно

ли верховный первосвященникъ, обладая верховною властію, по этому самому обладаетъ законодательствомъ въ полномъ смыслѣ слова; дѣйствительно ли папа ни въ какомъ случаѣ не имѣетъ права *отмѣнять или видоизмѣнять ни одного изъ своихъ декретовъ*; дѣйствительно ли въ церкви существуетъ власть, которая имѣетъ право *обсуждать*—хорошо ли *разсудилъ* папа, и какая это такая власть“ (стр. 125)?

Но великій государственный мужъ, если, какъ вы утверждаете, никакая власть не можетъ *обсуждать*—хорошо ли *разсудилъ* папа; если папа имѣетъ право *отмѣнять или видоизмѣнять свои декреты*, которые вы смѣшиваете съ церковными опредѣленіями, то какъ можете вы доказывать, что папская власть не стоитъ выше законовъ?

Каноны суть только папскіе декреты; папы могутъ видоизмѣнять, отмѣнять ихъ, когда найдутъ это благопотребнымъ и никто не имѣетъ права контролировать папскихъ дѣйствій; однакоже папская власть не возвышается надъ законами. Понимаете ли вы подобную теорію? Вотъ, подлинно, представляется случай отвѣтить государственному мужу, какъ онъ отвѣтилъ Боссюэту: „нѣтъ; ваше сіятельство, совершенно не понимаемъ“ (стр. 124, прим.). Мы хорошо понимаемъ, что папа, подчиненный законамъ, заставляетъ исполнять ихъ подъ контролемъ церкви; именно этому учитъ Боссюэтъ; но мы не понимаемъ того, чтобы папа, который имѣетъ право видоизмѣнять и отмѣнять законы, такъ что никто не можетъ *обсуждать* его дѣйствій,—въ то же время былъ бы подчиненъ этимъ законамъ.

Одинъ лишь Де-Местръ обладаетъ подобными глубокими воззрѣніями.

Онъ принимаетъ въ соображеніе все, что сказалъ Боссюэтъ въ пользу Римской церкви въ своей проповѣди о *единствѣ*; онъ рисуетъ полную картину этого. Но онъ поостерегся лишь указать на то, что этотъ великій епископъ сказалъ укоризненнаго противъ ультрамонтанства. Этотъ образъ дѣйствія, быть можетъ, искусенъ; но онъ не обнаруживаетъ у Де-Местра желанія быть вполнѣ искреннимъ при изложеніи подлинныхъ мнѣній Мокскаго епископа. Однако же Де-Местръ невольно

признается, что Боссюэтъ не усвоилъ непогрѣшимости *папъ*; отсюда онъ переходитъ къ Лейбницу, который укорялъ католиковъ въ разногласіи относительно этого пункта. Де-Местръ укоряетъ галликанцевъ въ представленіи протестантамъ повода къ подобнымъ упрекамъ. Если бы всѣ католики полагали непогрѣшимость въ папѣ, то по крайней мѣрѣ они знали бы, гдѣ находить ее, по мнѣнію нашего превосходнаго писателя.

Со временъ Ватиканскаго собора уже знаютъ, гдѣ можно найти ее; но никто не хочетъ находить ее тамъ. Вотъ самый ясный результатъ теорій Де-Местра.

Галликаные противоположаютъ папской непогрѣшимости два рода доказательствъ, заимствованныхъ изъ церковной исторіи. Они приводятъ факты въ доказательство того, что 1) епископское общество никогда не признавало непогрѣшимыми учительныхъ папскихъ рѣшеній; 2) что папы дѣйствительно заблуждались въ весьма значительномъ числѣ своихъ рѣшеній.

Въ подтвержденіе первой истины, они приводятъ соборы, которые приказывали производить или сами производили предварительное изслѣдованіе нѣкоторыхъ папскихъ рѣшеній, прежде принятія и обнародованія ихъ. Исторія соборовъ свидѣтельствуетъ, что эти собранія всегда дѣйствовали подобнымъ образомъ и что, безъ изслѣдованія, они никогда не соглашались съ папскими рѣшеніями.

Для человѣка добросовѣстнаго это изслѣдованіе предостаточно доказываетъ, что епископы, засѣдавшіе на этихъ соборахъ, не смотрѣли на папскія рѣшенія, какъ на непогрѣшимыя; потому что, прежде принятія, не изслѣдываютъ тѣхъ рѣшеній, о которыхъ напередъ знаютъ, что они по необходимости согласны съ истиною.

Это галликанское умозаключеніе признается Де-Местромъ *паралогизмомъ*. Этотъ писатель даже находитъ очень страннымъ, что прибѣгаютъ къ помощи исторіи для разслѣдованія—было-ли или не было признаваемо первосвященническое верховенство, — какъ онъ его понимаетъ, — въ предшествовавшіе намъ вѣка? Это обращеніе къ помощи исторіи рѣшительно не было въ употребленіи, говоритъ онъ; оно стало употребительнымъ „лишь съ тѣхъ поръ, когда конституціонная манія

возобладала умами“ (стр. 129). Папское верховенство вытекает не изъ закона; поэтому безразсудно искать въ исторіи примѣненія этого закона; оно есть результатъ соціальной необходимости. „Никогда, присовокупляетъ онъ, великое учрежденіе не бываетъ результатомъ закона, и чѣмъ оно важнѣе, тѣмъ менѣе бываетъ излагаемо въ письмени. Оно формируется само собою при совмѣстномъ дѣйствіи тысячи агентовъ, которые почти всегда не знаютъ того, что они творятъ; такъ что часто представляются не замѣчающими *права*, которое они же сами устанавливаютъ“ (стр. 130).

88

Возможно ли не находить противорѣчія въ этихъ словахъ? Какимъ образомъ учрежденіе формируется *само собою*, коль скоро *его право* устанавливается тысячею слѣпыхъ агентовъ, которые не знаютъ того, что они дѣлаютъ при установленіи этого права?

Таково прекрасное начало, которое Де-Местръ усваиваетъ папской власти. Онъ не хочетъ рѣшать—обладалъ ли святой Петръ сознаниемъ этой власти, и не хочетъ рѣшать „изъ опасенія предаться тонкостямъ и быть новымъ, вмѣсто того, чтобы оставаться оригинальнымъ (*neuf*)“, что очень огорчило бы его, присовокупляетъ онъ“.

Мимоходомъ замѣтимъ, что Де-Местръ не очень огорчался, становясь новымъ; потому то онъ такъ и *гордится* новыми идеями, распространенными имъ въ Римѣ, вопреки его ожиданію, какъ мы уже упомянули объ этомъ!

Въ другомъ мѣстѣ мы замѣтили, что Де-Местръ преувеличиваетъ евангельскій текстъ: *ты еси Петръ* и пр., чтобы на немъ воздвигнуть свою новую теорію папскаго абсолютизма; какимъ образомъ этотъ писатель одновременно можетъ вывести этотъ абсолютизмъ изъ закона Иисуса Христа и изъ слѣпаго стеченія обстоятельствъ? Вотъ новое доказательство исключительной логики нашего *государственного мужа*. Въ каждой главѣ его книги нельзя не видѣть парадокса, составляющаго предметъ этой главы; и Де-Местръ излагаетъ этотъ парадоксъ во всей его наготѣ, не задумываясь надъ тѣмъ, что его утвержденія разрушаютъ другъ друга и находятся въ непрерывномъ противорѣчій.

По истинѣ, чѣмъ болѣе мы углубляемся въ пресловутую книгу

Опять, тѣмъ болѣе вынуждаемся удивляться той славѣ, которую приобрѣла она среди извѣстнаго общества. Справедливо, что съ момента появленія ея открылась живая и одушевленная компанія со стороны ультрамонтанъ. Ламеннэ и Бональдъ дали тонъ, и ихъ новая и одушевленная школа стала восхвалять книгу, которая представлялась тѣмъ болѣе сильною, чѣмъ болѣе въ ней встрѣчали спѣси и гордаго догматизма. Пожелали видѣть генія среди самыхъ несносныхъ парадоксовъ.

79. Де-Местръ для опроверженія перваго галликанскаго утвержденія относительно изслѣдованія папскихъ учительныхъ опредѣленій, совершавшагося соборами, доказываетъ, что „это изслѣдованіе основывалось единственно на снисходительности папъ, и всегда, присовокупляетъ онъ, такъ понимали это соборы. Никогда, продолжаетъ онъ, не докажутъ, будто соборы сознательно были признаваемы *судьями въ собственномъ смыслѣ* папскихъ догматическихъ рѣшеній и будто они присвоили себѣ право принимать или отвергать ихъ. Одинъ поразительный примѣръ этой теоріи заимствуется отъ Халкидонскаго собора, такъ часто упоминаемаго Де-Местромъ. Папа *позволилъ, чтобы на соборѣ* его посланіе было изслѣдовано; и однако же никогда болѣе торжественнымъ образомъ онъ не подтверждалъ *неизмѣнности* своихъ догматическихъ сужденій.

Разсмотримъ это доказательство, приводимое Де-Местромъ въ подтвержденіе своей теоріи. *Дѣянія* Халкидонскаго собора послужать для насъ руководствомъ. Соборъ созванъ былъ для осужденія Евтихія, который уже былъ осужденъ святымъ Львомъ посредствомъ его посланія къ Флавіану.

Это посланіе было прочитано на соборѣ, изслѣдовано, одобрено и утверждено.

Боссюэтъ доказывалъ на основаніи соборныхъ дѣяній, что это посланіе было передано на обсужденіе отцовъ собранія и что оно было одобрено, не какъ неизмѣнное рѣшеніе, но какъ признанное согласнымъ съ рѣшеніями первыхъ трехъ вселенскихъ соборовъ. Соборныя дѣянія до такой степени ясны, въ этомъ отношеніи, что нѣтъ возможности оспаривать этого. Ана-толій, епископъ Константинопольскій, первый выразилъ свое мнѣніе слѣдующимъ образомъ: „Посланіе святѣйшаго архіепис-

скопа Льва согласно съ символомъ 318-ти нашихъ Никейскихъ отцевъ и 150-ти отцевъ, собиравшихся затѣмъ въ Константинополь и подтвердившихъ ту же вѣру, а также согласно съ соборомъ, имѣвшимъ мѣсто въ Ефесѣ подъ предсѣдательствомъ блаженнѣйшаго Кирилла. Вслѣдствіе сего я соглашаюсь съ нимъ и подписываю его весьма охотно“. Подобнымъ же образомъ соглашаются съ нимъ и другіе члены собора и подписываютъ его слѣдующими словами: „Оно согласно и я подписываю“, или: „оно согласно и вслѣдствіе сего я подписываю“.

Вотъ, говоритъ Боссюэтъ, слова людей, которые разсуждаютъ и не дѣйствуютъ слѣпо, по одному лишь повиновенію. Болѣе того, онъ разъясняетъ противъ Беллармина, что это посланіе не было инструкціею, разосланною къ епископамъ для руководства въ ихъ сужденіяхъ, но было апостольскимъ мнѣніемъ, отосланнымъ къ каждой церкви, въ то время, когда никакой соборъ еще не былъ созванъ. Изъ этихъ фактовъ, заимствованныхъ изъ дѣяній самаго Халкидонскаго собора, открывается, что 1) посланіе святаго Льва было подвергаемо *обсудительному* изслѣдованію; 2) что оно было принято безъ возраженій; 3) что папа не имѣлъ никакого повода говорить о *неизмѣнности* своихъ рѣшеній.

Одинъ дисциплинарный вопросъ, возбужденный на томъ же соборѣ, доказываетъ, что святой Левъ не смотрѣлъ на свою власть, какъ на верховную даже въ отношеніи къ дисциплинарнымъ вопросамъ. Послѣдуемъ еще за *дѣяніями* собора въ этомъ отношеніи:

Когда вопросъ вѣры вопреки Евтихію былъ рѣшенъ, Константинопольское духовенство просило легатовъ присоединиться къ нимъ по вопросу, который касался ихъ собственной церкви и который былъ уже рѣшенъ вторымъ вселенскимъ соборомъ. Легаты отказались отъ этого, ссылаясь на то, что они не получили инструкцій въ этомъ отношеніи. Тѣмъ не менѣе отцы приступили къ обсужденію вопроса и въ отсутствіи легатовъ приняли 28 правило, выраженное слѣдующимъ образомъ: „Послѣдуя во всемъ опредѣленіямъ святыхъ отцовъ, и признавая читанное нынѣ правило ста пятидесяти боголюбивѣйшихъ епископовъ, бывшихъ въ соборѣ во дни благочести-

выя памяти Θεодосія, въ царствующемъ градѣ Константинополѣ, новомъ Римѣ, тоже самое и мы опредѣляемъ и постановляемъ о преимуществахъ святѣйшей церкви того же Константинополя, новаго Рима. Ибо престолу ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то былъ царствующій городъ. Слѣдуя тому же побужденію и сто пятьдесятъ боголюбивѣйшихъ епископовъ, предоставили равныя преимущества святѣйшему престолу новаго Рима, праведно разсудивъ, дабы городъ, получившій честь быть городомъ царя и синклита, и имѣющій равныя преимущества съ ветхимъ царственнымъ Римомъ, и въ церковныхъ дѣлахъ возвеличенъ былъ подобно ему, и былъ вторымъ по немъ. Посему только митрополиты областей Понта, Азіи и Фракіи, и также епископы у иноплеменниковъ вышепереченныхъ областей, должны быть поставляемы отъ вышепереченнаго святѣйшаго престола святѣйшей Константинопольской церкви; то есть, каждый митрополитъ вышеупомянутыхъ областей, съ епископами области, должны поставлять епархіальныхъ епископовъ, какъ предписано божественными правилами. А самые митрополиты вышеупомянутыхъ областей должны быть поставляемы, какъ сказано, Константинопольскимъ архіепископомъ, по учиненіи согласнаго, по обычаю, избранія, и по представленіи ему онаго.

На слѣдующій день, легаты потребовали уничтоженія этого правила, *какъ нарушающаго Никейскіе каноны*. Но отцы утвердили свое первое рѣшеніе.

Соборъ старался получить одобреніе Льва въ отношеніи къ этому канону, дабы такимъ образомъ, съ одобренія всеобщаго, канонъ могъ сдѣлаться закономъ вселенской церкви. и писалъ къ папѣ, настоятельно испрашивая этого одобренія: въ своемъ посланіи отцы говорили о своемъ величайшемъ уваженіи къ достоинству и къ власти Римскаго архіепископа. Они величали его „преемникомъ святаго Петра“, „главою собора“, „стражемъ виноградника“, „сіяющимъ всѣмъ блескомъ апостольскаго свѣта“; они именовали себя „его дѣтьми“ и называли его „отцемъ“, безъ одобренія котораго ихъ дѣянія останутся безсильными. Но святой Левъ отказалъ въ своемъ одобреніи. Тѣмъ не менѣе канонъ былъ принятъ повсюду на

Востокѣ; съ этихъ временъ Константинопольскій престолъ всегда былъ признаваемъ первымъ престоломъ на Востокѣ.

Теперь изслѣдуемъ характеристическія черты возраженій святаго Льва противъ 28 правила Халкидонскаго собора.

Онъ обосновываетъ свое несогласіе на томъ, что соборъ нарушилъ каноны Никейскіе. Относительно нарушенія правъ святаго Петра нѣтъ ни одного слова ни въ его письмѣ 104, адресованномъ къ императору Маркіану, ни въ письмѣ 105, адресованномъ къ императрицѣ Пульхеріи, ни въ письмѣ 106, адресованномъ къ Анатолію Константинопольскому.

Въ своемъ письмѣ къ Анатолію онъ говоритъ: „Я скорблю, что вы пытаетесь нарушить установленія святѣйшихъ канонъ Никейскихъ; какъ будто бы вамъ представился благопріятный случай къ тому, чтобы Александрійскій престолъ могъ потерять свое преимущество занимать второе мѣсто, а Александрійская церковь свое положеніе быть третьею по достоинству. Я противорѣчу въ этомъ вамъ, дабы вы, проникшись болѣе мудрымъ намѣреніемъ, воздержались отъ приведенія всей церкви въ возмущеніе. Не слѣдуетъ уничтожать правъ первенства провинціальныхъ церквей, или лишать епископовъ, облеченныхъ митрополитскимъ достоинствомъ, ихъ привилегій, существующихъ съ древнихъ временъ. Престолъ Александрійскій не долженъ быть лишаемъ никакой части того достоинства, пріобрѣтеніе котораго ему было присуждено ради святаго евангелиста Марка, ученика блаженнаго Петра. Пусть и Антиохійская церковь, гдѣ вслѣдствіе проповѣди блаженнаго апостола Петра было употреблено въ первый разъ названіе *христіанъ*, также сохраняетъ свое мѣсто и свое наслѣдственное достоинство и, будучи поставлена въ третьей степени, не нисходитъ ниже никогда“.

Императрицѣ Пульхеріи онъ писалъ:

„Во всѣхъ церковныхъ дѣлахъ мы повинемся законамъ, которые Духъ Святый при посредствѣ 318-ти епископовъ даровалъ въ руководство всѣмъ священникамъ“.

И такъ святой Левъ не соглашается съ 28-мъ Халкидонскимъ канонъ не въ силу первенства Римскаго престола и не

вслѣдствіе власти, которою самъ обладалъ надъ церковію; но онъ отказывается нарушить древній и уважаемый законъ, установленный Никейскимъ соборомъ.

Третій вселенскій соборъ, созванный въ Ефесѣ, не богу признавалъ неизмѣнность папскихъ рѣшеній, какъ и соборъ Халкидонскій. Этотъ соборъ происходилъ, подъ предсѣдательствомъ Кирилла Александрійскаго, для осужденія Несторія. Дѣяніями собора и самыми достовѣрными фактами Боссюэтъ доказалъ, что папа Келестинъ уже осудилъ Несторія, предоставилъ ему десять дней для раскаянія, и затѣмъ торжественно отлучилъ его отъ церкви. Не смотря на это *и послѣ всего этого*, все же былъ созванъ соборъ для рѣшенія вопроса: Несторій, при упоминаніи о немъ, былъ называемъ „благочестивѣйшимъ епископомъ“; декреты папы Келестина были прочитаны (на соборѣ) и одобрены; а затѣмъ осужденіе противъ Несторія было выражено въ слѣдующихъ словахъ:

„Святой соборъ, созванный благодатію Божіею и по приказанію благочестивѣйшаго императора нашего въ Ефесѣ, Несторію, новому Іудѣ: знай, что по причинѣ твоихъ нечестивыхъ догматовъ и твоего неповиновенія канонамъ, ты низложенъ святымъ соборомъ согласно съ законами церковными и объявленъ лишеннымъ всякой церковной степени“.

Здѣсь, говоритъ Боссюэтъ, мы замѣтимъ три пункта:

1) Послѣ рѣшенія святаго Келестина, требуется еще другое рѣшеніе, то есть, соборное.

2) Отцамъ желательны были два предмета: высказать свое сужденіе противъ ученія и противъ личности.

3) Соборное осужденіе есть рѣшительное и окончательное.

Изъ исторіи этого собора мы узнаемъ еще, что надобно разумѣть подъ утвержденіемъ соборныхъ опредѣленій со стороны папы. Легаты не могли прибыть къ началу засѣданій. Но послѣ того, какъ они вошли въ соборъ, легаты потребовали, чтобы имъ было прочтано все, что было сдѣлано со времени открытія собора, дабы и имъ *подтвердить* то, что было совершено. Когда снова прочтано было все и когда легаты согласились съ этимъ, Кириллъ предложилъ, чтобы ле-

гаты, по обычаю, удостовѣрили своею подписью свое каноническое согласіе съ тѣмъ, что было сдѣлано соборомъ“. На это требованіе Кирилла соборъ отвѣтилъ и опредѣлилъ, чтобы подпись легатовъ содержала *подтвержденіе* соборныхъ дѣяній; такъ чтобы то самое подтвержденіе, о которомъ говорить соборъ, было не инымъ чѣмъ, какъ полнымъ и всецѣлымъ заявленіемъ ихъ согласія съ дѣяніями этого собранія. „Вотъ протѣя и естественная оцѣнка (qualification) подтвержденія; мы о немъ часто упоминали и еще будемъ часто упоминать, пользуясь теперь случаемъ, представленнымъ намъ святымъ Ефесскимъ соборомъ“.

Послѣ подобныхъ фактовъ, какимъ образомъ Де-Местръ могъ утверждать, будто рѣшенія Римскаго епископа были признаваемы соборными опредѣленіями, подлежащими видоизмѣненію? Какъ могъ онъ сказать, будто никогда не было противорѣчія въ вѣрѣ со стороны римскаго епископа въ отношеніи къ рѣшеніямъ со стороны соборовъ (*стр.* 132)? Существовало же явное противорѣчіе, когда Ефесскій соборъ называлъ Несторія *благодѣйствѣющимъ епископомъ*, хотя уже низложеннымъ и отлученнымъ святымъ Келестиномъ, по причинѣ его ересей. Осужденіе собора было согласно съ осужденіемъ святаго Келестина, тѣмъ не менѣе вѣрно то, что рѣшеніе этого римскаго епископа было признано первоначально, какъ бы несуществовавшимъ, столько же съ точки зрѣнія учительной, какъ и съ точки зрѣнія дисциплинарной, вмѣсто того, чтобы быть принятымъ, какъ неизмѣнное.

Въ разслѣдованіяхъ, совершаемыхъ соборами, Де-Местръ видитъ лишь средину между повиновеніемъ чисто пассивнымъ, молчаливо вносящимъ въ роспись законъ, и верховенствомъ, изслѣдующимъ съ властію отвергнуть его“ (*стр.* 133). Какая же это середина? мы не знаемъ такой средины, „ибо, какъ говоритъ нашъ писатель (*стр.* 134), если не имѣютъ права осуждать, то зачѣмъ надобно обсуждать“? Коль скоро рѣшеніе неизмѣнно и непогрѣшимо, тогда *пассивное повиновеніе* есть долгъ. Средине Де-Местра есть химера; ее нельзя допустить, не нанося ущерба его принципамъ.

„Галликанская церковь желаетъ судить, говорить Де-Местрь, и въ то же время признаетъ, что не можетъ отвергать папскаго учительнаго рѣшенія“.

Мы охотно соглашаемся съ Де-Местромъ, что въ XVII столѣтїи галликанизмъ, подпавшій подъ вліяніе Людовика XIV, не былъ логичнымъ; но изъ того, что новѣйшій галликанизмъ не былъ логичнымъ, не слѣдуетъ, чтобы онъ всегда ошибался, а ультрамонтанство всегда было истинною.

N. N.

(Продолженіе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1896 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1896 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовичное изданіе журнала состоятъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **65 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Вошіе внутри насъ**“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.
6. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1895 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 20.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1895 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗАПАДНАА СРЕДНОВѢКОВАА МИСТИКА

И

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

Средневѣковый мистикъ Іоакимъ нигдѣ опредѣленно не отрицаетъ авторитета Священнаго Писанія, евангельскаго ученія, возвѣщеннаго Іисусомъ Христомъ и Апостолами, не отрицаетъ основныхъ христіанскихъ догматовъ, а также авторитета Церкви и внѣшнихъ церковныхъ средствъ. Отсюда заключаютъ, что Іоакимъ оставался вѣрнымъ ортодоксальному направленію даже въ томъ видѣ, какъ оно проводилось схоластиками и только впослѣдствіи идеи его были извращены въ еретическомъ смыслѣ въ новомъ сочиненіи, изданномъ подъ его именемъ, которое будетъ нами разсмотрѣно ниже. Прегеръ думаетъ, что реформаторскія идеи, проводимыя въ указанныхъ сочиненіяхъ, которыя несомнѣнно принадлежать Іоакиму, только повидимому могутъ казаться смѣлыми и свободными, а въ дѣйствительности онѣ служили только воспроизведеніемъ идей, уже высказанныхъ Григоріемъ VII, думавшимъ при посредствѣ монашества возродить католичество. Онѣ, по его мнѣнію, вообще мирились съ церковнымъ ученіемъ ¹⁾. Но если можно согласиться съ

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г., № 19.

¹⁾ Der Anfang des Ioachitismus wurzelt noch ganz in dem Glauben an die Berechtigung der gregorianischen Idee von der Hierarchie. Er sieht die Herrschaft des Papstthums über die weltliche Gewalt als das normale Verhältniss an und erblickt in der Opposition gegen dasselbe das Antichristenthum. *Preger*, Geschichte der Mystik 1, 197. *Baur*, K. G. Mitt.—466.

тѣмъ, что Іоакимъ дѣйствовалъ въ интересахъ католичества, проводя особые взгляды на монашество, какъ на будущую силу, могущую нравственно реформировать католичество и не намѣренъ былъ отдѣляться отъ церкви, то въ дѣйствительности преданность мистицизму повела Іоакима, хотя и непредна-мѣренно, къ такимъ частнымъ косвеннымъ выводамъ, которые должны быть признаны еретическими. Правъ Реутеръ, говоря, что эта мистическая теологія, болѣе чѣмъ сознавала, слѣдовала анти-католическому направленію ¹⁾. Прежде всего мистицизмъ для оправданія значенія того, что выдавалось за высшее озареніе, или слѣдствіе его, побудилъ Іоакима прибѣгать къ крайнему аллегоризму при истолкованіи Священнаго Писанія. Въ Священномъ Писаніи Іоакимъ допускалъ шесть главныхъ смысловъ: историческій, нравственный, тропологическій, созерцательный, аналогическій и мистическій (*historicus, moralis, tropologicus, contemplativus, analogicus et mystikus*), но послѣдній опять дѣлилъ на шесть особыхъ видовъ; такъ что въ Священномъ Писаніи получалось *двадцать смысловъ*. Потому главная цѣль мистической доктрины состояла въ томъ, чтобы перескочить букву, и всячески открыть духовный смыслъ; а этотъ смыслъ и открывалъ полную свободу въ своеобразномъ пониманіи истины ²⁾. Равнодушіе къ буквальному пониманію текста Священнаго Писанія приводило къ умаленію значенія самаго авторитета Священнаго Писанія.

Книги Новаго Завѣта даютъ свѣдѣніе только объ историческомъ Іисусѣ, который самъ свидѣтельствуетъ, что онъ не можетъ плотскимъ языкомъ всего выразить; но не представляютъ абсолютнаго исполненія пророчествъ Ветхаго Завѣта ³⁾. Если Ветхій Завѣтъ сравнивается съ темною ночью, или мрач-

¹⁾ Diese schwärmerische Theologie hat ungleich mehr als sie wusste eine antikatolische Richtung verfolgt. *Reuter*, op. cit. B. II, 195.

²⁾ *Hahn*, B. III, p. 131 *Spiritualis intellectus qui est ignis divinus, per quem spiritualis homo judicat omnia*. *Concordia lib. V cap. LXXIV* p. 103.

³⁾ *Quia dignum non erat, ut talia posset humanitas ejus suggerere lingua carnis, qualia spiritus ille sanctus, qui procedit ex illo*. *Concordia lib. II tract. I cap. I. Expositio in Apocal. p. 95.*

нымъ мѣстомъ (*locus tenebrosus*) ¹⁾, то Новый уподобляется свѣту луны, уступающему солнечному блеску божественнаго откровенія въ будущемъ періодѣ. Буквальное евангеліе Церкви ²⁾, какъ историческое, есть условно-временное, и потому не можетъ удовлетворить глубокой потребности человѣческаго духа; оно должно уступить мѣсто вѣчному, или духовному евангелію, которое откроется какъ совершенная истина уже не Сына, а Духа Святаго. Такимъ образомъ міровая исторія завершится новымъ открытіемъ, которое превзойдетъ прежнее. Прославленіе пневматическаго, или духовнаго Евангелія не имѣетъ у Іоахима предѣловъ ³⁾. Іоакимъ не знаетъ никакого опредѣленнаго критериума, которымъ бы могъ оцѣнивать это Евангеліе. Правда, въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ, что не слѣдуетъ учить тому, что противорѣчитъ разуму и авторитету ⁴⁾; но это ограниченіе имѣетъ видъ формулы, отсылающей терминологіею древняго богословія, внесенной въ новое богословіе только по традиціи. Реутеръ справедливо замѣчаетъ, что „доктрина Іоахима по самому существу своему свободна отъ авторитета; не это, или то выраженіе, а вся тенденція исключала норму, гарантирующую достовѣрность сказаннаго. Несочувствіе переданному догматическому, сухому христіанству пробуждало въ энтузіастѣ калабрійцѣ страстное влеченіе къ реформѣ. Идея совершенства преобладала надъ всѣми его мыслями. Однако въ раскрытіи этой идеи онъ не руководствовался критическою оцѣнкою разума; противъ требованій разума мистикъ возвышалъ самый громкій протестъ. Вся схоластическая теологія, даже консервативная, пользовавшаяся діалектическими приѣмами, признавалась съ его стороны извращеннымъ раціонализмомъ, прямо неспособнымъ составить истинное знаніе о Богѣ и о божественныхъ вещахъ. Не знаніе натуральнаго человѣка,

¹⁾ *Erat autem locus tenebrosus.. Conc. lib. II tract 1 p. I.*

²⁾ *Prius enim oportebat praedicare evangelium secundum litteram. Expositio in Apoc. p. 20.*

³⁾ *Evangelium aeternum, quod est in spiritu, quoniam (utique) evangelium, quod est in littera, est non aeternum. Reuter, II, 360 примѣчаніе.*

⁴⁾ *Concordia Praef. Melius enim est salva fide opinioni cedere, ubi certitudo non est, quam definire aliquid pertinaciter quod neque rationi neque avtoritati consentit...*

но озареніе отъ Духа Святаго можетъ руководить къ совершенству ¹⁾). Такимъ образомъ супранатурализмъ сочинителя несомнѣненъ ²⁾). Однако именно этотъ супранатурализмъ, обоснованный на аллегорическомъ толкованіи Священнаго Писанія, приводилъ къ отрицательнымъ выводамъ по отношенію къ христіанству, хотя не съ строгою послѣдовательностію и рѣшительностію. Достоинство библейскаго Евангелія въ замѣтной степени ослаблялось, значеніе прошедшей священной исторіи унижалось. Мечтательное богословствованіе Іоахима, подрывая вѣру въ установленіе абсолютно-совершенной, божественной религіи Иисусомъ Христомъ, напротивъ, обосновывало мнѣніе, что такой религіи нужно ожидать только въ будущемъ: только „вѣчное Евангеліе“ будетъ совершеннымъ евангеліемъ. Періодъ, переживаемый Іоахимомъ, правда, признавался христіанскимъ: но онъ имѣлъ значеніе только переходной ступени, на которой человечество не могло оставаться. Необходимъ въ познаніи религіозныхъ истинъ прогрессъ и онъ послѣдуетъ въ будущемъ, при содѣйствіи Духа Святаго, но безъ посредства Иисуса Христа, дѣло Котораго къ этому времени утратитъ свое значеніе ³⁾).

Ученіе Іоахима распространилось въ Италіи и Франціи, гдѣ нашло себѣ особенно много приверженцевъ въ средѣ францисканцевъ и преимущественно въ строгой партіи ихъ, извѣстной подъ именемъ спиритуаловъ, которые, имѣя въ виду болѣе успѣшное достиженіе главной цѣли ордена—возвышеніе нравственности народныхъ массъ, признали безусловно необходимымъ для спасенія совершенное отреченіе отъ всякой собственности. Такъ какъ по этому вопросу спиритуалы разошлись не только съ болѣе умѣренною партіею своего ордена, но и съ папами, склонявшими ихъ въ этомъ отношеніи безуспѣшно на извѣстныя уступки, причемъ явно стали тщеславиться своимъ превосходствомъ въ нравственномъ отношеніи предъ всею католическою іерархіею—и усваивать себѣ особую идеальную мис-

¹⁾ Spiritus exhibit libertatem lib. V cap. LXVIII p. 96. Concordia lib. I cap. 1 p. 1.

²⁾ Reuter, op. cit B. 11 s. 194.

³⁾ Exposit. in Apoc. p. 95. Concord. lib V. cap. LXXIV p. 103. lib V. cap. LXVIII p. 96 Hahn, Bd. III, 106—116.

сію въ дѣлѣ будущаго нравственнаго преобразованія католиковъ: то естественно, что апокалипсическія предсказанія Іоахима объ особенномъ значеніи монаховъ въ предстоящемъ духовномъ царствѣ могли быть относимы мечтательными и самоувѣренными францисканцами къ себѣ самимъ ¹⁾. Но при всей самоувѣренности францисканцы не рѣшились вдругъ выставить себя въ полномъ составѣ—in союзе святыми, вполне достойными занять привилегированное положеніе въ воображаемомъ духовномъ царствѣ. Нужно было постепенно приготовить общественное мнѣніе къ этому, прочистить почву для болѣе широкаго развитія Іоахимитской доктрины въ своихъ интересахъ. И, вотъ, они начинаютъ съ восхваленія своего представителя Франциска.—Желая показать, что Іоахимъ въ своихъ апокалипсическихъ предсказаніяхъ о первыхъ устроителяхъ духовнаго царства, разумѣлъ Франциска, они стали составлять легенды о его особенной святости. Рано составилось сказаніе, что въ силу пламенныхъ молитвъ предъ крестнымъ распятіемъ Францискъ чудесно получилъ на своемъ тѣлѣ раны на рукахъ, на ногахъ и на боку, какъ бы знаки ранъ Спасителя ²⁾. Францисканцы были вполне убѣждены въ сверхъестественномъ происхожденіи этихъ ранъ отъ Господа, почему безмѣрно восхваляли своего настоятеля, приравнивая его ко Христу. Уже Бонавентура находилъ, что Францискъ приходилъ въ духъ и силѣ Іліи; онъ видѣлъ въ Францискѣ того другого ангела Апокалип-

¹⁾ *Engelhardt*, op. cit. 94. 95.

²⁾ Въ истинности этого факта сомнѣвается Газе особенно въ виду того, что единственнымъ свидѣтелемъ этихъ ранъ, чудесно полученныхъ отъ Господа, былъ Ілія, сдѣлавшійся впоследствии генераломъ ордена. Газе въ виду особой практичности Ілія и составившейся о немъ въ орденѣ репутаціи, какъ о человѣкѣ мірской мудрости и лицемѣрія, предполагаетъ, что онъ могъ самъ сдѣлать на трупѣ знаки ранъ. (Hase, *Franciscus von Assisi, ein Heiligensbild* 1856). Бауръ признаетъ возможнымъ, что раны на тѣлѣ Франциска произошли естественно вслѣдствіе самонистязанія. „Кто по духу этого времени хотѣлъ искренно каяться въ своихъ грѣхахъ, тотъ долженъ былъ самъ себя ранить (*plagis vulnerari*), чтобы сознать свое единство съ Распятымъ“. *Baur*, K. G. M. V. II, 47. Герцогъ находитъ возможнымъ, что вслѣдствіе непрестаннаго взиранія на раны Спасителя, въ особенности при столь необычайно чувствительной комплекціи, какою обладалъ Францискъ, на тѣлѣ углубленнаго въ такое созерцаніе подвижника могли чисто психо-физиологическимъ путемъ появиться такіе необычайные знаки. (*Herzog Abriss der gesamt Kirchengeschichte* II, 191. 1879).

сиса (VII, 2), который появляется отъ восхода солнца, содержа знаменіе живаго Бога. Миноритъ Убертинъ Казальскій (Ubertinus de Casali) около 1312 г. въ своемъ сочиненіи „о древѣ распятой жизни“ довелъ это сравненіе Франциска съ Іисусомъ Христомъ до полной чрезмѣрности, примѣняя къ Франциску изреченіе Сираха: „онъ сравнилъ его въ славѣ со святыми“ (XLV, 2); даже утверждалъ, что Францискъ воскресилъ многихъ мертвыхъ и всѣми твореніями управлялъ такъ, какъ это было свойственно первому человѣку въ раю, въ состояніи невинности. Въ немъ потому видѣли обновленнаго перваго человѣка, котораго Богъ создалъ по своему образу, какъ земного владыку всѣхъ временъ—и потому думали, что ему прежде всего надлежитъ возвести церковь къ ея первообразному достоинству и назначенію ¹⁾). Идеализація подвиговъ Франциска имѣла успѣхъ: папа Григорій IX уже спустя два года по смерти, въ 1228 году, причислилъ его къ числу святыхъ. Тогда францисканцы, основываясь на формальномъ соблюденіи обѣтовъ, предписываемыхъ уставомъ ордена, явно стали съ фарисейскою гордостію противопоставлять себя порочному духовенству и выставить на видъ, что отъ нихъ только можно ожидать церковныхъ реформъ. Но это вооружило противъ нихъ духовенство. Когда же они, не смотря на свое отреченіе отъ всякихъ земныхъ благъ, начали стремиться къ тому, чтобы протѣсниться въ парижскій университетъ, стали захватывать должности профессоровъ, занимать мѣста духовниковъ, проповѣдниковъ и, пользуясь предоставленными привилегіями, присвоили себѣ руководство всѣми важнѣйшими дѣлами: тогда возстали противъ нихъ всѣ классы. Это озлобило мечтательныхъ и самоувѣренныхъ францисканцевъ и повело къ тому, что они, оставаясь при своемъ убѣжденіи относительно своей исключительной нравственной чистоты, открыто стали въ оппозицію противъ католической церкви, рѣшительно выставляя на видъ ея ненормальность, испорченность, а вмѣстѣ съ тѣмъ указывая на близкое ея паденіе въ виду наступающаго духовнаго царства. Тогда-то сочиненія Іоахима были дополнены со стороны фран-

¹⁾ Baur, op. cit. II, 475.

писканцевъ новыми произведеніями—„толкованіями на Іеремію и Исаію“. Эти сочиненія появились въ половинѣ XIII в., но приписаны были Іоахиму, умершему, по крайней мѣрѣ, за пятьдесятъ лѣтъ раньше. Въ этихъ сочиненіяхъ католическая церковь представляется въ самомъ мрачномъ видѣ, вслѣдствіе дурного управленія римскихъ папъ. „Конецъ близокъ какъ для старѣющей церкви клириковъ (*senescens ecclesia clericorum*), такъ и для гордаго царства халдеевъ; потому-то любовь охладѣла и зло повсюду торжествуетъ. Корень зла въ томъ, что церковь забыла бѣднаго Христа и алчетъ временныхъ благъ“¹⁾. „Весь міръ лежитъ во злѣ. Нѣтъ ни одного мѣста, гдѣ бы церковь не требовала бенефицій и не собирала своихъ податей. Повсюду она хочетъ имѣть свои пребены, безконечные доходы“. „О, Боже! Какъ долго Ты не мстишь за кровь невинныхъ, которые подъ алтаремъ капитула съ плачемъ вызываютъ къ Тебѣ“²⁾. Въ другихъ мѣстахъ этихъ же сочиненій римская церковь называется „логовищемъ блудницъ и вертепомъ разбойниковъ, гдѣ господствуютъ симонія и другіе пороки“. „Намѣстники Христа“, говорится здѣсь, заботятся въ настоящее время не о молитвѣ, а о золотѣ съ тѣмъ, чтобы наполнить золотую чашу великимъ вавилономъ и своихъ послѣдователей заразить своею нечистотою. Кто ходитъ въ Римъ, тотъ попадаетъ въ среду разбойниковъ; Римъ—это городъ христіанскаго развращенія, апокалипсическая блудница (*meretrix*), источникъ всѣхъ мерзостей въ христіанствѣ; съ Рима и долженъ начаться божественный судъ“³⁾. Францисканцы, или Іоахимиты теперь рѣшительно примѣняютъ къ своему ордену апокалипсическія предсказанія „Вѣчнаго Евангелія“ объ особенной роли въ предполагаемомъ духовномъ царствѣ, думая, что пророкъ имѣлъ въ виду миноритовъ, когда говорилъ о подготовительномъ царствѣ“⁴⁾

1) Comm. in Ier. 18, 2.

2) O, Deus quousque non vindikas sanguinem innocentum, sub altare clamantium Romani capituli, immo Capitolii P. 11. 13. 14. 15. *Hahn*, B. III, 102.

3) Moderni vicarii Salvatoris thus negligunt, myrrham negligunt et avrum quaerunt, ubi cum domina Babylone poculum in avreo calice misceant et ceteros de abhominacione sua inficiant sectatores... Locus sanctus est ecclesia, abominatio est praelatus immundus *Hahn*, 111, 103.

4) Ibid. *Preger*, 1. th. 202.

они съ гораздо большею опредѣленностію и смѣлостію, чѣмъ первый виновникъ спиритуалистической доктрины, стали высказываться о несостоятельности церковныхъ средствъ и о замѣнѣ ихъ новыми духовными способами Богоугодія. Въ такомъ смыслѣ было составлено фанатическимъ почитателемъ аббата Іоахима, францисканцемъ Герардомъ (Gerardus) новое сочиненіе, извѣстное подъ именемъ „введенія въ вѣчное Евангеліе“ (Introductorius in Evangelium aeternum seu in libros Ioachim). Сочиненіе это въ полномъ объемѣ не сохранилось. Оно было осуждено и уничтожено папою Александромъ въ 1255 году, при чемъ авторъ его умеръ въ темницѣ. Извлеченія изъ него, однако, намъ извѣстны ¹⁾, они подтверждаются соборными опредѣленіями и актами инквизиціи. Если мы будемъ разсматривать это сочиненіе въ связи съ соборными опредѣленіями, направленными противъ частныхъ заблужденій, развиваемыхъ въ немъ, то увидимъ, что спиритуалистическая доктрина сдѣлала къ этому времени значительный успѣхъ. Это сочиненіе не служитъ только продолженіемъ сказаннаго Іоахимомъ, хотя и въ болѣе опредѣленной формѣ, какъ думаетъ Бауръ ²⁾; но какъ, выражается Реутеръ, представляетъ „нѣчто революціонное“ ³⁾ по отрицательному отношенію къ Священному Писанію, къ Церкви и къ христіанству вообще, какъ Богооткровенной религіи. Слово Божіе, или Священное Писаніе, служащее источникомъ Богооткровенной религіи презрительно было увижено предъ духовнымъ евангеліемъ Іоахимитовъ, какъ „буквальное“, являющееся „шелухою“, или „скорлупою“ (cortex, testa), скрывающее

¹⁾ Эти извлеченія по протоколамъ собора въ Ананьи сообщаетъ *Du Plessis d'Argentre* подъ заглавіемъ „errores Philosophorum. Collectio iudiciorum“ t. I p. 163. Пробѣлы пополняетъ *Ренанъ*, *Revue des deux mondes* t. 64 p. 109. См. также въ сочиненіи Гана В. III, 165—173.

²⁾ Introductorius enthielt nichts, was sich nicht principiell auch in den Schriften des Abts Ioachim nachweisen lässt, nur war alles, was ein besonderes Zeiteinteresse hatte, bestimmter ausgedrückt und näher modificirt um es theils in Gegensatz zur römischen Kirche zu setzen, theils ihm eine specielle Beziehung auf die Bettelmönche und insbesondere den Rolen des heil. Franciscus zu geben. *Baur*. K. G. II, 476.

³⁾ Das Revolutionäre gleichfalls vorgeblich aus denselben (aus den Schriften des Abts von Fiore) abgeleitet, war die Erfindung der Aufklärer selbst. *Reuter*. op. cit. B. II, 203.

истинное ядро знанія (nucleum), которое только открываетъ „вѣчное Евангеліе“ ¹⁾. Если въ иныхъ мѣстахъ это представляется только образно, то въ другихъ мѣстахъ, какъ увидимъ, это оправдывается и утверждается положительно. „Все старое въ духовномъ царствѣ должно быть отмѣнено и начаться новое“ ²⁾. Христіанство выставлялось за религію, достигающую своего конца, ветшающую, значеніе которой ограничивалось только опредѣленнымъ временемъ ³⁾. Оно только до извѣстной степени имѣло подготовительное значеніе въ міровой исторіи. Сказать, что христіанство пролагало путь будущей духовной религіи, (какъ думалъ Іоакимъ), значило бы допустить слишкомъ много. Между христіанствомъ и будущей духовною религіею Іоакимиты видимо не хотѣли допустить даже такой связи, какая существовала между Ветхимъ и Новымъ Заветомъ. Евангеліе Христа въ этомъ смыслѣ нельзя назвать пророчествомъ, а „вѣчное Евангеліе“—исполненіемъ этого пророчества. Потому нельзя сказать, чтобы въ духовномъ царствѣ было открыто только то, что раньше въ Священномъ Писаніи было скрыто. Собственно истинное совершенство только начинается въ духовномъ царствѣ, а потому Евангеліе Иисуса Христа не ведетъ къ совершенству ⁴⁾ Оно потому должно быть отмѣнено ⁵⁾. Прежній канонъ Божественнаго Откровенія будетъ отвергнутъ ⁶⁾, а въ замѣнъ его будетъ данъ другой, который поведетъ

¹⁾ Quod evangelium Christi sit literale. Item 30 error comparat Vetus Testamentum cortici Novum testae, aeternum micleo. Collectio judiciorum de novis-erroribus *Du Plessis a'Argentre* t. I. 163,

²⁾ Octavus error est, quod sicut veniente Iohanne baptista ea, quae praeterierunt, reputata sunt vetera propter nova supervenientia, ita adveniente tempore Spiritus Sancti, sive tertio statu mundi ea, quae praecesserunt *et reputabuntur vetera propter nova, quae supervenient...*

³⁾ Tertius (error), quod *Novum Testamentum evacuum* est sicut Vetus evacuatum est. Quartus est, quod Novum Testamentum non durabit in virtute sua nisi per—VI annos proxime futuros i. e. usque ad annum incarnationis Domini MCCLX.

⁴⁾ Primus est, (de secundo libro ejusdem partis), quod *evangelium Christi neminem ducit ad perfectum.*

⁵⁾ Secundus est (de secundo libro ejusdem partis), quod adveniente Evangelio Spiritus Sancti sive clarescente opere Ioachim, quod dicitur evangelium aeternum sive Spiritus Sancti *evacuabitur evangelium Christi.*

⁶⁾ Octavus est (de secundo libro ejusdem partis),—quod Novum Testamentum reputabitur Vetus et projicietur.

къ прогрессивному совершенству. Это послѣдуетъ, когда Духъ Святой откроетъ таинства Троицы ¹⁾). Судьба христіанской религіи, какъ религіи грубой, основанной на буквѣ Писанія, опредѣлялась точно. Пройдетъ только шесть лѣтъ, пока послѣдуетъ рѣшительная катастрофа. Лишь только настанетъ 1260 годъ послѣ Рождества Христова, прекратится существованіе того учрежденія, которое называется церковію ²⁾). Правда, въ дѣйствительности, по сознанію Іоакимитовъ, такого учрежденія въ истинномъ смыслѣ слова до сихъ поръ не было. Христіанская религія ни въ какое время не имѣла церкви—*духовной церкви* ³⁾), такая духовная церковь только откроется въ будущемъ. Все это уже возвѣстилъ аббатъ Іоакимъ за пятьдесятъ четыре года раньше. Его пророчество есть благовѣстіе несомнѣнно болѣе возвышенное, чѣмъ евангеліе мужа изъ Назарета. Это само вѣчное Евангеліе въ теоретической формѣ ⁴⁾). Первое имѣетъ значеніе, какъ религія міроваго историческаго прогресса, а послѣднее (Евангеліе Іисуса Христа) уже отживаетъ свое время. Потому никто не обязанъ въ будущемъ быть исповѣдникомъ христіанства ⁵⁾ или для защиты его жертвовать своею жизнію ⁶⁾).

¹⁾ Quod item 30 capitulo dicit, quod alia est scriptura divina, quae data est fidelibus eo tempore, quo Deus Pater dictus est operari, et alia, quae data est Christianis eo tempore, quo Deus Filius dictus est operari et *alia, quae danda erit* eo tempore, quo spiritus Sanctus proprietates mysterii Trinitatis operabitur. Du Plessis d'Argentré t. I. 163—164.

²⁾ Item (in eadem quinto libro) invenitur, quod *sacramenta novae legis evacuabuntur in tertia statu mundi* et cet.

³⁾ Secundus (de primo libro hujus partis) quod ecclesia nondum peperit neque pariet filios ante finem regni temporalis, quod finietur post sex annos proxime sequentes. Per hoc datur intelligi, quod *religio Christiana*, quae multos peperit vocatos ad fidem Christi, *non est ecclesia*.—Secundus error (de prima parte hujus libri), quod *evangelium Christi non est evangelium* regni ac pes hoc non est aedificatorium ecclesiae.

⁴⁾ Primus error est (de prima parte hujus libri) quod evangelium aeternum, quod idem est, quod doctrina Ioachim, excellit doctrinam Christi et omne Vetus et Novum Testamentum.—Secundus est (de secundo libro hujus partes) quod adveniente evangelio spiritus Sancti sive clarescente opere Ioachim, quod dicitur evangelium aeternum sive Spiritus Sancti *evacuabitur evangelium Christi*.

⁵⁾ Quintus error est (de prima parte hujus libri) quod illi qui erunt ultra tempus praedictum, *non tenentur recipere Novum Testamentum*.

⁶⁾ Quartus est (de secundo libro ejusdem partis) quod tertius ordo electorum, qui secundum eundem librum est ordo religiosorum, non tenetur se exponere morti pro defensione fidei aut pro conservatione cultus Christi in aliis hominibus.

Такое исповѣданіе вѣры могло быть обязательнымъ только для несовершенныхъ, нуждавшихся въ преходящихъ образахъ; тѣмъ, которые вступятъ въ царство перваго періода будетъ извѣстно священство иное, отличное отъ священства преобладавашаго доселѣ ¹⁾. Тогда упразднится дѣло Иисуса Христа, и будетъ въ силѣ только дѣло Іоакима ²⁾. Можетъ ли въ будущемъ быть рѣчь объ образномъ и загадочномъ?—Истинно—духовные люди (спиритуалы) будутъ познавать истину не чрезъ зеркало темнаго слова (или загадочнаго Писанія), но будутъ созерцать Бога лицомъ къ лицу, чтобы знать ³⁾. Къ чему тогда внѣшнія видимыя средства? Что называютъ таинствомъ Новаго Завета, будетъ устранено ⁴⁾. Всякая оболочка должна пасть; истина сама по себѣ будетъ открыта для чадъ духовныхъ. И эти чада соберутся въ духовное царство не изъ одной латинской Церкви. Вѣроисповѣдныя разности, конфессіональныя преимущества всякаго рода уже теперь утратили свою силу; о раздѣленіи греческой и латинской церкви не должно сожалѣть; не слѣдуетъ жалѣть о еретическихъ заблужденіяхъ и о нравственной виновности кого бы то ни было. Всѣ эти историческія явленія, служащія предметомъ лживой догматической полемики, должны быть, наоборотъ разсматриваемы, какъ явленія неизбѣжныя, необходимо происходящія вслѣдствіе вліянія на человѣчество Божественнаго Промысла ⁵⁾. Грековъ не столько

¹⁾ Sextus error est (de prima parte hujus libri) quod evangelio Christi aliud evangelium succedet et ita per contrarium sacerdotio Christi aliud sacerdotium succedet.

²⁾ Evacuabitur evangelium Christi.

³⁾ Item X capitulo dicitur, quod tertius status mundi, qui est proprius Spiritus Sancti, erit sine aenigmate et sine figuris, unde circa medium ejusdem capituli ponit haec verba. Apostolus I. Corinth. XIII loquens de fide et caritate distinguendo statum fidei, scilicet secundum statum mundi, qui aenigmatus est, a statu caritatis, qui proprius Spiritus Sancti est et sine aenigmate, figuravit duorum Testamentorum (differentiam) ut patet alibi, quia comparando unum ad aliud dicit. Ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus et hoc quantum ad secundum quum venerit, quod perfectum est, scilicet tempus caritatis, quod est tertius status mundi, evacuabitur quod ex parte est quasi dicit: *Tunc cessabunt omnes figurae et veritas duorum Testamentorum sine velamine apparebit...*

⁴⁾ Sacramenta novae legis evacuabuntur in tertio statu mundi..

⁵⁾ Quintus est (de secundo libro ejusdem partis) quod recessus ecclesiae Gregorum a Romana ecclesia fuit de Spiritu Sancto et per hoc datur intelligi, quod spirituales non tenentur obedire Romanae ecclesiae nec aequiescere ejus judicis et in his, quae Dei sunt.

нужно обвинять за ихъ отдѣленіе отъ латинской церкви, сколько слѣдуетъ принимать во вниманіе ихъ заслуги. „Папа“ ихъ доселѣ болѣе шелъ по слѣдамъ Духа, чѣмъ папа латинскій ¹⁾. Къ первому можно было бы даже примкнуть скорѣе, чѣмъ къ латинскому, если бы вообще это соотвѣтствовало времени (и положительное вѣроисповѣданіе имѣло бы смыслъ). Но въ дѣйствительности дѣло идетъ совсѣмъ объ иномъ, а никакъ не о сохраненіи доселѣ удерживаемыхъ церковныхъ границъ. Теперь дѣло идетъ вовсе не о томъ, какая церковь православная, какая содѣйствуетъ спасенію, какой догматъ истинный. Всѣ вопросы этого рода должны считаться праздными. Въ періодъ новаго Огкровенія всѣ будутъ блаженны: не только Латиняне и Греки, но даже и Евреи ²⁾. Такимъ образомъ спиритуалистическая доктрина, развиваемая Іоакимитами во „Введеніи въ вѣчное Евангеліе“ получаетъ безъ преувеличенія вѣчно революціонное въ религіозно-нравственной сферѣ: она начинается устраненіемъ Священнаго Писанія, какъ неизмѣннаго источника Богооткровенной религіи, а заканчивается определеннымъ отверженіемъ христіанства и Церкви со всѣми объективными внѣшними формами.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Sextus est (de secundo libro ejusdem partis) quod Papa Graecus magis ambulat secundum Spiritum, quam Papa Latinus ac per hoc magis est ei adhaerendum est, quam Papae Romanorum, sive Romanae ecclesiae.

²⁾ Septimus est (de secundo libro ejusdem partis), quod per hoc datur intelligi quod Pater salvum faciet populum Iudaicum, quia ipsum representat. — De primo libro hujus (secundae) partis primus potest extrahi error iste: videlicet quod quantumcunque Dominus affliget Iudaeos in hoc mundo, tamen aliquos reservabit, quibus benefaciet in fine etiam manentibus in Iudaismo et quod in fine liberabit eos ab omni impugnatione hominum etiam in Iudaismo manentes.

ХРИСТИАНСКОЕ ПРАВОУЧЕНИЕ ШЛЕЙЕРМАХЕРА.

(Продолженіе *).

Первое и главное условіе, при которомъ возможно возрастаніе общества съ внутренней стороны, заключается въ томъ, чтобы „каждый имѣлъ право высказать свое сужденіе обо всемъ свободно“, ¹⁾ чтобы дана была свобода въ обращеніи вниманія на то, что является уклоненіемъ (Abweichung), потому что это содержитъ въ себѣ благотворную силу, и въ противномъ случаѣ, не можетъ быть никакого возрастанія. Это и значитъ „истинствовать въ любви“ (ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ), что бываетъ тогда, когда изслѣдованіе истины производится подъ условіемъ, что будетъ принято большинствомъ, если на это есть основанія, и когда предлагающій мнѣніе готовъ бываетъ отказаться отъ него, если онъ убѣдится, что онъ не предложилъ ничего лучше того, что уже существуетъ; такъ какъ всякая другая мысль, руководящаяся чѣмъ-то другимъ, а не христіанскимъ принципомъ, есть ересь (Ketzermacherei). Напрасно, говоритъ Шлейермахеръ, думаютъ, что активная роль въ этомъ дѣлѣ имѣетъ мѣсто только въ клирѣ; такая точка зрѣнія бываетъ правильною только тогда, когда клиръ выражаетъ „самосознаніе цѣлаго“ (das Selbstbewusstsein des ganzen); но пока этого нѣтъ, тогда и міряне могутъ дѣйствовать „въ духѣ живаго познанія“ для общей пользы (zum gemeinen Nutzen). Съ этой стороны, каждый можетъ осуществлять задачу двояко: съ одной стороны, открывая сердце для

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1895 г.

¹⁾ Ibid. p. 383 Beil. B, § 33.

всего того, что носить характеръ „христіанской ясности и совершенства“ въ гораздо лучшемъ объемѣ и видѣ, чѣмъ его собственная мысль (*größer ist, als die eigene*), а съ другой—усиленно дѣйствуя на всѣхъ, стоящихъ на низшей ступени ¹⁾. И видно, такимъ образомъ, что противоположность между обѣими частями задачи (экстенсивною и интенсивною)—не абсолютная, но только относительная, потому что все дѣло здѣсь сводится, частію, къ тому, чтобы довести отдѣльныхъ лицъ до уже существующаго—даннаго „въ цѣломъ“, а частію къ тому, чтобы образовать цѣлое по мѣркѣ новаго, возникшаго въ личности (*zu dem in einzelnen neu entstandenen*); такъ что возбужденіе христіанскаго настроенія, религіозное обученіе (самообученіе) и воспріятіе „отъ цѣлаго“ исповѣданія вѣры (процессъ ассимиляціи), наконецъ, дѣятельность научно-богословская,—вотъ тѣ пункты или этапы, чрезъ которые каждый долженъ пройти, чтобы достигнуть правильнаго самосознанія (*zum rechten Selbstbewusstsein zu gelangen*) и несомнѣнно, продолжаетъ Шлейермахеръ, что, по строгому различію реального и идеальнаго, каждый, даже не принадлежащій къ клиру, можетъ работать въ цѣляхъ интенсивнаго процесса.

Духъ въ общечеловѣческомъ смыслѣ проявляется въ душѣ въ двухъ, не отдѣляемыхъ другъ отъ друга, формахъ, именно—въ дѣятельности представляющей и желающей, въ разсудкѣ и волѣ. Въ то же время и распространеніе настроенія имѣетъ это двойственное направленіе и состоитъ въ томъ, чтобы обѣ указанныя способности служили органомъ духа, чтобы мы и желали и представляли не иначе, какъ только подъ властью божественнаго Духа. Первое, что происходитъ въ данномъ случаѣ, состоитъ въ томъ, что Духъ проникаетъ въ чувство, „въ непосредственное самосознаніе“ и второе,—что онъ бываетъ дѣятелемъ „черезъ переходъ въ двоицу разсудка и воли“ ²⁾, такъ какъ въ непосредственномъ самосознаніи лишь въ самомъ себѣ (*an und für sich*) духъ бываетъ пассивнымъ, способнымъ только къ воспріятію. Съ этой точки зрѣнія церковь, поскольку она

¹⁾ Ibid. p. 372.

²⁾ Ibid. p. 388.

преслѣдуетъ образовательныя цѣли подъ формою мысли и дѣятельности воли, есть и должна быть разсматриваема, какъ школа и, именно, съ двухъ сторонъ: поскольку, во 1-хъ, этимъ именемъ обозначается сохраненіе и дальнѣйшее развитіе „традиціи опредѣленныхъ ученій“ ¹⁾ и, во 2-хъ, поскольку подразумевается та или другая форма упражненія (eine Uebungsanstalt). Если мы, пишетъ Шлейермахеръ, говоримъ, что христіанская церковь въ цѣляхъ возвышенія и укрѣпленія настроенія должна быть организована какъ школа, то этимъ хотимъ сказать только то, что должно существовать такое учрежденіе (eine Institution), которое само себя поддерживаетъ, когда оно „всегда снова“ (immer von neuem) укрѣпляетъ свой принципъ въ каждомъ изъ своихъ сочленовъ, внѣдряя его въ нихъ и подвергая его дальнѣйшей обработкѣ и въ этомъ-то и заключается существенное понятіе школы.

Но какимъ образомъ, чрезъ воздѣйствіе таковой (школы), можетъ быть достигнутъ опредѣленный способъ волевой дѣятельности личностей? На это Шлейермахеръ отвѣчаетъ, что церковь, какъ школа для укрѣпленія волевой дѣятельности, есть ни что иное, какъ учрежденіе всеобщихъ, всегда себѣ равныхъ, нравственныхъ правилъ. Въ этомъ своемъ качествѣ нравственность захватываетъ человѣка такъ, что онъ не въ состояніи порвать съ нею связь. Вначалѣ онъ бываетъ страдательнымъ лицомъ, но чѣмъ болѣе сглаживается противоположность, тѣмъ болѣе вся его собственная волевая дѣятельность уподобляется всеобщей и полное согласіе индивидуума съ моралью составляетъ предметъ его собственной жизни ²⁾. Воспитательная задача церкви достигается, такимъ образомъ, тѣмъ, что существуетъ въ церкви одинаковая мораль, въ которую отдѣльныя лица все болѣе и болѣе втягиваются, способная, однако, къ дальнѣйшему совершенствованію, такъ какъ церковь еще находится въ состояніи развитія ³⁾ (so lange die Kirche noch im Werden ist). Внѣш-

¹⁾ Ibid. p. 389.

²⁾ Въ этихъ словахъ сказывается прямое вліяніе на автора Канта, для котораго согласіе отдѣльной индивидуальной воли съ всеобщими требованіями „категорическаго императива“ составляло подлинный предметъ морали.

³⁾ Christlich. Sitte, p. 390.

нимъ выраженіемъ нравственно-доброй жизни отдѣльныхъ лицъ можетъ служить *добрый примѣръ* (das gute Beispiel). Важность его въ христіанской церкви неоспорима: чѣмъ больше дается въ ней примѣровъ, тѣмъ быстрѣе совершается процессъ развитія въ личностяхъ; наоборотъ—чѣмъ меньше ихъ, тѣмъ незначительнѣе дѣятельность цѣлаго, христіанской нравственности, какъ школы. Конечно, хотя и говорятъ иногда, что нужно дѣлать нѣчто ради добраго примѣра, или же совсѣмъ не дѣлать, то это совершенно ложно: такой поступокъ никогда не можетъ быть истиннымъ, а, слѣдовательно, никогда добрымъ примѣромъ. Поэтому только тотъ можетъ служить хорошимъ примѣромъ, кто матеріально (materialiter) ничего не дѣлаетъ такого, чего онъ не дѣлалъ бы также безотносительно къ примѣру; въ этомъ смыслѣ добрый примѣръ есть ни что иное, какъ господство христіанской нравственности, какъ выраженіе того, въ какой степени отдѣльный членъ развилъ въ себѣ настроеніе, соответствующее христіанской морали.

Благодаря связи, существующей между функціями дѣятельности—практической и теоретической, измѣненіе, произведенное настроеніемъ въ области воли, отражается также измѣненіемъ и въ области ума, въ образованіи представленій и мыслей (die Gedankenbildung): если вступило въ жизнь новое направленіе воли, то должно получить иную цѣнность и все то, что составляетъ предметъ христіанскаго познанія. Тогда иначе классифицируются предметы, возникаетъ совершенно иное расчлененіе понятій и, слѣдовательно, получается совершенно новая форма образованія идей. Дѣло не обходится также безъ измѣненія языка, такъ какъ мысль и языкъ (рѣчь) всегда вліяютъ другъ на друга и, съ этой стороны, вся исторія учитъ, что развитіе христіанскаго настроенія всегда узнается по образованію свойственнаго ему языка. Но языкъ въ полномъ смыслѣ этого слова въ области мысли—совершенно то же, что нравственность—въ области воли; онъ общая форма мысли, какъ нравственность—общая форма поступковъ и, какъ въ послѣднемъ случаѣ, такъ и здѣсь, церковь есть школа въ смыслѣ сохраненія особенностей языка, по которымъ каждый долженъ образовать свою собственную мысль,—языка, способнаго къ

дальнѣйшему усовершенствованію, такъ какъ церковь находится еще въ состояніи развитія (so lange die Kirche noch im Werden begriffen ist). Задачу преобразованія рѣчи въ періодъ, предшествующій усвоенію идей специфически—христіанскихъ, каждый предпринимаетъ самъ для себя: это—его личное дѣло, но зато, при воздѣйствіи на него Духа Божія, при возникновеніи христіанскаго настроенія, онъ встрѣчаетъ совершенно аналогичный послѣднему образъ мыслей (выраженія) во всей христіанской церкви; онъ познаетъ тогда предметъ съ точки зрѣнія общаго сознанія (von Seiten seines Gemeinbewusstseins); ему остается только усвоить содержаніе того, что составляетъ предметъ общецерковнаго сознанія, т. е. быть до времени пассивнымъ, прежде чѣмъ начнется собственная продукція мысли. И вотъ пока въ немъ еще существуетъ противоположность между личною мыслью и сознаніемъ общецерковнымъ, школа, какъ постоянное учрежденіе (beständige Institution), ставитъ своею задачею внѣдрять въ каждого христіанскій образъ мыслей и, потому, дальнѣйшая обработка христіанскихъ идей „можетъ исходить только изъ школы и естественно только отъ тѣхъ, которымъ принадлежитъ въ ней руководственная роль“ ¹⁾. Если дѣятельность индивидуума въ практической области понята была раньше подъ формулой добраго примѣра, то здѣсь, въ области теоретической, она, по словамъ автора, должна быть мыслима подъ формулой критическаго обученія (Belehrung), исходящаго всегда отъ отдѣльныхъ лицъ. Здѣсь личный элементъ выступаетъ на первомъ планѣ, а не „традиція определенной формы“, содержащая въ себѣ „чистое откровеніе“ ²⁾ (reine Darstellung). Что касается принципа критическаго обученія, то достаточно сказать, что онъ не можетъ быть чѣмъ—либо другимъ, кромѣ „общественнаго изслѣдованія истины въ зависимости отъ различныхъ обстоятельствъ, въ которыхъ отдѣльныя лица стоятъ другъ къ другу по авторитету, занимаемому каждымъ на основаніи зрѣлости его духовнаго образованія, глубины его ума, многосторонности

¹⁾ Ibid. p. 394—5.

²⁾ Ibid. p. 395.

его опыта“¹⁾, такъ что критическое обученіе во всѣхъ своихъ формахъ сводится, такимъ образомъ, къ вышеуказанному правилу (Капон) свободного сообщенія. Нечего говорить о томъ, что обѣ стороны дѣятельности—теоретической и практической всегда идутъ параллельно другъ другу и каждый христіанинъ, какъ членъ цѣлаго, участвуетъ въ нихъ обѣихъ съ тою, можетъ быть, разницею, что одинъ участвуетъ „подъ болѣе опредѣленною формою въ организаціи цѣлаго“, другой—„подъ болѣе неопредѣленною“²⁾.

Правда, не всѣ одинаково искусны въ томъ, чтобы уметь связывать съ системою знаковъ опредѣленный образъ воззрѣнія и, съ удержаніемъ этой системы, оказывать вліяніе на другихъ и въ этомъ лежитъ причина разницы, существующей у всѣхъ людей относительно мысли и ея выраженія. Отсюда происходитъ противоположность между людьми образованными и необразованными; отсюда и познаніе христіанское принимаетъ двоякую форму: *популярную* и *научную*³⁾. При этомъ слѣдуетъ, по Шлейермахеру, замѣтить, что этимъ дѣленіемъ нисколько не затрогивается область „чисто внутренняя, принадлежащая настроенію какъ господствующему началу поступковъ“; дѣленіе это имѣетъ чисто внѣшнее значеніе и относится скорѣе къ области таланта, чѣмъ настроенія. Однако въ послѣднемъ случаѣ указанное различіе формъ очень важно: неумѣнье распорядиться системою знаковъ для выраженія мысли можетъ дурно отразиться на ея содержаніи и, чрезъ это, можетъ произойти много путаницы и заблужденія. Вотъ почему христіанская церковь въ своихъ стремленіяхъ къ совершенной организаціи имѣетъ всегда въ виду этотъ недостатокъ популярной формы языка и старается всевозможными способами и мѣрами исправить его, для чего и существуетъ институтъ катехизаціи: его цѣль—прийти на помощь языку въ дѣлѣ усвоенія истинъ христіанскихъ, гдѣ нужно—исправляя его и гдѣ возможно его обогащая. Тождество языка съ мыслями, которыя должны быть выражены, есть *талантъ*, и онъ непре-

¹⁾ Ibid. p. 396.

²⁾ Ibid. (p. 396).

³⁾ Christl. Sitt. p. 400—401.

мѣнно долженъ существовать въ церкви, чтобы имѣть возможность обезпечить тожество настроенія и распространеніе его черезъ рѣчь: это достигается не чѣмъ—либо инымъ, какъ *богословіемъ*, цѣль котораго — „сообщать научныя познанія“ всѣмъ, желающимъ знать христіанское откровеніе и если это учрежденіе надлежаще организовано, то, понятно, отъ него зависить все то, что имѣеть цѣлью ректифицировать (исправлять) языкъ, т. е. „популярная традиція“ знанія.

Такъ представляется дѣло развитія и совершенствованія христіанскаго общества внутри его (задача интенсивнаго процесса). Нѣсколько осложняется вопросъ въ томъ случаѣ, когда возникаетъ рѣчь о распространеніи христіанства внѣ даннаго общества и внѣ данной церкви, по извѣстнымъ опредѣленнымъ вѣроисповѣднымъ формуламъ (задача экстенсивнаго процесса). Извѣстно, что церковь въ своемъ историческомъ развитіи не долго пребывала „въ чистомъ единствѣ“ (in einer reinen Einheit); скоро начались въ ней раздѣленія, расколы, повлекшіе за собою нарушенія единства, а вмѣстѣ съ тѣмъ обнаружилъ свое дѣйствіе и другой фактъ: каждая сторона стремилась взять перевѣсъ надъ другою и распространить свое вліяніе дальше, внѣ опредѣленнаго круга лицъ. Духъ прозелитизма никогда не ослабѣвалъ, не ослабѣваетъ и теперь. Какъ же слѣдуетъ взглянуть на это явленіе? Уже говорено было раньше, какою нравственною мѣркою должно руководиться при оцѣнкѣ этихъ раздѣленій, но тамъ была рѣчь объ исправленіи, а здѣсь—о вліяніи частныхъ церквей (Partialkirche) другъ на друга: спрашивается,—нравственна ли эта попытка? „Если мы, говоритъ Шлейермахеръ, представляемъ эти раздѣленія въ христіанской церкви такимъ образомъ, что раздѣлившіяся стороны относятся другъ къ другу ни такъ, что одинъ принадлежитъ къ церкви христіанской, другіе же увлечены ересью, ни такъ, что одинъ образуетъ (вокругъ себя) совершенную массу людей, другіе, напротивъ, несовершенны, но если стороны относятся другъ къ другу такъ, что на каждой изъ нихъ христіанскій принципъ работанъ особеннымъ образомъ (eigenthümlich), то мы должны въ каждомъ отдѣльномъ обществѣ представлять двоякій интересъ: къ единству церкви во-первыхъ и къ частной церкви во-вто-

рыхъ“ ¹⁾. Кто ищетъ интересъ только къ первому (единство церкви) и исключаетъ второе (частную церковь), тотъ этимъ доказываетъ не что иное, какъ простой индифферентизмъ къ христіанству, потому что всѣ эти различныя общества произошли въ силу жизненнаго принципа христіанскаго и кто не хочетъ этихъ обществъ (*wer diese nicht will*), тотъ не хочетъ и самаго христіанства (*auch jenes nicht*). Если, наоборотъ, распространительное дѣло ведется только по особенностямъ характера исповѣданія (*Confession*), такъ что единство церкви остается въ пренебреженіи, то это не что иное, какъ духъ сектантства (*Sectengeist*), совершенно отвергающій общественный корень христіанства, всеобщее — христіанскій жизненный принципъ. Такимъ образомъ ни одинъ изъ этихъ интересовъ не можетъ поддерживаться „съ совершеннымъ пренебреженіемъ другаго“, чтобы не впасть въ одну изъ указанныхъ границъ *индифферентизма* или *сектантства*, одинаково безнравственныхъ въ отношеніи къ христіанству. Почти то же слѣдуетъ сказать и относительно прозелитизма. Какъ попытка вліять на иноисповѣдныхъ въ смыслѣ религіозномъ, онъ самъ по себѣ не заслуживаетъ порицанія, въ особенности — когда основнымъ мотивомъ этого рода дѣйствій служить интеллектуальный интересъ одной личности къ другой. Но вотъ на что нужно обратить вниманіе: не всѣ люди имѣютъ одинаковыя убѣжденія и не всѣ одинаково способны убѣждать другихъ и, если самый процессъ убѣжденія (другихъ) совершается двоякимъ путемъ — путемъ разрушенія одного и сообщенія другаго, то въ неравенствѣ способности вліять на другихъ уже заключается также „неравенство обоихъ элементовъ“. Случается, что у нѣкоторыхъ людей очень легко разрушить убѣжденіе, но очень трудно внушить, взамѣнъ этого, другое, — отчего, конечно, не можетъ быть никакой пользы церкви. Въ самомъ дѣлѣ — уничтожить одно убѣжденіе и не дать взамѣнъ ничего новаго! Въ виду чего требуется особенная осторожность въ дѣлѣ прозелитизма при руководствѣ правиломъ: разрушать убѣжденіе другаго только въ той мѣрѣ, въ какой каждый чувствуетъ въ себѣ способность

¹⁾ Ibid. p. 408—409.

дать взаимѣнъ прежняго лучшее другое ¹⁾ (nur in dem Maasse eine Ueberzeugung zu zerstören, als er das Gefühle hat, eine bessere Ueberzeugung begründen zu können).

Взглядъ этотъ можно немного расширить и примѣнить къ оцѣнкѣ существующихъ, какъ въ католицизмѣ, такъ въ протестантизмѣ, религіозныхъ обществъ (братства, орденскія корпорации и проч.). Пока въ нихъ, говоритъ Шлейермахеръ, проглядываетъ „чисто-личный“ элементъ,—стремленіе къ религіозному общенію одинаково настроенныхъ лицъ,—это—самыя невинныя учрежденія, вызывающія къ себѣ симпатію и уваженіе: такія общества знаменуютъ собою высшую силу и свѣжесть религіозной жизни и по истинѣ въ нихъ нѣтъ ничего дурнаго. Напротивъ, коль скоро они образуютъ оппозицію противъ чего-либо существующаго въ церкви, что они (общества) считаютъ несовершеннымъ, либо въ догматическомъ, либо въ практическомъ отношеніи и идутъ совершенно въ разрѣзъ „съ правильнымъ самосознаніемъ“ налично-существующей организациі, то это знаменуетъ собою болѣзненное состояніе (immer ein Krankheitszustand) христіанскаго общества. Такимъ образомъ эти бесплодныя оппозиціонныя усилія отдѣльныхъ лицъ, организующихъ союзы, должны быть предметомъ особеннаго вниманія со стороны тѣхъ, кто лучше всего понимаетъ, что совершеннѣе всего и что—самое несовершенное,—слѣдовательно, со стороны тѣхъ, которымъ принадлежитъ дѣло и задача восстановительнаго процесса въ цѣломъ. Общая же идея—та, что если христіанская вѣра существенно основана на вѣрѣ въ абсолютное единство божественнаго и человѣческаго въ Иисусѣ Христѣ, то трудно имѣть въ душѣ истинно-христіанское убѣжденіе безъ того, чтобы не дѣлать въ ней идею „чего-то абсолютно—вѣчнаго“. Но если мы, по словамъ богослова, допустимъ, что раздѣленія въ церкви основываются на томъ, что одинъ и тотъ же принципъ всеобще—христіанскій различно видоизмѣняется (именно—индивидуально), то мы ничего не можемъ сказать въ пользу вѣчности частной церкви ²⁾: мы, напротивъ,

¹⁾ Christl. Sitte, p. 411.

²⁾ Ibid. p. 412.

увѣрены, что настанетъ время, когда этихъ раздѣленій не будетъ болѣе существовать.

Христіанскій принципъ затрогиваетъ въ человѣкѣ непосредственно и первоначально только то, что мы, говоритъ Шлейермахеръ, называемъ въ общечеловѣческомъ смыслѣ духомъ, въ которомъ дѣйствуетъ тогда нѣчто новое,—*настроение*; все же прочее, весь духовный и чувственный организмъ онъ затрогиваетъ только посредственно, именно—посредствомъ духа въ общечеловѣческомъ смыслѣ. Въ этомъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи о какихъ-либо новыхъ талантахъ, новыхъ нравственныхъ органахъ или новыхъ естественныхъ силахъ, но только о своеобразномъ пользованіи этими, уже существующими, силами. Вышеуказанный принципъ не преобразуетъ ихъ, но только усваиваетъ ихъ, уподобляетъ ихъ себѣ во всемъ ихъ объемѣ и со всѣми ихъ второстепенными естественными различіями, т. е. не измѣняетъ въ нихъ (силахъ) ничего, но сдѣлаетъ только то, чтобы пользоваться ими, „какъ онѣ въ себѣ суть“ (wie sie in sich sind), подъ вліяніемъ возбужденія божественнаго Духа и не иначе, какъ въ цѣляхъ службы настроенію, исходящему отъ Него:—„чтобы разумъ былъ всегда органомъ божественнаго Духа, такова задача въ процессѣ распространенія христіанскаго настроенія; но въ тоже время, чтобы вся природа была все болѣе и болѣе органомъ разума, объятаго божественнымъ Духомъ, такова задача въ процессѣ образованія таланта и природы“¹⁾. Нельзя отрицать того, что чѣмъ совершеннѣе разумъ, тѣмъ больше онъ проявляетъ господства надъ всею природою, и чѣмъ совершеннѣе образована природа, тѣмъ болѣе совершеннымъ органомъ она можетъ быть для Духа.

Эта исходная точка зрѣнія послужила автору источникомъ новыхъ предположеній и идей въ вопросѣ объ отношеніи человѣческой природы къ природѣ вообще.

Все въ природѣ, пишетъ онъ, возвращается къ идеѣ жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ все подпадаетъ подъ относительную противоположность жизни отдѣльной и всеобщей, причемъ каждый талантъ есть особенная функція жизни отдѣльной въ отноше-

¹⁾ Ibid. p. 441.

ніи къ особенной сторонѣ жизни всеобщей, надъ которою можно приобрѣсть власть и господство не иначе, какъ „черезъ упражненіе“ (durch die Ausübung), такъ что здѣсь открываются собственно двѣ стороны бытія: съ одной стороны продолжающаяся дѣятельность опредѣленной человѣческой способности и, въ соотвѣтствіе ей, съ другой стороны—продолжающееся страданіе (Leiden) внѣшней природы. Обѣ эти стороны, какъ обусловливающія другъ друга, никогда не отдѣляются другъ отъ друга, такъ что „образованіе таланта и образованіе природы“ вмѣстѣ составляютъ „одинъ и тотъ же процессъ“ ¹⁾. Особенно это замѣтно въ нашей дѣятельности интеллектуальной: умъ, или человѣческая интеллигенція, сталкивается со всею природою и „хочетъ быть съ нею единымъ“: всякій разъ въ своей дѣятельности онъ хочетъ проникнуть въ природу и всякій разъ въ этой дѣятельности духа непосредственный организмъ человѣка соприкасается съ чѣмъ-либо, принадлежащимъ внѣшней природѣ (какъ о томъ свидѣлствуютъ органы чувствъ), такъ что въ данномъ случаѣ и съ нравственной точки зрѣнія нѣтъ основанія раздѣлять „образованіе таланта“ и „образованіе природы“.

Главный мотивъ, подъ вліяніемъ котораго человѣкъ стремится овладѣть природою, это—сознаніе нравственной жизни, какъ силы, съ которою вмѣстѣ данъ предметъ и въ то же время способность ея воздѣйствія: „только такимъ образомъ, по словамъ автора, возникаетъ удовольствіе, ибо сила безъ предмета не можетъ вызвать ни сознанія дѣятельности, ни также сознанія удовольствія или неудовольствія, но только равнодушіе, и (равно) сила, которой данъ предметъ, но безъ сочувствія къ нему, не можетъ произвести ничего, кромѣ сознанія неудовольствія“ ²⁾. Но удовольствіе, о которомъ идетъ рѣчь, не есть чувственное, а въ собственномъ смыслѣ нравственное, имѣющее отношеніе къ высшему чувству и опирающееся на сознаніи первоначальнаго тождества духа и природы; при этомъ интеллигентность служитъ началомъ движенія и побужденія (das treibende und bewegende), слѣдовательно, и удовольствіе, которымъ сопровож-

¹⁾ Christl. Sitte, p. 443.

²⁾ Ibid. p. 444—445.

дается нравственно-продуктивная дѣятельность вообще, ни съ чѣмъ такъ не связано, какъ съ человѣческой интеллигентностію;—доказывать что-нибудь другое (напр., что весь процессъ образованія таланта и природы имѣетъ источникомъ своимъ чувство нужды и скуки)—значить провозглашать безнравственный матеріалистическій принципъ. Но какъ ограничены индивидуально-человѣческія силы, такъ ограничено бываетъ и число талантовъ, слѣдствіемъ чего бываетъ то, что каждый питаетъ интересъ къ чему-нибудь одному, а „къ большей части остальной природы“ остается равнодушенъ. Если мы, говоритъ авторъ, обратимся къ исторіи, то прежде всего замѣтимъ, что человѣкъ интересовался вначалѣ только тѣмъ, что его окружало и къ чему онъ находился въ болѣе близкихъ отношеніяхъ. Но это—только вначалѣ; теперь, съ развитіемъ человѣчества, дѣлается яснѣе, что „для человѣка, когда онъ достигаетъ высшей ступени развитія, ни одна часть природы не бываетъ абсолютно-безразлична и это выступаетъ все яснѣе въ той мѣрѣ, въ какой реализируются и будутъ реализируемы всѣ въ совокупности таланты (alle Communicationen), слѣдовательно—въ какой возвышается и будетъ возвышаться процессъ образованія природы“¹⁾. Изъ этого слѣдуютъ два очень важные вывода, во 1-хъ, что задача этого процесса образованія таланта и природы—безконечная и, во 2-хъ, что никто въ этомъ процессѣ не можетъ дѣйствовать изолированно, потому что онъ со всѣми имѣетъ одинъ и тотъ же предметъ и то, что происходитъ въ одной части природы, никогда не бываетъ личнымъ, но всегда становится общественнымъ дѣломъ (nie ein persönliches, sondern immer ein gemeinschaftliches Werk ist), а въ этомъ уже implicite содержится и другая идея, что никто не долженъ абсолютно скрывать въ своей личности результата процесса, касается ли онъ образованія таланта или образованія природы, потому что „если всѣ результаты—въ то же время предметы, то идея абсолютной общности должна выражаться также и въ результатахъ, какъ она содержится въ индивидуальной дѣятельности“²⁾; все это имѣетъ важ-

¹⁾ Ibid. p. 448.

²⁾ Ibid. p. 448.

ное значеніе въ дѣлѣ собственности (Eigenthum) и обмѣна (Verkehr): если кто работаетъ надъ чѣмъ-либо, то работаетъ для всѣхъ (für alle), но самый продуктъ работы никѣмъ не можетъ быть отнятъ у него,—на этомъ основывается право собственности; съ другой стороны—если личность—только переходный моментъ (Durchgangspunkt) въ продуктивномъ процессѣ, то никто безапелляціонно не можетъ удерживать продукты труда только лишь для себя, и на этомъ основывается право обмѣна (Verkehr).¹⁾

Если мы, говоритъ Шлейермахеръ, будемъ разсматривать „цѣлое“ съ точки зрѣнія дѣйствительно существующаго общества, то получимъ слѣдующія два ограниченія: съ одной стороны, никто изъ людей не можетъ дѣйствовать изолированно въ отношеніи къ своей части нравственной задачи и, съ другой, абсолютное общеніе „всѣхъ со всѣми“ (aller mit allen) не можетъ окончательно реализироваться въ одинъ какой-либо моментъ. Возникаетъ тогда вопросъ, какъ же въ такомъ случаѣ понимать ростъ образовательнаго процесса, — неужели онъ долженъ представлять собою нѣчто неопредѣленное, отрывочное, хаотическое, или же между этими конечными пунктами должна существовать нѣкоторая опредѣленность въ общественномъ складѣ и, если послѣднее вѣрно, то какъ примирить это съ христіанскою точкой зрѣнія, требующею непременно „абсолютнаго единенія всѣхъ со всѣми“, безъ котораго не можетъ завершиться царство Божіе на землѣ? То правда, что люди различаются между собою національными особенностями, зависящими главнымъ образомъ отъ политическихъ условій ихъ жизни; но и при національныхъ различіяхъ можетъ быть достигаемо единство царства Божія на землѣ. Національныя различія имѣютъ свое происхожденіе въ области таланта, но „какъ талантъ съ высшей точки зрѣнія, подчиненъ бываетъ настроенію“, такъ точно и національныя различія подчиняются тому же самому и, если бы насъ спросили, продолжаетъ богословъ, должны ли исчезнуть національныя различія въ процессѣ образованія таланта и природы, то мы

¹⁾ Beil B. § 44.

должны отвергнуть эту точку зрѣнія и, именно, въ интересахъ самой церкви, такъ какъ различные типы національнаго образованія вліяють на ея организацію и этимъ способствуютъ цѣлямъ общеобразовательнаго процесса. Въ полномъ соотвѣствіи съ развитіемъ различныхъ національных типовъ стоитъ развитіе отдѣльной личности: сказано, что единство и взаимность процесса образованія таланта и природы основаны на единствѣ и взаимности интеллигентности и природы, но каждый отдѣльный человѣкъ выражаетъ эту идею человѣчества. т. е. единеніе интеллигентности съ природою, особеннымъ образомъ (*auf eine eigenthümliche Weise*), такъ что отношеніе интеллигентности къ природѣ въ каждомъ отдѣльномъ бываетъ иное. Это ведетъ само собою къ тому, что должны существовать большія раздѣленія и развѣтвленія „въ этомъ родѣ“, пополняющія пробѣлы между отдѣльною личностью и абсолютнымъ обществомъ и выражающія, такимъ образомъ, особенную этнографическую задачу: то, что предлагаетъ намъ природа въ видѣ соединенія отдѣльныхъ массъ людей, связанныхъ другъ съ другомъ особенностями быта, нравственности и языка, которыя, однако, всегда можно свести „къ тождеству общаго корня“ (*auf eine Identität der Abstammung*),—это мы, говоритъ Шлейермахеръ, можемъ понять и должны предположить, что если бы во всей области абсолютной общественности не было бы такихъ опредѣленныхъ подраздѣленій, то тогда также и человѣкъ стоялъ бы въ совершенно иныхъ отношеніяхъ къ землѣ, которую онъ населяетъ“ ¹⁾). Подобно этому мы находимъ всюду на землѣ въ различныхъ климатахъ различныя живыя формы и это составляетъ особенность конструкціи земли въ ея отношеніи къ цѣлой міровой системѣ, къ которой она принадлежитъ: „мы можемъ, конечно, представить міровое тѣло безъ этихъ различій, но тогда оно должно имѣть совершенно другую конструкцію“ ²⁾). Такимъ образомъ, благодаря нравственной идеѣ намъ дана цѣль, заключающаяся въ понятіи абсолютной общественности, и эта цѣль достигается при существованіи факта „національныхъ различій“; если національное

¹⁾ Ibid. p. 453.

²⁾ Ibid. (p. 453).

различіе не противорѣчить абсолютной общественности, то нѣтъ никакого нравственнаго основанія уничтожать первое; слѣдуетъ только предоставить личной свободѣ каждаго—„возвышаться надъ національнымъ типомъ“ ¹⁾ (es existire die Freiheit, im einzelnen über den nationellen Typus hinaus zu gehen). Не смотря на это, многіе, однако, думаютъ, что національное дифференцированіе народовъ дѣйствительно уничтожаетъ абсолютную общественность и даетъ поводъ къ враждебному отношенію однихъ народовъ къ другимъ! Предположеніе совершенно ложное въ самой основѣ, потому что „вражда, существующая между народами, столь же мало основывается на, ихъ національномъ различіи, какъ и вражда между отдѣльными личностями, но всегда предполагаетъ или недостатокъ въ знаніи (Mangel an Erkenntniss), или аффективное состояніе (pathematischen Zustand)“ и нравственная задача въ томъ всегда и состоитъ, чтобы побѣдить одно и другое.

Что же касается другого пункта, именно—различія между конституціей народовъ и государствъ, то мы, пишетъ авторъ, должны сказать, что христіанское нравоученіе никогда не можетъ раздѣлять взгляда, что государство есть только „необходимое зло“, что если философская мораль пришла къ такому результату, то „это объясняется не природою вещей, но ошибкою въ философской конструкціи“; между тѣмъ какъ въ первыхъ принципахъ христіанства и въ первыхъ изреченіяхъ христіанскаго откровенія содержится ясное признаніе гражданскаго порядка, слѣдовательно—государства, какъ формы жизни народной. Въ смыслѣ матеріальномъ государство и народъ—одно и то же и государство есть только форма, существующая для того, чтобы общенародное сознаніе могло проявить свою дѣятельность ²⁾ (zur Erscheinung zu bringen) и, когда апостолъ говоритъ, что всякая власть—отъ Бога, что всякая власть имѣетъ божественную санкцію, то онъ не о томъ учитъ, что государство—необходимое зло, но рѣшительно о томъ, что государство всегда и во всѣхъ случаяхъ есть нѣчто такое, уни-

¹⁾ Ibid. p. 454.

²⁾ Ibid. p. 455.

чтоженіе чего никогда не должно быть цѣлью христіанскаго поведенія.

Если примѣнить, утверждаетъ Шлейермахеръ, библейскій базисъ къ разсмотрѣнному доселѣ, то получимъ определенное представленіе объ обязанностяхъ христіанина въ отношеніи къ такъ называемой *justitia civilis*. Нужно только помнить, что гражданская справедливость заключается не въ однихъ только виѣшнихъ поступкахъ, но поскольку она подчинена христіанской добродѣтели, она также включаетъ въ себѣ и моментъ настроенія и если мы, говоритъ онъ, нашли, что отдѣльная личность есть переходный моментъ въ дѣлѣ продуктивнаго процесса, изъ чего сдѣлали выводъ, что никто изъ отдѣльныхъ лицъ не можетъ считать своею цѣлью образованіе таланта и природы для себя (*für sich*), то въ этомъ уже содержится принципъ *безкорыстія*¹⁾, слѣдовательно—истинное настроеніе, выражающееся въ томъ, что-бы всегда въ цѣломъ процессѣ отношеніе къ отдѣльнымъ лицамъ разсматривалось съ точки зрѣнія отношенія этого процесса къ цѣлому, причемъ если какой-нибудь предметъ признается приносящимъ гораздо большій результатъ для цѣлаго (*für das ganze*), чѣмъ если бы онъ оставался во владѣніи отдѣльнаго, то въ этомъ содержится другой принципъ *благодѣянія*, выражающій также истинное настроеніе духа. Оба эти принципа—безкорыстіе и благодѣяніе—суть только отдѣльныя вѣтви общепользнаго, или, точнѣе, чистаго отношенія процесса образованія таланта и природы къ цѣлому. Когда мы представляемъ это цѣлое подъ образомъ національнаго единства, при которомъ въ каждомъ отдѣльномъ лицѣ находятся между собою въ согласіи чувства—личное (*das persönliche Gefühle*) и общественное (*das Gemeingefühle*), тогда удовольствіе, лежащее въ основѣ цѣлаго распространительнаго процесса, есть въ то же время удовольствіе возведенія природы къ типу національнаго образованія и во всякомъ случаѣ выражаетъ болѣе определенный характеръ, чѣмъ просто удовольствіе, состоящее въ возведеніи природы вообще къ господству человѣческаго духа. Съ другой стороны—если то и

¹⁾ Ibid. p. 457.

другое (личное и общественное чувство) находится въ каждомъ, то, конечно, не иначе, какъ съ характеромъ всеобще-человѣческимъ и только религіозное чувство видоизмѣняетъ ихъ на особенный манеръ (auf besondere Weise). Въ этомъ отношеніи христіанство, не противорѣча общечеловѣческому разуму и не отдѣляя сферы благочестія отъ сферы моральной, требуетъ только одного—исполнять гражданскія обязанности повиновенія „не только изъ страха наказанія, но и по совѣсти“ (Римл. 13, 5), а, вѣдь, „чисто-гражданская совѣсть есть только направление воли отдѣльнаго лица въ согласіи съ цѣлымъ обществомъ и чувство долга состоитъ въ томъ, что ни чья воля не реализуется безъ этого согласія“ ¹⁾. Здѣсь нѣтъ никакого отношенія воли частной къ абсолютной общественности. Потому-то у древнихъ классическихъ народовъ, у которыхъ религія и мораль не находились въ тѣсной, органической связи, гражданская добродѣтель не была праведною (eine Ungerechtigkeit ist). Не такова религіозная совѣсть; она есть согласіе отдѣльной воли съ божественною, слѣдовательно, по необходимости, должна согласовать все съ божественною волею (nothwendig alles auf den göttlichen Willen beziehen muss). На этомъ основаніи христіанинъ всю область образовательнаго процесса таланта и природы относитъ къ распространенію царства Божія по христіанской идеѣ, вслѣдствіе чего въ своемъ отношеніи къ государству онъ не позволяетъ себѣ ничего такого, чѣмъ бы могло затормозиться это великое христіанское дѣло. Онъ какъ-бы такъ говорить: не можетъ пользоваться у меня расположеніемъ такая гражданская добродѣтель, которая устанавливаетъ вражду между одною частью человѣческаго рода и другою; я домогаюсь мира и того, чтобы приняли участіе „въ благахъ спасенія“ и тѣ, которые еще не пользуются ими и это одинаково относится, какъ къ экстенсивной задачѣ распространенія царства Божія, такъ и къ интенсивной, т. е. къ развитію и распространенію христіанскаго настроенія, такъ что, по словамъ Шлейермахера, ясно, что гражданская добродѣтель христіанина не по матеріи, но по

¹⁾ Christl. Sitte p. 460.

формѣ—совѣмъ иная, чѣмъ добродѣтель всякаго другаго; потому что, поясняетъ онъ, въ гражданской добродѣтели христіанина на ряду съ процессомъ образованія таланта идетъ процессъ образованія христіанскаго настроенія, причемъ добродѣтеля подчиняется настроенію, что въ продуктивно—христіанскомъ процессѣ важнѣе всего. Такимъ образомъ, и здѣсь имѣетъ мѣсто различіе между болѣе экстенсивнымъ и болѣе интенсивнымъ и къ тому и другому одинаково приложимо понятіе общественности въ широкомъ смыслѣ слова ¹⁾).

Обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что авторъ приписываетъ христіанству глубоко—возвышенную тенденцію примиренія „всѣхъ со всѣми“, способную вывести людей изъ узкаго, національно—свокорыстнаго кругозора на путь братскаго, проникнутаго истинно—христіанскимъ настроеніемъ, взаимообщенія. Это такъ и дѣйствительно, но, спрашивается, чѣмъ же объяснить такую радикальную перемѣну во взглядѣ христіанъ на гражданскую добродѣтель, въ отношеніяхъ ихъ къ т. н. *justitia civilis*? Шлейермахеръ объясняетъ это вліяніемъ религіозной совѣсти, требующей согласованія воли отдѣльнаго лица съ божественною волею, и особеннымъ характеромъ связи, существующей между религіознымъ началомъ благочестія и моралью въ христіанствѣ. Но при такой, чисто-формальной постановкѣ дѣла, объясненіе не выигрываетъ ровно ничего, потому что всякая религіозная совѣсть въ основѣ своей есть требованіе согласованія воли отдѣльнаго лица съ божественною волею; а этому требованію одинаково должны подчиняться всѣ люди, всѣ народы. Слѣдовательно, какая же разница въ этомъ признакѣ между совѣстью христіанина и любого язычника? Шлейермахеръ этого не выясняетъ, т. е. не выясняетъ того, что въ данномъ случаѣ важнѣе всего, остановившись преимущественно на внѣшнихъ признакахъ отличія и не проникнувъ въ глубь этого, важнаго по своимъ послѣдствіямъ, религіозно-нравственнаго процесса. Что совѣсть древнихъ, классическихъ народовъ приняла національную окраску, это вѣрно, но насколько не удивительно, потому что и самое религіозное само-

¹⁾ Ibid p. 461—463.

сознаніе ихъ развивалось въ тѣсныхъ рамкахъ національной идеи;—какимъ же образомъ христіанство разбило вдругъ эти рамки узкихъ, своекорыстно—національных стремленій и указало человѣчеству другой путь—путь братскаго единенія даже въ сферѣ личныхъ и гражданскихъ отношеній,—не важно ли здѣсь самое *содержаніе* тѣхъ идей, которыя привнесло съ собою христіанство въ этотъ міръ („Царство Мое не отъ міра сего“—Іо. 18, 36)? Очевидно, такъ: измѣнились религіозныя воззрѣнія измѣнились и взгляды на гражданскія отношенія людей. Но авторъ почему-то обходитъ эту сторону дѣла (содержаніе христіанскихъ идей) и старается подыскать иное объясненіе указанному отношенію христіанъ къ гражданскимъ личнымъ и международнымъ вопросамъ, именно, обращая вниманіе на тѣсную, органическую связь между благочестіемъ и нравоученіемъ въ христіанствѣ. Никто не будетъ и это оспаривать, но только это будетъ указаніемъ на фактъ, а не объясненіемъ его, потому что, при этомъ, татчасъ же возникаютъ вопросы: чѣмъ же объяснить это тѣсное, внутреннее соотношеніе между религіознымъ началомъ благочестія и моралью въ христіанствѣ и почему недоставало указаннаго соотношенія въ языческой морали древнихъ, классическихъ народовъ? Съ формальной точки зрѣнія трудно рѣшить этотъ вопросъ, но (странно) авторъ, повидимому, доволенъ этою точкою зрѣнія и находитъ вполне достаточнымъ простое указаніе на фактъ. Насколько у Шлейермахера сбивчивы представленія о христіанствѣ, это видно изъ того, что, по нему, гражданская добродѣтель христіанина—совсѣмъ иная, чѣмъ добродѣтель всякаго другаго, но *не по матеріи*, а только лишь *по формѣ*: что означаетъ здѣсь строгое разграниченіе матеріи и формы? Если гражданская добродѣтель христіанина—такая же, какъ и всякаго другаго, то не понятно, почему гражданская добродѣтель древняго язычника объявлена неправедною и почему только христіанинъ разсматриваетъ всѣ свои обязанности, какъ человѣка и гражданина, съ точки зрѣнія отношенія ихъ къ идеѣ спасенія, къ идеѣ распространенія царства Божія на землѣ? Стало бытъ, дѣло здѣсь не въ формѣ, а въ томъ, какіе одухотворяющіе элементы привноситъ съ собою христі-

анство въ эту, богатую разнообразнымъ содержаніемъ, жизнь и можно ли и насколько можно встрѣтить ихъ въ жизни не христіанскихъ народовъ (напр. ученіе объ искупленіи, вѣчной жизни, благодати и проч.). Въ качествѣ формальнаго отличія христіанства отъ язычества авторомъ указывается та особенность перваго, что въ христіанствѣ натурообразовательный процессъ подчиняется настроенію, какъ выраженію истинно-благочестиваго духа. Вѣрно и это, но, съ точки зрѣнія Шлейермахера, мало понятно. Непонятнымъ является здѣсь то, почему же только въ христіанствѣ началъ дѣйствовать этотъ живой духъ истинно-благочестиваго настроенія? Авторъ возлагаетъ большія надежды на *общественность*, именно, на то, что въ христіанствѣ живѣе, чѣмъ въ какой-либо другой религіи, дѣйствуетъ религіозно-общественный духъ (благодаря существованію церкви, основанной Иисусомъ Христомъ), но, во 1-хъ, въ этомъ чувствѣ никогда не было недостатка и у древнихъ классическихъ народовъ (по крайней мѣрѣ въ лучшія времена), во 2-хъ, общественное чувство само по себѣ, *независимо отъ другихъ факторовъ и вліяній*, нисколько не гарантируетъ прочности религіозно-благочестиваго настроенія, такъ какъ общество—величина переменная, способная къ разнымъ настроеніямъ. нерѣдко противорѣчащимъ понятію истиннаго благочестія; слѣдовательно, не въ немъ заключается причина религіозной настроенности, а въ чемъ-то другомъ; въ чемъ же?—Авторъ иногда ясно и категорически отвѣчаетъ, что причина высокой, религіозной настроенности христіанина заключается въ *дѣйствіи божественной благодати*, но какой смыслъ имѣютъ эти слова въ устахъ Шлейермахера, мы уже видѣли: божественная благодать—это „общій и общественный духъ, дѣйствующій въ церкви“, т. е., опять таки религіозно-благочестивое настроеніе. Такимъ образомъ, то, что требуется объяснить (религіозно-благочестивое настроеніе христіанъ въ организмѣ церкви), объясняется тѣмъ, что само нуждается въ объясненіи (т. н. *circulus in demonstrando*). Не смотря на это, Шлейермахеръ все таки настаиваетъ на идеѣ общественнаго духа, какъ критерія, съ помощью котораго можно отличать нравственное отъ безнравственнаго.

Такъ, разсматривая съ нравственной точки зрѣнія обязанность самосохраненія, онъ замѣчаетъ: „самосохраненіе имѣетъ для насъ общественный интересъ и каждый заботится самъ о себѣ только въ интересахъ цѣлаго общества; кто исполняетъ обязанность самосохраненія только, какъ органъ цѣлаго (als Organ des ganzen), у того не можетъ быть никакого разногласія между этою обязанностью и обязанностью сохраненія общественнаго блага: тогда никогда не можетъ дойти до того, чтобы, подъ вліяніемъ самосохраненія, сдѣлать что-нибудь безнравственное, потому что черезъ это онъ пересталъ бы быть органомъ цѣлаго въ нравственномъ процессѣ въ служеніи самоподдержанію цѣлаго“ ¹⁾. Или: „дѣятельность цѣлаго, которую отдѣльный имѣетъ возможность осуществлять, осуществляется только въ томъ случаѣ, если онъ свободно подчиняется цѣлому, т. е. отдѣльный человѣкъ долженъ получить свою свободу относительно своего образованія и будущаго назначенія дѣятельности отъ цѣлаго; онъ во всемъ, что бы онъ ни дѣлалъ, долженъ смотрѣть на себя, какъ на органъ цѣлаго, если все его развитіе истинно-свободно и нравственно“ ²⁾ и пр. Другой критерій, съ помощью котораго, по Шлейермахеру, можно отличить нравственное отъ безнравственнаго, заключается въ опредѣленной связи дѣятельности отдѣльныхъ лицъ съ настроеніемъ. Авторъ исходитъ изъ того положенія, что образованіе человѣческой природы и культура внѣшней природы—одинъ и тотъ же процессъ, хотя и встрѣчаются въ этомъ отношеніи значительныя различія и уклоненія. Такъ, можно представить дѣятельность, въ которой главную роль играетъ природа (Naturbildung) и второстепенную—талантъ (Talentbildung); это область *механическая* въ широкомъ смыслѣ слова и можно представить другую дѣятельность, въ которой главную роль играетъ талантъ и второстепенную природа: это дѣятельность *научная, спекулятивная* въ широкомъ смыслѣ слова. Здѣсь возможны не одобряемыя съ нравственной точки зрѣнія крайности; такъ, „если въ механической дѣятельности образованіе таланта сводится къ нулю, то она уже не можетъ

¹⁾ Ibid. p. 463.

²⁾ Ibid. (p. 463).

быть болѣе нравственною, потому что тогда связь съ настроеніемъ порывается сполна (völlig) и такой дѣятельности ¹⁾ не долженъ быть преданъ ни одинъ человѣкъ: въ такомъ состояніи интенсивное развитіе человѣка уже болѣе невозможно,—невозможно тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе занято этою дѣятельностью все его время. Вотъ почему христіанство относится неодобрительно ко всякой дѣятельности, въ которой человѣкъ заступаетъ мѣсто машины (рабство—*Slaverei*, или какъ выражался Аристотель о рабахъ—*δρῦχον ζῶον*): мы, продолжаетъ Шлейермахеръ, *de jure*—не рабы, но все таки таковы *de facto*, когда погружаемся въ область механизма и черезъ это теряемъ всякую способность къ свободной духовной жизни. Не такъ съ христіанской точки зрѣнія, потому что кто способенъ къ общенію съ Христомъ (а къ этому, согласно христіанскому воззрѣнію, всѣ способны), тотъ долженъ быть свободнымъ существомъ (*ein freies Wesen*) и участвовать въ радостяхъ жизни духовной, а не быть живою машиною (*keine lebendige Maschine*). То же слѣдуетъ сказать и о научной дѣятельности ²⁾; послѣдняя принимаетъ нравственный характеръ въ процессѣ образованія таланта только тогда, „когда собственное личное образованіе таланта бываетъ въ то же время образованіемъ природы“ (*Naturbildung*) и это достигается двумя путями, или такъ, что каждый заботится о внутреннемъ образованіи таланта черезъ упражненіе, или такъ, что этотъ внутренній процессъ работы выступаетъ наружу и бываетъ въ то же время образованіемъ таланта въ другомъ (*zugleich Bildung wird des Talentes in anderen*), т. е. всякая научная дѣятельность должна быть упражняющеюся и научающею, потому что только черезъ это во всякой образовательной дѣятельности таланта сказывается въ то же время „натурообразующій“ процессъ.

Кромѣ этихъ обѣихъ крайностей существуетъ, по утвержденію автора, одна форма дѣятельности, которая устанавливаетъ равновѣсіе обѣихъ элементовъ процесса въ себѣ (*in sich*), именно та, которую авторъ называетъ *искусствомъ* въ широкомъ смыслѣ слова: искусство—единственная форма, подъ которою

¹⁾ Ibid. p. 465.

²⁾ Ibid. p. 467—8.

можетъ быть представляемъ весь этотъ процессъ (т. е. равновѣсіе между образованіемъ таланта—*Talentbildung* и образованіемъ природы—*Naturbildung*), причемъ каждая изъ этихъ дѣятельностей нравственна постольку, поскольку она будетъ искусствомъ, и чѣмъ болѣе въ каждомъ отдѣльномъ „устанавливается отношеніе къ искусству, тѣмъ болѣе устанавливается въ его дѣлѣ вся нравственность“ ¹⁾, но раскрывать частности указанныхъ элементовъ гражданской жизни авторъ не находитъ нужнымъ, потому что все это будетъ понятнымъ (помимо христіанства) съ точки зрѣнія общечеловѣческой морали.

III.

Третій рядъ религіозно-христіанскихъ дѣйствій Шлейермахеръ называетъ словами—*das darstellende Handeln*, что означаетъ ни что иное, какъ дѣятельность христіанина подъ формою блаженства (*darstellen*=изображать, т. е. дѣятельность, изображающая высшую форму самосознанія). Отношеніе указанной формы дѣятельности къ первымъ двумъ состоитъ въ томъ, что „очистительное“ и „распространительное“ дѣло характеризуетъ собою только „путь для достиженія цѣли въ собственномъ смыслѣ, для совершеннаго господства духа надъ плотью“ (*zur vollkommenen Herrschaft des Geistes über das Fleisch zu gelangen*), что, такимъ образомъ, съ этой точки зрѣнія должно существовать „что-то высшее“, а именно выраженіе совершеннаго господства духа во всемъ, что признаетъ себя въ качествѣ соединенія духа съ плотью, но невозможно, чтобы указанное выраженіе господства падало на противоположность удовольствія и неудовольствія, такъ-какъ послѣднее означаетъ только потребность (*Bedürfniss*), а первое предполагаетъ такое обнаруженіе силы, которому въ другомъ пунктѣ отвѣчаетъ простая чувствительность (*eine blosse Empfänglichkeit*); остается, такимъ образомъ, допустить идею высшаго опредѣленія самосознанія и, именно, черезъ блаженство, хотя бы только всегда въ смыслѣ относительномъ. На первый взглядъ, по Шлейермахеру, можетъ показаться, что дѣятельность, вытекающая изъ чувства

¹⁾ Ibid. p. 469.

блаженства, беретъ свое начало только тогда, когда заканчивается весь восстановительный и расширительный процессъ, но въ самомъ-то дѣлѣ каждое отдѣльное дѣйствіе того и другого процесса непременно предполагаетъ такую настроенность самосознанія, которую мы имѣемъ въ виду ¹⁾ и это видно изъ слѣдующаго соображенія: если нѣчто должно быть восстановлено, то, какъ бы оно ни было относительно уничтожено, все таки оно должно гдѣ-либо и какимъ-либо образомъ существовать (*irgend wie schon da gewesen sein—muss*), именно—какъ власть духа надъ плотью и, конечно, существуетъ въ самосознаніи, которое мы опредѣляемъ здѣсь, какъ блаженство и которое не есть ни удовольствіе, ни неудовольствіе (*weder Lust ist noch Unlust*) и, съ другой стороны, если нравственно-поступающее существо имѣетъ представленіе о силѣ, съ помощью которой приобрѣтается господство духа надъ плотью, то, конечно, постольку, поскольку оно имѣетъ этой силы духа (*sofern schon etwas unter der Gewalt des Geistes steht*), такъ что, кто хочетъ дѣйствовать на что-либо другое, долженъ умѣть управлять своею психическою природою: „такое состояніе не есть само по себѣ удовольствіе или неудовольствіе, но подобіе (аналогонъ) блаженства, которое не только слѣдуетъ за восстановительнымъ и расширительнымъ процессомъ, но также и предшествуетъ имъ обоимъ“ ²⁾ Разумѣется, чувство это никогда не слѣдуетъ считать абсолютно-тождественнымъ въ каждомъ случаѣ (*in jeder Hinsicht*), потому что тогда различіе между указанными процессами (восстановительнымъ и расширительнымъ) равнялось бы нулю, а если есть между ними различіе, то въ силу того, что въ самосознаніи лежитъ источникъ интенсивнаго роста (*intensive Steigerung*), благодаря которому возможны постепенные переходы отъ безсознательности къ высшимъ формамъ самосознательнаго чувства. Допустимъ, напримѣръ, что самосознаніе подъ формою блаженства выступаетъ въ распространительномъ процессѣ: пока этотъ процессъ не закончился вполне, оно можетъ дѣйствовать „безсознательно“ (*bewusstlos*) въ качествѣ простаго

¹⁾ Christl. Sitte, p. 503.

²⁾ Ibid. p. 504.

требованія распространять господство духа, но если процессъ закончился, то самосознаніе обогащается новымъ фактомъ — фактомъ господства духа надъ плотью, что прежде было только предметомъ безсознательнаго стремленія (was vorher ausserhalb derselben war); слѣдовательно, безсознательное стало сознательнымъ чувствомъ и блаженство во внутренне-интенсивномъ отношеніи получило нѣкоторый приростъ (Seeligkeit intensiv einen Zuwachs erhartet hat). Здѣсь, такимъ образомъ, нужно различать два момента: *предшествующій* и *послѣдующій*: въ первомъ случаѣ самосознаніе, дѣйствующее подъ формою блаженства, относительно безсознательно (ein relativ bewusstloser ist) и всякое нравственное дѣйствіе подъ этою формою просто означаетъ „ту сторону самосознанія, посредствомъ которой должно послѣдовать нѣчто другое“¹⁾, будетъ ли это другое совпадать съ понятіемъ цѣли, или нѣтъ—во всякомъ случаѣ отъ этого долженъ произойти тотъ или другой результатъ; но зато, если мы рассматриваемъ самосознаніе, какъ завершеніе исправительнаго и распространительнаго процесса (что обозначается словами „вѣчная жизнь“), то тутъ не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо новомъ результатѣ, а только о достигнутомъ результатѣ (des erreichten Resultats), такъ что въ этомъ случаѣ между настроеніемъ самосознанія и дѣйствіемъ, вытекающимъ изъ этого настроенія, не можетъ существовать другаго различія, кромѣ различія между самосознаніемъ въ себѣ (an sich) и обнаруженіемъ (Manifestation) его: въ сущности—тутъ нѣтъ никакого выступленія (Herausgehen) изъ даннаго момента, какъ это имѣетъ мѣсто въ дѣятельной жизни; въ этомъ отношеніи самосознаніе подъ формою блаженства есть „пребываніе въ себѣ“ (ein in sich bleiben) и выступленіе только относительно настроенія самосознанія въ себѣ (an sich), поскольку оно (выступленіе) есть обнаруженіе его, какъ внутренняго момента.

Но гдѣ же основаніе того, что самосознаніе подъ формою блаженства обнаруживается во внѣ, если оно не производитъ все таки измѣненія въ нравственномъ состояніи? На это, отвѣ-

¹⁾ Ibid. p. 507.

часть Шлейермахеръ, мы не могли бы дать никакого отвѣта, если бы дѣятельность, вытекающая изъ чувства блаженства, не обусловливалась идеєю общенія, потому что если бы отдѣльный человѣкъ въ каждый моментъ своего существованія находился въ совершенно изолированномъ состояніи и жилъ исключительно для себя, то тогда не было бы никакого основанія для обнаруженія его внутренняго существа. Но безъ общества и общенія нельзя представлять человѣка, причемъ общеніе, съ одной стороны, и дѣятельность, вытекающая изъ чувства блаженства, съ другой,—въ одинаковой мѣрѣ первоначальны, т. е. отдѣльный человѣкъ никогда не могъ-бы мыслить что-либо въ формахъ времени, если-бы не существовало закона проявленія (*Ausserlichwerden*) внутренняго состоянія, или отдѣльный человѣкъ никогда не могъ бы быть безъ этого „индивидуумомъ рода“, потому что только при этомъ условіи человѣческая природа распадается на множественность въ единствѣ отдѣльныхъ существъ. Слѣдовательно, высшая самосознательная дѣятельность человѣка есть ни что иное, какъ вступленіе въ сферу общенія, въ ту сферу, гдѣ только общеніе можетъ сдѣлаться объектомъ сознанія и, если такъ разсматривать этотъ родъ дѣятельности, то онъ и не можетъ быть чѣмъ-либо другимъ, кромѣ какъ *любовью*¹⁾, именно—любовью тѣхъ, которые вслѣдствіе тождества духа равны другъ другу; это равенство не можетъ быть обозначено какимъ-либо другимъ выраженіемъ, кромѣ какъ выраженіемъ „братская любовь“, что и составляетъ подлинный принципъ блаженной жизни. Во внѣшней сферѣ—это, конечно, общечеловѣческая любовь, но въ сферѣ отношеній христіанскихъ—братская любовь означаетъ то, что весь человѣческій родъ сопричастенъ божественному Духу, что различіе между отдѣльными людьми—только временное (*zeitlicher*) и что братская любовь—всеобщая, универсальная, обнимающая, какъ тѣхъ, которые уже сдѣлались участниками божественнаго Духа, такъ и другихъ, которымъ онъ долженъ быть сообщенъ; поскольку общеніе каждаго отдѣльнаго лица можетъ быть реализировано только во времени и,

¹⁾ Christl. Sitte, p. 514.

притомъ, постепенно, постольку въ этой (указанной) жизни содержится элементъ распространительнаго процесса (распространять всюду братскую любовь), поскольку представляется въ церкви другая область—область движеній регрессивныхъ (Rückschreiten), постольку содержится въ ней и другой элементъ,—элементъ возстановительнаго процесса.

Во всемъ этомъ уже даны элементы для конструкціи церкви христіанской и, прежде всего, самая конструкція можетъ вытекать только изъ необходимости и естественности общенія въ чувствѣ блаженства. Въ самомъ дѣлѣ, если бы высшее самосознаніе всецѣло исчерпывалось обѣими формами удовольствія и неудовольствія, то и вся жизнь христіанъ получила бы характеръ, либо распространительнаго процесса, либо возстановительнаго; но вѣдь такія дѣйствія не могутъ считаться постоянными (constant), ибо имъ недостаетъ характера непрерывности, такъ-какъ они и возникаютъ только въ томъ случаѣ, когда есть для этого внѣшній поводъ; прекращается поводъ къ этому роду дѣйствій, прекращается и требованіе общенія. Напротивъ, высшее самосознаніе подъ формою блаженства требуетъ общенія какъ чего-то непрерывнаго и притомъ, „независимо отъ внѣшняго повода“ ¹⁾; и если въ нашемъ первоначальномъ самосознаніи дано, чтобы мы отдѣльные моменты бытія приводили въ тѣсную, органическую связь (что возможно только черезъ выступленіе самосознанія въ явленіи) и чтобы мы постигали истину не иначе, какъ только въ тождествѣ „личнаго и общаго чувства“ (поскольку мы именно находимся въ общеніи съ другими), то, понятно, что всякое общеніе подъ формою блаженства есть ни что иное, какъ постоянная реализація человѣческаго существа и эта внутренняя необходимость постоянного взаимообщенія самосознанія, раздѣленнаго личностью (durch die Persönlichkeit getrennten), и есть сущность братской любви, обуславливающая и то и другое: блаженную жизнь и непрерывность общенія. Но какъ братская любовь есть основа религіознаго общества—церкви, такъ, въ силу этого, всѣ члены этого общества „существенно“ другъ другу

¹⁾ Ibid. p. 516.

равны и, именно, по двумъ основаніямъ: *ἀγίου πνεύμα* есть начало существенно-божественное, всегда дѣятельное и никогда страдательное, тождественное во всѣхъ (*das in allen identische Agens*). Впрочемъ, если всѣ люди равны другъ другу, какъ собственность (*Eigenthum*) божественнаго Духа, то они все таки должны быть неравны, какъ органы его, такъ-какъ процессъ усвоенія Его не у всѣхъ одинаковъ; но даже и это неравенство исчезаетъ, благодаря абсолютному превосходству Христа надъ всѣми и тому обстоятельству, что отношеніе всѣхъ членовъ ко Христу всюду одинаковое; значить, и различіе между вѣрующими всегда можетъ быть только относительнымъ. Отсюда и самая задача христіанина распадается на два вида: сообщать себя другимъ (*ein Sich selbst anderen mittheilen*) и воспринимать въ себя христіанскую жизнь и бытіе другихъ, ихъ отношеніе къ божественному Духу; слѣдовательно—задача эта имѣетъ двоякій характеръ—самодѣятельности (*Spontaneität*) и воспримчивости (*Receptivität*). Указавъ, далѣе, на то, что семья составляетъ органическій элементъ церкви, авторъ переходитъ къ тому, что же, какое содержаніе заключается въ этой высшей дѣятельности самосознанія? „Богослуженіе, отвѣчаетъ онъ, есть содержаніе всѣхъ поступковъ, чрезъ которые мы дѣлаемся органами Бога посредствомъ божественнаго Духа“¹⁾. Въ *Beil. B. § 10* Шлейермахеръ сознается, что слово „богослуженіе“ не вполне выражаетъ смыслъ того, что онъ хочетъ сказать по этому предмету, но, за неимѣніемъ другаго подходящаго выраженія, онъ удерживаетъ его. Какія же отличительныя черты этого рода дѣйствій и, прежде всего, входитъ ли сюда понятіе дѣятельной жизни? Какъ прежде, такъ и теперь авторъ отвергаетъ дѣятельность въ собственномъ смыслѣ, но не безъ оговорки. Область этой жизни—особенная, выражающая собою состояніе *свободнаго* господства духа надъ плотью, чистаго блаженства, не омрачаемаго никакими блужданіями между удовольствіемъ и неудовольствіемъ. Повидимому, этой идеѣ противорѣчитъ другое обстоятельство, именно—то, что, вѣдь, и *κοινὸς λόγος* (всеобщій

¹⁾ Christl. Sitte, p. 525.

разумъ) ставить своею задачею открывать господство интеллигентности въ чувственной природѣ независимо отъ божественнаго Духа и прежде существованія самой христіанской церкви. Но противорѣчіе это очень легко разрѣшается тѣмъ обстоятельствомъ, что высшая жизнь самосознанія не имѣетъ никакихъ другихъ средствъ для обнаруженія, кромѣ тѣхъ, которыя присущи разумному существу, какъ такому, и такъ какъ Духъ Самъ по Себѣ нѣчто разумное, то онъ и обнаруживаетъ Себя тѣми путями, какими обнаруживаетъ себя общечеловѣческая интеллигентность, но это еще не даетъ намъ права уничтожать различіе между внутреннею сферою собственно-христіанскаго откровенія Духа и общечеловѣческаго. Разница между ними возникаетъ уже потому, что въ христіанствѣ всякое усиленіе господства духа въ человѣческой природѣ исходитъ отъ первоначальной дѣятельности Христа, результаты которой все далѣе и далѣе распространяются въ обоихъ отношеніяхъ, какъ экстенсивномъ, такъ и въ интенсивномъ, и, какъ выраженіе результата дѣятельности, господство это, по справедливости, можетъ быть названо дѣломъ высшаго откровенія въ особенномъ смыслѣ. Вотъ почему ап. Павелъ и говоритъ: „ѣдите ли, пьете ли, или иное что дѣлаете, все дѣлайте во славу Божию“ (I Кор. 10, 31): дѣлать что-либо во славу Божию—значитъ поступать такъ, чтобы мы, при этомъ, открывали себя въ качествѣ органовъ Божіихъ. Апостолъ, такимъ образомъ, хочетъ, чтобы характеръ высшаго откровенія самосознанія отпечатлѣвался во всемъ, даже въ чувственномъ матеріалѣ, составляющемъ собственно предметъ пространительнаго процесса.

Въ зависимости отъ того, какой характеръ имѣетъ эта высшая жизнь, и самое богослуженіе, составляющее содержаніе ея, распадается на два вида: на богослуженіе въ тѣсномъ смыслѣ и на богослуженіе въ широкомъ смыслѣ. Различіе между ними выражается такимъ образомъ, что въ богослуженіи перваго типа дѣятельность отступаетъ на задній планъ и замѣняется чувствомъ; остается, слѣдовательно, область таланта и искусства, и мы видимъ, пишетъ Шлейермахеръ, что богослуженіе въ тѣсномъ смыслѣ есть всюду (überall) жизнь подъ формою блаженства непремѣнно на почвѣ искусства въ широкомъ смыслѣ

слова. Напротивъ, богослуженіе втораго типа есть жизнь, проявляющаяся при своемъ осуществленіи (*Gewesensein*), какъ что-то дѣятельное, и только въ своемъ окончательномъ бытіи (*Vollendetsein*), какъ нѣчто не-дѣятельное, блаженное,—та жизнь, въ которую входитъ весь натурообразовательный процессъ. Обѣ эти области тѣсно и неразрывно связаны одна съ другою: обѣ онѣ—примитивны и относятся другъ къ другу такъ, что и то и другое богослуженіе не можетъ существовать безъ обнаруженія его въ жизни, потому что, въ противномъ случаѣ, это будетъ *opus operatum*, результатъ суевѣрія; но зато и жизнь не можетъ обойтись безъ богослуженія, потому что, въ противномъ случаѣ, это будетъ жизненный механизмъ ¹⁾ или просто самоправедность.

Отличительная черта христіанскаго богослуженія (со стороны искусства) состоитъ въ томъ, что оно не создаетъ никакихъ своихъ средствъ для своего обнаруженія и вполне довольствуется общечеловѣческими способами выраженія религиозныхъ настроеній и чувствъ, преслѣдуя только одну и, притомъ, самую главную задачу приспособленія всѣхъ элементовъ искусства къ христіанской идеѣ. Вслѣдствіе различія, какое существуетъ между *ἄγιον πνεῦμα* и *λογὸς λόγος*, получается напр. то, что въ христіанскомъ богослуженіи грубо-физическое уступаетъ мѣсто возвышенному, духовному; вмѣсто мимической дѣятельности (свойственной язычеству) преобладаютъ образовательные элементы искусства: пѣніе и рѣчь.

Что же такое христіанское богослуженіе по формѣ? Изъ того, что христіанская церковь имѣетъ свое основаніе въ принципѣ братской любви, само собою слѣдуетъ равенство всѣхъ христіанъ, какъ вслѣдствіе тождества обитающаго въ нихъ Духа, такъ и вслѣдствіе одинаковой зависимости отъ Іисуса Христа; и это равенство должно проглядывать всюду въ дѣйствіяхъ богослужебныхъ, чего мы, однако, не находимъ: обыкновенно бываетъ такъ, что въ дѣлѣ христіанскаго богослуженія у однихъ обнаруживается перевѣсъ въ сторону дѣятельности, у другихъ—перевѣсъ въ сторону воспріимчивости. Ло-

¹⁾ Ibid. p. 534—536.

гическое основаніе такому порядку вещей заключается въ томъ, что, по христіанской идеѣ откровенія, каждый долженъ преслѣдовать въ богослуженіи двоякую задачу—сообщенія себя другимъ (mitzuthellen) и воспріятія въ себя бытія другихъ (aufzunehmen); но такъ какъ въ данный моментъ абсолютнаго равновѣсія обѣихъ функцій не существуетъ, то въ этомъ и заключается причина, почему равенство уступаетъ мѣсто неравенству и если мы, говоритъ Шлейермахеръ, обратимъ вниманіе на форму христіанскаго культа, то найдемъ множество ступеней обнаруженія неравенства, — тѣхъ ступеней, которыя всѣ можно подвести подъ относительную противоположность католичества и протестантизма ¹⁾. Самая меньшая доля неравенства существуетъ, конечно, тамъ, гдѣ допускается полная возможность для cadaго обнаруженія обѣихъ функцій духа—дѣятельности и воспріятія и гдѣ, слѣдовательно, постоянное неравенство не узаконено: такая форма богослуженія существуетъ у квакеровъ; противоположная крайность видна несомнѣнно тамъ, гдѣ установлено постоянное неравенство, такъ что нѣкоторые являются только постоянно сообщающими (mittheilend), всѣ другіе—только воспринимающими (nur nehmend), гдѣ, такимъ образомъ, не существуетъ обратной перемѣны личностей и моментовъ: такая крайность находитъ для себя полное выраженіе въ католической мессѣ, гдѣ дѣятельнымъ лицомъ исключительно служить священникъ, всѣ другіе—пассивны и въ цѣломъ актѣ богослуженія съ этой стороны не происходитъ никакой перемѣны. Обѣ эти формы христіанскаго богослуженія представляютъ собою ту границу, на которой, хотя и противоположнымъ образомъ, исчезаетъ область культа; изъ этого уже легко вывести, что истина христіанскаго богослуженія со стороны формы лежитъ между этими обѣими крайностями, т. е. въ дѣлѣ христіанскаго богослуженія каждый имѣетъ нравственное право—въ одинъ моментъ быть „продуктивнымъ“, а въ другой—„рецептивнымъ“.

Чтобы понять, какъ все это происходитъ, нужно имѣть въ

¹⁾ Ibid. p. 540.

виду всегда два слѣдующія положенія: во 1-хъ, что всякое богослужебное дѣло есть ни что иное, какъ внѣшняя реализація внутренняго существа, какъ „выраженіе чувства въ органическихъ актахъ“; и, во 2-хъ, что богослуженіе въ собственномъ смыслѣ всегда состоитъ изъ элементовъ искусства въ тѣсной связи съ выраженіемъ чувства. Поэтому-то все, что имѣетъ характеръ естественнаго выраженія чувства, какъ опредѣленнаго внутренняго возбужденія, переходитъ также въ область искусства и то, что есть чисто-элементарнаго въ области искусства въ тѣсномъ смыслѣ, выражается тѣлодвиженіемъ (die Geberde) и тономъ (der Ton). Но они суть также и элементы искусства, именно—тѣлодвиженіе—элементъ мимики, тонъ—элементъ музыки.

Всякое возбужденіе душевнаго чувства, поскольку оно служитъ основаніемъ „чистыхъ элементовъ искусства“, всегда произвольно и по большей части безсознательно; но приведеніе этихъ элементовъ въ связь (что и есть собственно искусство) есть всякій разъ дѣло сознательное и можетъ достигнуть извѣстной степени вѣрности только чрезъ образованный умъ. Отсюда происходитъ относительная противоположность между такимъ родомъ богослуженія, въ которомъ преобладаетъ болѣе произвольное и безсознательное, и такимъ, въ которомъ беретъ перевѣсъ сознательность, и этимъ путемъ богослуженіе раздѣляется на церковное и домашнее. Обѣ эти области относительно противоположны другъ другу; потому что, если, съ одной стороны, настроенность самосознанія бываетъ актомъ произвольнымъ, повидимому, дающимъ поводъ только въ единичнымъ изліяніямъ благочестиваго настроенія, то, съ другой стороны, ни одного человѣка нельзя представить абсолютно изолированнымъ, „безъ всякой связи съ цѣлымъ“; слѣдовательно, никогда нельзя представить такого человѣка, который опредѣлялся бы самъ чрезъ себя, безъ участія въ общественной жизни и „чѣмъ больше все его бытіе проникается этою жизнью, тѣмъ скорѣе образуется общая мѣрка для всѣхъ“¹⁾. Если въ природѣ человѣка—то, что всякое богослужебное дѣло есть

¹⁾ Christl. Sit. p. 548.

общее, то такимъ же оно является и въ природѣ христіанскаго общества и то обстоятельство, что отдѣльный человѣкъ подчиняется, при этомъ, общему—цѣлому, имѣетъ въ себѣ всѣ признаки сознательности, благодаря которой стоящій сравнительно на низшей ступени познанія достигаетъ высшаго пониманія; поэтому умъ и ясность сознанія составляютъ естественный характеръ общественнаго богослуженія. Здѣсь не можетъ господствовать произвольное выраженіе возбужденнаго чувства; потому что въ произвольномъ отдѣльный человѣкъ совершенно зависимъ отъ временнаго напряженія и силы чувствованія, и „все общее остается, при этомъ, случайнымъ“, вслѣдствіе чего, напр. богослуженіе квакеровъ основано на непониманіи сущности дѣла; въ самомъ дѣлѣ, богослуженіе можетъ ли быть дѣломъ общимъ и, не смотря на это, произвольнымъ, гдѣ исчезаетъ все, имѣющее черты общности богослуженія! Изъ этого уже слѣдуетъ, что общественное богослуженіе есть „цѣлое искусства“ (Kunstganzes) и только, какъ таковое, можетъ существовать, хотя это нисколько не препятствуетъ тому, чтобы оно возбуждало интересъ живости въ той мѣрѣ, въ какой общее для отдѣльнаго есть также „снова личное“ и вмѣстѣ съ этимъ вызываетъ и безсознательное; поэтому мы должны сказать, пишетъ Шлейермахеръ, что общественное богослуженіе тогда только совершенно, когда въ немъ обнаруживается связь общаго и личнаго элементовъ въ единствѣ цѣлаго; но такъ-какъ послѣдняго въ католической мессѣ не существуетъ, то также и высшая жизнь въ ней болѣе не обнаруживается (auch das höchste Leben gar nicht mehr in ihm darzustellen). Общее въ богослуженіи важно—настолько, что даже и въ частномъ, домашнемъ богослуженіи (Privatgottesdienst) элементы его должны воспроизводиться; а посему естественно, что каждый отдѣльный человѣкъ выражаетъ свои религіозныя чувствованія въ тѣхъ формахъ, которыя не ему только свойственны, но и заимствуются изъ области общественнаго богослуженія,—изъ писанія, общественныхъ пѣснопѣній и молитвъ. Съ другой стороны, если обратить вниманіе на самый процессъ общественнаго богослуженія, то мы должны сказать, что нѣтъ ни одного христіанина, который въ извѣстные мо-

менты не чувствовалъ бы расположенія отдать себя тѣмъ (sich denen hinzugeben), которые умомъ и сердцемъ участвуютъ въ святомъ дѣлѣ богослуженія; и нѣтъ такого христіанина, который въ извѣстные моменты не почувствовалъ бы въ себѣ желанія, чтобы и другіе были расположены воспринять въ себя (in sich aufzunehmen) его одушевленіе: „всякое раздѣленіе съ цѣлью абсолютно уничтожить одно или другое—немыслимо, потому что невозможно допустить, чтобы у кого-либо существовалъ недостатокъ въ такихъ моментахъ, въ которые онъ можетъ сдѣлаться воодушевляющимъ принципомъ (beseelendes Princip) для другихъ, или въ такихъ моментахъ, въ которые высшая жизнь можетъ быть произведена въ немъ тѣмъ, что его увлекаетъ (bewegt) высшее возбужденіе другихъ, которое онъ и воспринимаетъ; и въ этомъ только сказывается равенство, которое мы положили въ основаніе при изображеніи цѣлаго, т.е., чтобы то и другое (beides) взаимно проникало другъ друга“ ¹⁾. Общій же пунктъ связи общественнаго богослуженія съ домашнимъ составляютъ библія и аскетическая литература, изъ которой въ данное время извлекается для чтенія и размышленія обыкновенно то, что такъ или иначе подходит къ временному возбужденію чувствованій отдѣльнаго лица. Главное здѣсь—непремѣнно выборъ подходящаго матеріала; напротивъ, если представить себѣ рядъ чтеній на общія темы, безъ всякаго выбора въ зависимости отъ того или иного настроенія сердца (Herzenserhebung), то это будетъ дѣломъ механическимъ. Такимъ образомъ правильный путь лежитъ здѣсь между обѣими крайностями—индивидуализмомъ и механизмомъ²⁾.

И. Розановъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ibid. p. 550—551.

²⁾ Слѣдуетъ замѣтить, что здѣсь, равно какъ и въ другихъ мѣстахъ своего сочиненія, авторъ далеко выходитъ за предѣлы своей темы, смѣшивая этику съ пастырскимъ богословіемъ.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Продолженіе *).

VIII.

Заблуждались ли когда либо папы? Де-Местръ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ о фактахъ весьма страннымъ образомъ, и этимъ напоминаетъ намъ одинъ отзывъ о его личности: Баронъ Экштейнъ, въ своей *корреспонденціи* отъ 23 апрѣля 1854 года, очень хорошо охарактеризовалъ умственное направленіе Де-Местра. По поводу борьбы между папствомъ и имперіею и образа воззрѣнія на этотъ великій фактъ со стороны нашего ультрамонтанскаго философа, онъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Онъ повсюду видѣлъ то, что хотѣлъ видѣть, и онъ видѣлъ это удивительнымъ образомъ; онъ пренебрегъ тѣмъ, что долженъ былъ видѣть и что видѣлъ на самомъ дѣлѣ; онъ на-мѣренно закрывалъ свои глаза; и въ этомъ состоитъ слабость этого великаго ума“.

Нѣтъ возможности выразиться болѣе вѣжливо о недобросовѣстности Де-Местра. Нельзя прочесть ни одной страницы у этого писателя, чтобы не прійти къ убѣжденію въ правильности отзыва барона Экштейна. Во всѣхъ своихъ историческихъ изысканіяхъ, Де-Местръ проходитъ молчаніемъ все, что можетъ вредить его тезису; но старается рельефно изобразить часто незначительную подробность и усвояетъ ей важность, которой она не можетъ имѣть. Посредствомъ этой дѣятельности, онъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г. № 19.

видитъ въ исторіи нѣчто совершенно противоположное тому, что долженъ былъ бы видѣть на самомъ дѣлѣ.

Преимущественно же онъ прибѣгаетъ къ своимъ обычнымъ авторскимъ приемамъ, чтобы оправдать папъ во всѣхъ ихъ ошибкахъ. Вопросъ этотъ былъ затруднителенъ и потребовалъ всѣхъ его усилій. Въ самомъ дѣлѣ, если одинъ^{ли} или нѣсколько папъ ошибались въ отношеніи къ фактамъ, то что же должно сдѣлаться съ теоріею папской непогрѣшимости?

Мы опровергали учительную сторону тезиса Де-Местра; посмотримъ теперь не ошибались ли папы фактически.

Де-Местръ утверждаетъ, что въ теченіе восемнадцати вѣковъ ни одинъ папа не впадалъ въ заблужденіе, когда говорилъ свободно и *ex cathedrâ*. Подъ словомъ *свободно* онъ разумѣетъ то обстоятельство, когда папа не былъ вынужденъ говорить вслѣдствіе возмущенія, преслѣдованія, насилія (стр. 138). Что же касается выраженія *ex cathedrâ*, то онъ не опредѣляетъ его. Пользуясь словомъ *свободно* и формулою *ex cathedrâ*, Де-Местръ надѣется найти возможность освободиться отъ тягостныхъ фактовъ, которые доказываютъ погрѣшимость папъ. Посмотримъ насколько онъ успѣваетъ при посредствѣ этихъ авторскихъ приемовъ.

Не будемъ ничего говорить о паденіи святаго Петра. Де-Местръ не желаетъ, чтобы объ этомъ говорили; потому что св. Петръ не былъ еще главою церкви, когда отрицался отъ Иисуса Христа. Весьма охотно соглашаемся съ нимъ въ этомъ отношеніи. Если бы мы не знали добросовѣстности Де-Местра, то мы удивились бы тому, что онъ посвятилъ пять страницъ на опроверженіе возраженія, не дѣлаемаго никѣмъ серьезно; между тѣмъ какъ онъ проходитъ молчаніемъ весьма важные факты, которые противорѣчатъ системѣ папской непогрѣшимости. Де-Местръ устраняетъ всѣ эти факты слѣдующимъ однимъ выраженіемъ: „Они не заслуживаютъ чести быть приводимыми“ (стр. 144). Только два факта представляются ему заслуживающими этой чести, такъ какъ ему кажется, что они могутъ подпасть подъ новое объясненіе; эти факты касаются папы Либерія и папы Гонорія.

Изслѣдуемъ новыя объясненія Де-Местра.

Прежде всего онъ находитъ, что Боссюэтъ *раскаивается* въ

томъ, что писалъ противъ папы Либерія въ „*Защитѣ заявленія французскаго духовенства*“.

Это утвержденіе ложное. Де-Местръ обосновалъ его на примѣчаніи Ле-Дье, приводимомъ Боссюэтомъ. Согласно съ этимъ примѣчаніемъ, Боссюэтъ приказалъ своему секретарю зачеркнуть въ своемъ сочиненіи все, что касалось папы Либерія, какъ не доказывающее того, что онъ хотѣлъ доказать въ этомъ мѣстѣ.

Прежде всего, Боссюэтъ не приводилъ этого факта, какъ факта мало доказательнаго въ себѣ самомъ. Болѣе того, Боссюэтъ дѣлалъ изъ своего большаго творенія многія извлеченія, и въ числѣ ихъ привелъ одно извлеченіе, имѣвшее единственною цѣлю склонить папу отказаться отъ ультрамонтанскихъ притязаній, дабы ускорить соединеніе съ протестантами. Въ подобномъ извлеченіи онъ долженъ былъ удалить все, что могло оскорблять нѣжныя уши римлянъ, какъ онъ выражался. Вотъ почему онъ ничего не говорилъ въ немъ о паденіи Либерія. И такимъ то образомъ *итальянскіе* доктора, о которыхъ говоритъ Де-Местръ, стали утверждать, будто Боссюэтъ зачеркнулъ въ своемъ произведеніи все, что относилось къ Либерію.

Если бы онъ зачеркнулъ, то его нельзя было бы находить въ подлинной рукописи его полнаго сочиненія. Однако же его находятъ и можно видѣть и теперь, такъ какъ рукопись Боссюэта существуетъ и въ настоящее время.

Такимъ образомъ, Де-Местръ дурно истолковалъ примѣчаніе Ле-Дье; *раскаяніе* Боссюэта по поводу Либерія существовало только въ воображеніи знаменитаго писателя.

Составители Магдебургскихъ центурій, присовокупляетъ Де-Местръ, соглашаются, что Либерій осудилъ св. Аѳанасія лишь вслѣдствіе насилій, которымъ онъ подвергался въ своемъ изгнаніи. Намъ желательно было бы, чтобы это было такъ. Но мы присовокупляемъ, что если папа обладаетъ непогрѣшимою властію, установленною Іисусомъ Христомъ въ Его Церкви, какъ этого желаетъ Де-Местръ, и если эта непогрѣшимая власть исчезаетъ предъ насиліемъ перваго тирана, который можетъ заключить въ темницу или изгнать въ ссылку папу: то отсюда надобно заключить, какъ намъ кажется, что въ Церкви нѣтъ непогрѣшимой власти. Можно извинить человека, кото-

рый уступаетъ насилію; но если этотъ человѣкъ есть *живая непогрѣшимость* по божественному преимуществу: то онъ по *необходимости* долженъ, въ силу этого преимущества, быть поставленнымъ внѣ опасности отъ насилія или страха; иначе непогрѣшимость, коей онъ служитъ олицетвореніемъ, будетъ лишь химерою.

По истинѣ непонятно, какимъ образомъ Де-Местръ могъ разсуждать подобнымъ жалкимъ образомъ и не видѣть, что непогрѣшимость, которая исчезаетъ предъ возмущеніями, преслѣдованіемъ или насиліемъ, есть непогрѣшимость, стоящая въ зависимости отъ перваго деспота, который будетъ имѣть въ своей власти папу.

Неужели Богъ не даровалъ болѣе сильной охраны принципу, который долженъ служить защитою всемірной вѣры?

Пусть Де-Местръ извиняетъ *личность* Либерія, если ему угодно,—это для насъ не важно: но* невозможно не понимать, что чѣмъ болѣе онъ настаиваетъ на слѣдующемъ принципѣ: папа, подвергающійся насилію, возмущенію, изгнанію можетъ ошибаться; тѣмъ болѣе онъ доказываетъ, что непогрѣшимость не связана съ папствомъ. Папа, подвергающійся преслѣдованію, все же остается папою. Если, какъ папа, онъ не можетъ ошибаться, то и возмущенія не могутъ вводить его въ заблужденіе; но когда *человѣкъ* владѣетъ папою, тогда что дѣлается съ мнимою папскою непогрѣшимостію?

Но италіянцы: Манси, Орси и другіе утверждаютъ, что Либерій, осуждая святое ученіе, въ лицѣ святаго Аѳанасія, защитника этого ученія, не говорилъ *ex cathedrâ*. Въ доказательство этого Де-Местръ, согласно съ Манси, приводитъ то, что Либерій *не созывалъ соборовъ* для изслѣдованія вопроса; не совѣтовался съ докторами; не учреждалъ конгрегацій для *опредѣленія догмата*; не возсылалъ общественныхъ молитвъ для призванія Духа Святаго.

Папа, не совершившій этихъ предварительныхъ дѣйствій, не есть непогрѣшимъ.

Въ такомъ случаѣ онъ не есть непогрѣшимъ по божественному преимуществу: только соборы, доктора, конгрегація и молитвы вѣрующихъ сообщаютъ ему непогрѣшимость.

Отсюда возникаетъ вопросъ: кто открылъ италіянцамъ, будто

непогрѣшимость въ Церкви соединена съ предварительными, указанными ими дѣйствіями?

Кромѣ того, ультрамонтанскіе доктора не согласны другъ съ другомъ относительно необходимыхъ условій опредѣленія *ex cathedrâ*. Поэтому нельзя несомнѣннымъ образомъ знать, когда папа высказывается непогрѣшимо. А если при этомъ существуетъ сомнѣніе относительно условій торжественнаго папскаго опредѣленія, то очевидно никогда нельзя положительно знать, выполнены ли эти условія. Италіанскія различія ихъ образуютъ настоящее богословское *болото*, среди котораго эта папская непогрѣшимость, которой они требуютъ, утопаетъ, какъ ихъ кивотъ завѣта, и въ отношеніи къ которой они не могутъ даже согласиться другъ съ другомъ.

Де-Местръ признаетъ, что Орси *болѣе требователенъ*, чѣмъ Манси (стр. 148) относительно условій опредѣленія *ex cathedrâ*. Мы не удивляемся логомохіи италіанскихъ докторовъ относительно этихъ условій; но если бы мы не знали *логики* Де-Местра, то могли бы спросить, какъ произошло то, что онъ соглашается съ ученіемъ Манси послѣ того, какъ постарался уронить соборы и доказывалъ, что самыя святѣйшія изъ этихъ собраній не болѣе имѣютъ авторитета, чѣмъ какой-нибудь сельской пономарь, коль скоро папа не утверждаетъ ихъ? Манси и другіе ультрамонтане требуютъ, чтобы соборы были первымъ условіемъ въ дѣлѣ признанія непогрѣшимаго папскаго рѣшенія; а Де-Местръ приписываетъ вселенскимъ соборамъ, внѣ папы, столько же авторитета, сколько и деревенскому пономарю! Можно ли впадать въ большее безразсудство относительно этого пункта?

Легко теперь оцѣнить новыя *разъясненія*, представляемыя Де-Местромъ относительно перваго факта, признаваемого имъ *достойнымъ чести быть приведеннымъ*. Переходимъ ко второму факту, то есть, къ папѣ Гонорію.

Вотъ гдѣ первосвященническая непогрѣшимость подвергается нареканію вслѣдствіе недостатка папской разумности. Гонорій представляется благопріятствующимъ ереси, потому что не понималъ письма Сергія. Это признаніе Де-Местра можетъ послужить къ защитѣ *личности* Гонорія, но не разрушаетъ ли оно въ то же время теорію папской непогрѣшимости? Какъ! Иисусъ

Христосъ помѣстилъ непогрѣшимую власть, предназначенную охранять Его ученіе, въ человѣкѣ, могущемъ пожертвовать этимъ ученіемъ изъ за страха, или измѣнить ему по недостатку разума?

Послѣ подобныхъ признаній, исторгнутыхъ истиною у самаго фанатическаго ультрамонтанина, дѣлается уже невозможнымъ, мы заявляемъ это громко, защищать систему папской непогрѣшимости и не видѣть, что она неизбежно приводитъ къ отрицанію всякой непогрѣшимости въ Церкви.

Де-Местръ свидѣтельствомъ секретаря Гонорія доказываетъ, что этотъ папа не понялъ письма Сергія. Мы соглашаемся съ доказательствомъ, не оспаривая его.

Кромѣ того, онъ утверждаетъ, что Сергій сдѣлалъ извѣстными письма Гонорія только по смерти этого папы, послѣдовавшей спустя два года послѣ того, какъ онъ написалъ ихъ; по мнѣнію нашего писателя, онъ обнародовалъ бы ихъ раньше, если бы эти письма содержали моноелитскій ядъ (стр. 151).

Вотъ другія доказательства въ пользу Гонорія:

Въ теченіе сорока двухъ лѣтъ, истекшихъ послѣ смерти этого папы, моноелиты совершенно не говорили о второмъ письмѣ Гонорія.

Въ 641 году, императоръ Гераклій, пиша къ папѣ Іоанну IV, хранилъ молчаніе о письмахъ Гонорія.

Въ 619 году, императоръ Константъ II, совершенно не упоминаетъ о нихъ въ своемъ письмѣ къ папѣ Мартину.

Гонорій во всю свою жизнь высказывался противъ Сергія, главы моноелитовъ.

Святой Максимъ Константинопольскій признаетъ этотъ фактъ.

Святой папа Мартинъ, умершій въ 655 году, утверждаетъ, что святой престолъ не переставалъ увѣщевать Сергія и моноелитовъ, порицая ихъ и угрожая имъ.

Изъ этихъ *доказательствъ* Де-Местръ заключаетъ, что *второе письмо* Гонорія было подложнымъ, а первое было дурно истолковано.

Мы могли бы замѣтить относительно перваго пункта, что тѣ, которые хранили молчаніе въ отношеніи къ второму письму Гонорія, равнымъ образомъ хранили молчаніе и въ отношеніи къ первому. Если это первое письмо, не смотря на это мол-

чаніе, все же признается подлиннымъ, какъ допускаетъ это Де-Местръ, то какимъ образомъ подобное же молчаніе можетъ доказывать не подлинность втораго?

— Въ отношеніи же къ благопріятному истолкованію писемъ Гонорія, Де-Местръ употребляетъ всѣ свои усилія сдѣлать его удобопріемлемымъ, но онъ не можетъ отвергать слѣдующаго факта:

Что шестой вселенскій соборъ и папа Левъ II понимали письма Гонорія въ смыслѣ еретическомъ.

Вселенскій соборъ и папа Левъ II, столь близкіе по времени и знакомые со всѣми обстоятельствами, были ли менѣе освѣдомленными, чѣмъ Де-Местръ, или какой-либо новѣйшій писатель, на основаніи котораго онъ писалъ?

Мы предлагаемъ этотъ простой вопросъ въ качествѣ полнаго отвѣта на всѣ богословскія усилія и на тонкія различенія знаменитаго ультрамонтанина.

Но акты шестого собора не были ли искажены греками? Де-Местръ не осмѣлился касаться этого вопроса; кажется однако же, что онъ желалъ бы, чтобы эти акты признаны были искаженными. Для этого онъ вдается въ разсужденія на семи страницахъ относительно рукописей. Онъ заключаетъ слѣдующимъ образомъ:

„Каждый разъ, когда возникаетъ *подозрѣніе въ подложь* относительно какого-либо памятника древности, *въ цѣломъ или въ части*, никогда не должно пренебрегать этимъ предубѣжденіемъ; но если какая-либо сильная страсть мщенія, ненависти, *національной гордости* примѣшивается къ этому и заявляетъ *явный интересъ къ фальсификаціи*, тогда *подозрѣніе превращается въ достовѣрность*.

Де-Местру легко открыть достовѣрные памятники. Пусть примѣняютъ свое правило критики ко всѣмъ памятникамъ древности, на которые италіянцы, *по національной гордости*, смотрятъ, какъ на подлинныя, а величайшіе ученые отвергаютъ, какъ подложныя: что тогда скажутъ наши ультрамонтанскіе почитатели Де-Местра! Подозрѣніе, возбужденное наилучшими учеными, легко ли перейдетъ въ ихъ душѣ въ состояніе достовѣрности?

Де-Местръ, посвятившій семь страницъ *курсивному извле-*

ченію, заявляетъ, что онъ не имѣетъ времени отдаваться изслѣдованію *излишняго вопроса* о подлинности дѣяній шестаго вселенскаго собора (стр. 170). Ученый писатель *искусно* предохраняетъ себя отъ опаснаго шага.

Однако же, если эти дѣянія подлинны, то Де-Местръ „признается, что онъ уже ничего не повимаетъ въ осужденіи Гонорія“. Но изъ этихъ дѣяній вытекаетъ рѣшеніе очень важнаго вопроса: именно, если они подлинны, то шестой вселенскій соборъ и папа Левъ II никогда не думали, что Гонорій былъ непогрѣшимымъ, когда говорилъ, какъ папа.

Де-Местръ уклонился отъ этого вопроса; но намъ позволено напомнить о немъ.—Все, что Левъ II и его преемники могли сдѣлать противъ Гонорія, не доказываетъ ничего, говорить онъ; потому что „все, что они могли сказать, не имѣетъ ничего догматическаго“ (стр. 160).

Такимъ образомъ, когда Левъ II, въ согласіи съ вселенскимъ соборомъ, торжественно осуждаетъ Гонорія, какъ еретика, то его рѣшеніе *не имѣетъ ничего догматическаго*. Св. Левъ утверждаетъ, что „будучи далекимъ отъ управленія апостольскою церковію согласно съ преданіемъ апостольскаго ученія, Гонорій усиливался, по причинѣ преступной измѣны, уничтожить чистоту вѣры!“—И слова св. Льва не имѣютъ ничего догматическаго!

Седьмой соборъ признаетъ акты шестаго собора подлинными; подобный же Константинопольскій соборъ, почитаемый Римомъ восьмымъ вселенскимъ соборомъ и отвергаемый Восточною церковью, тоже призналъ подлинность дѣяній седьмаго вселенскаго собора и подтвердилъ осужденіе Гонорія. Папы, вмѣсто того, чтобы возражать, присоединились къ этимъ осужденіямъ. Римская церковь не встрѣчаетъ никакого затрудненія упоминать объ этомъ осужденіи въ своихъ богослужебныхъ книгахъ.

Голаштеній въ самомъ Римѣ напечатавъ одну изъ этихъ книгъ, которая содержитъ присягу, произносимую каждымъ новоизбраннымъ папою, относительно принятія „шестаго собора, который поразилъ Гонорія вѣчною анаеміею“¹⁾.

Мы могли бы еще болѣе распространиться по поводу этихъ

¹⁾ Eccl. Roman. Liber diurnus.

доказательствъ подлинности дѣяній шестаго вселенскаго собора; но достаточно и бѣлаго изложенія ихъ, чтобы понять почему Де-Местръ не имѣлъ времени предаваться рѣшенію этого излишняго вопроса.

Такъ какъ великій ультрамонтанскій писатель возбудилъ этотъ вопросъ о Гоноріи, то пусть его друзья позволяютъ намъ обратиться къ нимъ съ слѣдующею дилеммою: или шестой вселенскій соборъ не понялъ писемъ Гонорія, или онъ ихъ понялъ.

Если онъ не понялъ ихъ, то церковь не была непогрѣшимою при опредѣленіи смысла писателей, то есть, при опредѣленіи догматическихъ фактовъ, какъ заявляютъ наши ультрамонтане.

Если же онъ понялъ ихъ, то Гонорій былъ еретикомъ въ догматическомъ рѣшеніи, произнесенномъ въ качествѣ главы церкви; откуда слѣдуетъ, что папы не суть непогрѣшимы.

Ультрамонтане могутъ избирать изъ этихъ положеній любое; а вмѣстѣ съ симъ они обязаны допустить и то, что шестой и седьмой вселенскіе соборы, равно какъ и папы принявшіе ихъ, не признавали папской непогрѣшимости; потому что они осудили, какъ еретическое, торжественное опредѣленіе папы Гонорія.

Установивши свою теорію о папской непогрѣшимости, Де-Местръ рѣшается отвѣчать на возраженія, которыя ему могли бы сдѣлать (стр. 171 и слѣд.).

Онъ прежде всего призываетъ на судъ Боссюэта; Де-Местръ выставляетъ противъ Москаго епископа доказательство *ad hominem*, тѣмъ съ большею безопасностію, что не боялся уже отвѣта со стороны великаго писателя.

Боссюэтъ, по Де-Местру, заявилъ себя приверженцемъ абсолютизма въ политикѣ; онъ не хотѣлъ, чтобы королевскіе декреты попадали контролю; тѣмъ съ большимъ правомъ онъ долженъ былъ желать, чтобы папскіе декреты обладали тѣми же преимуществами. Если бы папскій декретъ, подобно королевскимъ рѣшеніямъ, касался предметовъ свѣтской жизни, то Де-Местръ былъ бы правъ въ отношеніи къ Боссюэту. Но надобно же находить при этомъ существенное различіе; и вотъ савойскій государственный мужъ сражается съ Мокскимъ епископомъ мыльными пугырями.

Боссюэтъ былъ легитимистомъ, какъ легитимистами были всѣ въ его время; онъ держался теоріи королевскаго абсолютизма, мы не противорѣчимъ этому. Мы признаемъ даже вмѣстѣ съ Де-Местромъ, что въ обществѣ необходима верховная власть, которая давала бы окончательное рѣшеніе. Пусть эта власть будетъ принадлежать королю, собраніямъ, президенту, трибунамъ,—это не важно. Какой бы политической теоріи люди ни держались, они всегда должны признавать власть, которая рѣшала бы безапелляціонно; иначе общественный порядокъ уничтожится.

Эта власть вообще проистекаетъ отъ Бога, въ этомъ смыслѣ она есть существенный и основной законъ общества, коего Богъ есть Виновникъ. Евангеліе не учитъ о другомъ *божественномъ правѣ*; но изъ того, что верховная власть судить безапелляціонно, надобно ли заключать, что она непогрѣшима? Менѣе всего въ мірѣ. Ее признаютъ, какъ *соціальную необходимость*; ея рѣшеніямъ подчиняются ради общественнаго блага; но эти рѣшенія не суть непогрѣшимыя ни въ глазахъ того, или въ глазахъ тѣхъ, которые изрекаютъ ихъ, ни въ глазахъ тѣхъ, которые имъ подчиняются.

Общественный интересъ требуетъ, чтобы эти рѣшенія ограждены были сильнѣйшими гарантіями; вотъ почему честные роялисты, подобные Боссюэту, усердно и свободно излагали *обязанности* королей; и вотъ почему въ различныхъ странахъ были изыскиваемы различныя формы правительствъ, соотвѣтственно съ этими гарантіями.

Но изъ того, что Боссюэтъ высказался безъ возраженій за форму свѣтскаго правительства, которая была принята въ его время во Франціи, слѣдуетъ ли, что онъ не могъ, не впадая въ непослѣдовательность, чуждаться первосвященническаго абсолютизма и папской непогрѣшимости?

Власть въ церкви не подчинена измѣнчивости свѣтскихъ правительствъ; она установлена Иисусомъ Христомъ. Поэтому все дѣло состоитъ лишь въ знаніи условій, среди которыхъ она установлена; разъ эти условія извѣстны, то ее надобно принимать такою, какою она есть. Боссюэтъ же, согласно съ св. Писаніемъ и католическимъ преданіемъ, признавалъ, что религіозная власть пребываетъ въ епископатѣ; что папа, не смот-

ря на свое первенство, имѣть право поступать лишь согласно съ канонами; что его власть подчинена закону, истекающему изъ власти высшей, чѣмъ его. Долженъ ли онъ былъ сводить къ однообразію свои убѣжденія относительно религіозной власти съ своими политическими убѣжденіями? Мы этого не думаемъ; но если бы онъ на это рѣшился, то съ нашей стороны не было бы безразсудствомъ предположить, что онъ скорѣе отказался бы отъ своихъ мнѣній о королевскомъ абсолютизмѣ, чѣмъ отъ своихъ убѣжденій относительно церковной власти.

Мы говоримъ, что Боссюэтъ не былъ обязанъ приводить въ согласіе свою политику съ своими убѣжденіями о природѣ папской власти. Почему? Потому что нельзя судить о свѣтской власти такимъ же образомъ, какъ судять о власти духовной.

Справедливо, что Де-Местръ пристрастенъ къ этому парализму, который послужилъ для него источникомъ величайшихъ заблужденій. Но Боссюэтъ былъ логикомъ, не похожимъ на знаменитаго савойца. Такимъ образомъ, онъ былъ убѣжденъ, что за верховною властію надобно признавать высочайшій авторитетъ, не усвоивъ однако же ей непогрѣшимости; власть же церковная, коей авторитетъ распространяется надъ совѣстями и которая должна руководить не только внѣшними дѣйствіями, подобно свѣтской власти, но и мыслями и внутренними убѣжденіями, можетъ существовать лишь облеченною *неоспоримою непогрѣшимостію*.

Такъ такъ св. Писаніе и католическое преданіе не преподали ему того, что Иисусъ Христосъ даровалъ папамъ преимуществу непогрѣшимости, то онъ не долженъ былъ признавать за папами абсолютной власти въ церкви.

Поэтому пресловутый доводъ Де-Местра противъ Боссюэта не очень тяжолъ для памяти великаго епископа; и ораторскія предосторожности, принятыя нашимъ писателемъ, не были необходимы. Они привели лишь къ тому, что сдѣлали смѣшнымъ того, кто не побоялся помѣряться съ гениемъ, какимъ былъ Мокскій епископъ, и кто осмѣлился обращаться къ нему, какъ если бы онъ жилъ въ наше время и какъ если бы могъ вступить съ нимъ въ препирательство.

Боссюэтъ хочетъ, чтобы папа рѣшалъ согласно лишь съ канонами.

„Вотъ, говоритъ Де-Местръ, *ребячество*, составленное на потѣху *ребяческихъ* ушей, или для успокоенія возмущившихся“ (стр. 174).

Почему? Потому что, по мнѣнію Де-Местра, *никто не можетъ сказать, рѣшилъ ли папа вопреки канонамъ, и никто не можетъ принудить его подчиняться имъ*. Въ этомъ то и состоитъ весь вопросъ. Но для суда надъ папою существуетъ же,—что бы ни утверждали Де-Местръ,—нѣчто другое, кромѣ *церкви недовольныхъ, или гражданскихъ трибуналовъ, или свѣтскаго государя*; существуетъ *истинная церковь*, которая распространяетъ свою власть на всѣхъ своихъ епископовъ.

Вотъ еще другое *возраженіе* Боссюэта и его историка противъ папской непогрѣшимости: Де-Боссе, составившій по словамъ Де-Местра, *Исторію Фенелона и Панегирикъ Боссюэту* (надобно было бы сказать совершенно напротивъ), Де-Боссе, говоримъ мы, припомнилъ съ одобрительнымъ отзывомъ слѣдующія слова Боссюэта:

„Согласно съ галликанскими правилами, *папское рѣшеніе по предмету вѣры* можетъ быть обнародовано во Франціи *только послѣ торжественнаго принятія*, совершеннаго архіепископами и епископами государства, *въ канонической формѣ*, и совершенно свободно“ (стр. 174).

Де-Местръ сильно соблазняется этими словами. „Всегда однѣ и тѣ же загадки!“ говоритъ онъ.—По истинѣ мы не видимъ ничего загадочнаго въ приведенныхъ словахъ; они ясны до того, что приводятъ въ отчаяніе всѣхъ составителей новыхъ мнѣній относительно папскаго абсолютизма; такъ какъ наконецъ и Боссюэтъ, не смотря на нѣкоторыя свои ошибки, вытекавшія у него скорѣе изъ его воспитанія и его положенія, чѣмъ отъ его свободной и независимой совѣсти, обладалъ каеволическимъ духомъ. Если онъ произнесъ подобныя слова, то и латиняне свободно могутъ повторять ихъ послѣ него и такимъ образомъ разрушать замыслы ультрамонтанскаго фанатизма, который нисколько не затрудняется нарушать даже залогъ вѣры, коль скоро подобное преступленіе можетъ быть выгодно его дѣлу.

Де-Местръ, чтобы отвѣтить на *возраженіе* Боссюэта, предполагаетъ, что епископы суть лишь *необходимые органы*, *долженствующіе уведомлять вѣрующихъ о рѣшеніи верховнаго*

первосвященника. Это положеніе противорѣчитъ слѣдующему католическому убѣжденію: всякое догматическое рѣшеніе должно проистекать только изъ церкви, при посредствѣ епископовъ, какъ органовъ, изъ коихъ каждый въ своей епархіи есть органъ и эхо вѣры *постоянной и вселенской*.

Если бы Де-Местръ былъ знакомъ съ истиннымъ католическимъ богословіемъ, то онъ понялъ бы Боссюэта и не представлялъ бы словъ великаго и ученаго епископа какими-то „правилами, очевидно составленными для сокрытія затрудненій, для возмущенія чуткихъ совѣстей, для ободренія людей злонамѣренныхъ“.

Правила Боссюэта могутъ представляться съ подобнымъ характеромъ только невѣждамъ и фанатикамъ, которые видятъ спасеніе и безопасность лишь въ рабствѣ разума, лишь въ папскомъ деспотизмѣ, могущемъ вызвать скорѣе насмѣшки и презрѣніе въ отношеніи къ церковной власти, чѣмъ привлекать къ ней людей съ сердцемъ и разумомъ.

Де-Местръ цитируетъ Фенелона, Питу и Флери въ доказательство того, что въ предѣлахъ вѣры рѣшеніе папы обладаетъ верховнымъ значеніемъ. Но онъ лучше сдѣлалъ бы, если бы цитировалъ отцовъ Церкви, которые не признавали даже самаго папу, а тѣмъ болѣе не приписывали ему никакого учительнаго авторитета.

Фенелонъ имѣлъ свои причины льстить папѣ, и этимъ мѣшать своему провинціальному собору заниматься дѣломъ *О правилахъ святыхъ* (*Des maximes des Saints*). Слова, цитируемыя Де-Местромъ (стр. 175), не даютъ представленія объ истинныхъ мнѣніяхъ Камбрейскаго архіепископа относительно папской власти въ дѣлахъ вѣры. Де-Местръ могъ бы найти это въ трактатѣ *О верховномъ первосвященникѣ* (*Du Souverain Pontife*), гдѣ Фенелонъ, не заявляя себя прямо галликанцемъ, защищаетъ однако же положенія, противоположныя положеніямъ нашего писателя.

Такимъ образомъ, Де-Местръ совершенно недобросовѣстно ссылается на Фенелона въ свою пользу.

Питу и Флери утверждаютъ, что власть папы возвышается иногда надъ частными обычаями нѣкоторыхъ церквей. Отсюда

Де-Местръ заключаетъ, что Питу и Флери признавали папское верховенство *въ дѣлахъ вѣры*.

Какимъ образомъ, это заключеніе вытекаетъ отсюда?

Питу и Флери, оставаясь галликанцами, признавали, что папа можетъ высказываться противъ обычая, который противоположенъ всеобщимъ законамъ, или канонамъ; что папа, въ своемъ качествѣ органа Церкви, обязанный надзирать за вселенскою Церковію, можетъ отмѣнять этотъ обычай.

Чтобы заключать отъ этой власти *по уполномочію* къ верховной и абсолютной власти, надобно обладать всею проникающею Де-Местра. Галликаны, наиболѣе рѣшительные, какими, напримѣръ, былъ Питу, усвояютъ папѣ слишкомъ много; но справедливость требуетъ, чтобы ихъ не выставляли папистами болѣе, чѣмъ они были.

Нашъ ученый писатель находитъ *забавнымъ*, что парламенты, равно какъ и епископы, присвояютъ себѣ право контролировать папскія рѣшенія (*стр.* 177 и слѣд.).

Мы находимъ здѣсь *забавнымъ* только гордое невѣжество нашего писателя. Онъ, какъ кажется, не зналъ, что до революціи 89 года, церковь и государство были соединены до такой степени, что *церковные законы дѣлались законами государственными*; онъ, повидимому, не зналъ также, что парламенты были охранителями государственныхъ законовъ, и для того, чтобы какой-либо законъ сталъ государственнымъ закономъ, для этого необходимо было внесеніе его въ государственный кодексъ (*enregistrement*). Когда эти обстоятельства извѣстны, тогда по истинѣ нельзя находить *забавнымъ* разслѣдованій, совершавшихся парламентами относительно церковныхъ, папскихъ или епископскихъ рѣшеній. Въ этомъ именно и состояло ихъ право, чтобы прежде *внесенія въ кодексъ* этихъ рѣшеній и сообщенія имъ характера *государственныхъ законовъ*, видѣть—не содержатъ ли они чего-либо противорѣчащаго основнымъ государственнымъ законамъ, коихъ парламенты были охранителями.

Такимъ образомъ, одинъ лишь Де-Местръ можетъ представляться *забавнымъ* при этомъ спорѣ.

N. N.

(Окончаніе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1896 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1896 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гяляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **65 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вошіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.
6. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1895 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1895.

Після: *уважно*.

Варто: раздумати.

Ер. XI.

Дозволено цензурою. Харьківъ, 15 Ноября 1895 года
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

Харьковскій collegіумъ до преобразованія его въ 1817 году.

(Продолженіе *).

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Учебно-воспитательная часть въ Харьковскомъ collegіумѣ.

Всесословный характеръ харьковскаго collegіума замѣтно отразился на составѣ его учебнаго курса, въ которомъ общеобразовательный и притомъ положительный элементъ, постепенно возрастающій, уравнивалъ собою элементъ, спеціально-формальный, преобладавшій въ другихъ архіерейскихъ школахъ того времени. Въ одѣ, поднесенной въ 1798 году преосвящ. Θεоктистомъ императору Павлу отъ лица учащагося въ collegіумѣ юношества,—вотъ въ какихъ витіеватыхъ выраженіяхъ изображается составъ collegіумскаго преподаванія:

„Здѣсь изъясняются нынѣ тайны Божества,
„Познаніе причинъ, наука естества;
„Межъ риторствомъ простымъ и риторствомъ церковнымъ,
„Здѣсь учать составлять рѣчь родомъ стихотворнымъ;
„Здѣсь учать разумѣть, что мусикінъ тонъ,
„Здѣсь учать и тому, чему училъ Ньютонъ;
„Здѣсь учать, что добро и что отъ зла наѣтъ.
„Внушаютъ здѣсь и то, что было въ прежніи лѣта,
„Здѣсь зримъ на картѣ изображенъ міръ весь,
„Здѣсь учать и тому, въ чемъ славенъ Аппеллесъ;
„И изъясняются языки здѣсь: славянскій,
„Латинскій, греческій, французскій и германскій ¹⁾).

Другими словами, въ collegіумѣ изучались тогда слѣдующіе предметы: богословіе, философія, естественная исторія, физика,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г. № 19.

¹⁾ Труды Кіев. дух. академіи 1894 г., кн. I, стр. 75.

риторика, піитика, математика, нѣика, исторія, географія, музыка, рисованіе и языки: славянскій, латинскій, греческій, французскій, нѣмецкій. Къ предметамъ спеціально-духовнаго образованія, кромѣ богословія съ церковно-славянскимъ языкомъ, относились еще риторика, піитика, философія и языки классическіе. Всѣ остальные предметы обученія составляли собою общее образованіе.

Общій порядокъ коллегіумскаго преподаванія опредѣлялся порядкомъ постепеннаго изученія *главнѣйшихъ* предметовъ духовнаго образованія ¹⁾, по именамъ которыхъ назывались тогда и самыя классы или школы. Хотя порядокъ учебнаго курса въ коллегіумѣ всецѣло зависѣлъ отъ усмотрѣнія епархіальнаго начальства, однакоже онъ всегда оставался точною копіею учебнаго курса кievской академіи, выработаннаго ею подъ вліяніемъ латинно-польскихъ коллегій. Въ 1727 году, т. е. на другой годъ послѣ своего основанія, коллегіумъ состоялъ уже изъ 8 школъ до философіи включительно ²⁾, а въ 1731 году, вслѣдствіе извѣстной грамоты императрицы Анны Іоанновны отъ 16 марта того же года, въ немъ открытъ былъ и высшій богословскій классъ ³⁾. Впослѣдствіи число школъ въ коллегіумѣ еще увеличилось введеніемъ въ коллегіумское преподаваніе новыхъ предметовъ.

Самою низшею школою, съ которой начиналось въ коллегіумѣ обученіе, была школа „славяно-россійская“, которая, какъ извѣстно, съ теченіемъ времени выдѣлилась изъ состава коллегіумскаго курса, такъ-какъ предметы ея скорѣе относились къ домашнему обученію, нежели къ училищному. Элементарный курсъ этой школы состоялъ главнымъ образомъ въ обученіи дѣтей чтенію (по Часослову и Псалтири) и письму. Кромѣ того, здѣсь же сообщались ученикамъ нѣкоторыя первоначальныя свѣдѣнія изъ русской грамматики. „Въ сей школѣ“,—

¹⁾ Эти предметы, какъ *главнѣйшіе*, по словамъ харьковскаго старожила Е. Толчія, обыкновенно „преподавались до обѣда, съ семи, а для высшихъ классовъ съ 8 ч., до одиннадцати часовъ, для высшихъ классовъ до 12 ч.“ (Южный Край 1883 г., № 881). Другіе предметы читались послѣ обѣда.

²⁾ Наука и литература въ Россіи при Петрѣ В., т. I, стр. 108—10.

³⁾ Исторія іерархіи, т. I, стр. 632—37.

читаемъ въ учебной инструкціи преосвящ. Самуила, данной коллегіуму въ 1769 году ¹⁾),—должно „обучать *правиламъ російскаго языка* по російской грамматикѣ господина Михаила Ломоносова, напечатанной при императорской академіи наукъ въ С.-Петербурѣ... Правиль, которыя изъяснять будетъ учитель, наизусть не выучивать, а только велѣть довольно въ дому ученикамъ читать; при чтеніи какъ въ школѣ, такъ и въ дому примѣчать наикрѣпчайше правописаніе російское строго въ оной грамматикѣ наблюденное, а при томъ какъ по оксіямъ произносить каждое слово; особливо же учитель въ школѣ читая и изъясняя, долженъ имѣть выговоръ или произношеніе самое хорошее російское. Стараться... особливыхъ уроковъ и упражненій, hoc est exercitia et occupationes для російской грамматики, не назначать“. Съ этого же класса начиналось обыкновенно преподаваніе катихизиса, продолжавшееся потомъ чрезъ всѣ остальные. „Всѣ дѣла человѣческія“,—говорится въ той же инструкціи,—„слѣдовательно и ученіе, во первыхъ зависятъ отъ познанія Бога и отъ правилъ, ведущихъ къ истинному Богопочитанію, и для того учить и изъяснять катихизисъ во *всѣхъ школахъ* въ особый на то единственно опредѣленный часъ одинъ разъ въ недѣлю“. Въ низшихъ школахъ „читать и толковать краткій катихизисъ для обученія малыхъ дѣтей православному христіанскому закону, сочиненный іеромонахомъ Платономъ, что нынѣ святѣйшаго Синода членъ и Свято-Троицкія Сергіевы Лавры архимандритъ, напечатанный въ Московской типографіи 1767 года мѣсяца іюнія“. А въ высшихъ классахъ „читать и изъяснять православное ученіе или сокращенную христіанскую богословію того жъ автора“. По рапорту 1802 года въ сентябрѣ и октябрѣ этого года учениками грамматическихъ классовъ пройдено сначала изъ сокращеннаго катихизиса, а потомъ изъ пространнаго—о бытіи Божіемъ и о существѣ Божіемъ; въ пѣтическомъ классѣ продолжено было ученіе объ естественномъ Богопознаніи ²⁾). Очень многіе ученики выходили изъ разсматриваемой школы прямо на причетническія мѣста; кто же оказывался способнымъ идти дальше

¹⁾ Архивъ Курскаго Знаменскаго монастыря.

²⁾ Харьковскій коллегіумъ... Лебедева, стр. 84—9.

въ слѣдующіе латинскіе классы, тотъ могъ въ этой же школѣ ознакомиться и съ началами латинскаго ученія. Инструкція преосвящ. Самуила предписываетъ учителю російской грамматики „упражняться и въ показаніи и изъясненіи первыхъ основаній латинскаго языка“. При этомъ онъ „долженъ, показывая, какъ писать хорошо, чисто, исправно по напечатаннымъ прописямъ по русски, вмѣстѣ показывать чистоту и красоту латинскаго письма.“ Къ сему весьма можетъ служить то, если онъ *ex alphabeto latino vocum usitatorum vocabulario, dialogis familiaribus ac fabulis quibusdam facilioribus, sententiis que moralibus ex optimis auctoribus excerptis instructo, in usum classaem infimarum latinae linguae gymnasii utriusque universitatis Caesariae Mosquae anno 1762 impresso*—велитъ прежде *vacabula familiaria*, то есть слова употребительныя на бумагѣ на одной сторонѣ по латыни, а на другой по русски, а послѣ изъ оной же книжки *decalogum* десятословіе тѣмъ же способомъ писать, и себѣ для исправленія въ правописаніи представить, а особливо *sententias morales* выписывая. Когда обучатся *in alphabeto* хорошо читать и обоими языками писать, то изъ грамматики Целляріевой изъяснять имъ, что есть грамматика латинская, сколько имѣетъ буквъ, какъ онны раздѣляются, сколько частей слова, что есть имя, что при немъ примѣчать должно, сколько родовъ, что есть движеніе, уравниеніе, число, падежъ и склоненіе, однако читать одни общія правила, а изъятій не касаться, предоставляя все то настоящей грамматики учителю. Паче всего стараться на таблицѣ или доскѣ написать мѣломъ *tyrum ex Cellarii grammatica declinationum et conjugationum* и по тому изображенію научить ихъ хорошему и твердому именъ и глаголовъ склоненію. Опредѣлить имъ между тѣмъ нѣкоторыя слова существительныя и прилагательныя сопрягать просто между собою, а послѣ съ глаголами, употребляя къ тому тѣ же слова или *vacabula*, которыя они пишутъ по русски, и по латыни, для полученія хорошаго успѣха въ правописаніи, къ чему самое простое и по крайней слабости учрежденное руководство находится въ называемомъ такъ *tirosinium paradigmaticum*, въ той же Целляріевой грамматикѣ напечатанное“. Продолжи-

тельность пребыванія въ этой школѣ опредѣлялась въ одинъ годъ, но болѣе способные ученики могли учиться въ ней и меньше. „Если какіе ученики“,—гласитъ инструкція,—„въ сей школѣ окажутъ хорошіе и благонадежные успѣхи, то ихъ по учиненіи префектомъ довольнаго экзамена, можно, когда заблагоразсудитъ, не ожидая окончанія года, перевести въ латинскую грамматику, однако велѣтъ непременно притомъ въ назначенное особливое время російской грамматики учиться“.

Это послѣднее замѣчаніе показываетъ, что русскій языкъ, вообще бывшій, такъ сказать, въ загонѣ въ тогдашнихъ духовныхъ школахъ ¹⁾, въ харьковскомъ collegіумѣ возвышенъ былъ въ своемъ значеніи. Мысль о преподаваніи наукъ въ collegіумѣ на русскомъ языкѣ высказана была еще въ 1731 году въ Высочайшей грамотѣ на имя преосвящ. Епифанія, въ которой, между прочимъ, говорилось, чтобы высшія науки старались „вводить на собственномъ Россійскомъ языкѣ“. Въ учебной инструкціи преосвящ. Самуила русскій языкъ получаетъ такую важность, что классъ російской грамматики назначается ею прежде класса грамматики латинской. Тѣмъ не менѣе онъ все-таки уступалъ въ своемъ значеніи латинскому языку, который господствовалъ въ collegіумѣ во всей силѣ. „Во время моего ученія въ харьковскомъ collegіумѣ“,—пишетъ Топчій ²⁾,—„въ первыхъ трехъ классахъ господствовалъ латинскій языкъ до того, что переводили изъ класса въ классъ единственно по успѣхамъ въ немъ“ ³⁾. Книгъ для чтенія на русскомъ языкѣ было недостаточно. „Чтеніемъ русскихъ книгъ и русскою литературою мало мы занимались въ collegіумѣ“,—говоритъ Толмачевъ, „потому что книжныхъ лавокъ еще не было въ Харьковѣ, а у частныхъ лицъ книги были большою рѣдкостію. Мнѣ памяты и теперь, съ какою жадностію студенты collegіума читали Полиціона и Бову королевича, перехватывая ихъ другъ у друга“ ⁴⁾.

За славяно-россійской школой далѣе слѣдовала „латинская

¹⁾ Духовныя школы въ Россіи... Знаменскаго, стр. 454. 55. ср. 744—47. 791.

²⁾ Е. Топчій учился въ collegіумѣ съ 1808 по 1812 г.

³⁾ Южный край 1883 г., № 881.

⁴⁾ Русская (Старина 1892 г., кн. IX, стр. 703.

грамматика“, раздѣлявшаяся на три грамматическихъ класса: низшій или фара, средній или инфима и высшій или синтаксима. Учебникомъ по латинскому языку въ коллегіумѣ съ самаго начала была грамматика Эммануила Альвара, напечатанная для польскихъ коллегій, потомъ перешедшая изъ нихъ въ русскія школы. Впослѣдствіи времени этотъ обширный и малопонятный учебникъ замѣненъ былъ грамматикой Целларія ¹⁾. Инструкція преосвящ. Самуила предписываетъ „Альварову“ грамматику *совсѣмъ оставить*, а читать и изъяснять краткую латинскую грамматику, сочиненную Целларіемъ, исправленную и умноженную Гесперомъ, переведенную на русскій языкъ и напечатанную при Московскомъ университетѣ 1762 года... Грамматику сію толковать чрезъ одинъ годъ, до окончанія котораго не переводить въ высшія классы отнюдь учениковъ, но по прошествіи года кто достоинъ явится, опредѣлять прямо въ школу—поэтику латинскую и русскійскую; а если кто не успѣлъ, то и на другой годъ оставлять, а съ неимѣющими къ ученію способности и понятія, поступать по духовному регламенту (т. е. увольнять совсѣмъ)... точію прилежно примѣчать, не дѣлаютъ ли таковыя притворства и обмана“. „Для полученія довольства въ словахъ латинскихъ“, инструкція предлагаетъ „диктировать *otibem visibilem*, напечатанный при московскомъ университетѣ 1768 года на латинскомъ, русскійскомъ, нѣмецкомъ, итальянскомъ и французскомъ языкахъ. При толкованіи правилъ читать и изъяснять *tirocinium dialogicum complectens centuriam colloquiorum*, при оковчаніи также грамматики напечатанное, которое и по русски напечатанное же въ особливыхъ книгахъ имѣется“. Въ изученіи латыни имѣли большое значеніе постоянныя упражненія учениковъ въ переводахъ съ латинскаго языка на русскій. „Ексерциціи“ (т. е. классныя упражненія въ переводахъ) и инструкція рекомендуетъ „назна-

¹⁾ Изъ рапорта 1802 года видно, что въ сентябрѣ и октябрѣ этого года въ фарѣ изъ латинской грамматики Целларія было прочтано ученикамъ *prolegomena de orthographia et divisione grammaticae, de primis linguae latinae rudimentis, de nomine, въ инфимѣ—de etymologia, de nomine, de pronomine, de verbo et de participio и въ синтаксимѣ—de syntaxi convenientiae et sectionis, de syntaxi regiminis*.

чать то ex orbe visibili, то ex tirocinio dialogico такимъ образомъ, чтобы имена помѣшаны были въ другихъ падежахъ и числѣ съ прилагательными, а глаголы въ другихъ временахъ, наипаче въ прошедшихъ, и въ другихъ способахъ и числѣ". Въмѣстѣ съ этимъ ученики упражнялись въ переводахъ обратно съ русскаго языка на латинскій. „Дабы ученики“,—гласить инструкція,—„могли затвердить въ памяти нѣкоторыя увеселительныя слова, разумныя замыслы, скорые отвѣты и пріятныя приключенія знатныхъ людей, то имъ, выбравъ изъ російской книги, называемой; „Товарищъ разумный и замысловатый“ назначить на оккупации (домашнія упражненія въ переводахъ) *переводить оныя съ російскаго на латинскій языкъ... самымъ чистымъ штилемъ*". Помимо всѣхъ этихъ упражненій само по себѣ шло упражненіе въ латинскихъ разговорахъ. Инструкція внушаетъ ученикамъ „всегда по латыни *между собою и съ учителемъ говорить* такую латынью, какова in tirocinio dialogico et orbe visibili содержится". Относительно педагогическаго правила, которымъ руководились при обученіи дѣтей латыни, въ инструкціи говорится слѣдующее: „Въ сей школѣ учениковъ, какъ малолѣтнихъ дѣтей, не мучить *изустнымъ ученіемъ правилъ и извѣстій*, и въ нихъ чрезъ то склонности къ ученію, съ самаго начала, и обыкновенно на всегда не отнимать, но всемѣрно стараться познанія правилъ *вперять* въ нихъ *посредствомъ употребленія и упражненія* въ оныхъ; не меньше изъ опытовъ, какъ изъ разсужденія нашихъ душевныхъ силъ явно, что ребенокъ хотя всѣ правила изъ какой-нибудь самой большой и лучшей грамматики *наизустъ выучитъ*, однако изъ того ни малѣйшей помощи къ разумѣнію и къ письму имѣть не можетъ, если не пріученъ будетъ *безпрестанно оныя въ дѣйство приводить* въ чужихъ и своихъ собственныхныхъ сочиненіяхъ" ¹⁾.

При такой методѣ преподаванія латинскаго языка, ученики коллегіума такъ овладѣвали имъ, что лучшіе изъ нихъ говорили на немъ, какъ-бы на природномъ. Краснорѣчивое свидѣ-

¹⁾ Къ сожалѣнію, какъ часто нарушается это мудрое педагогическое правило при обученіи дѣтей классическимъ языкамъ въ современныхъ намъ школахъ!

тельство объ этомъ принадлежитъ князю М. Долгорукову, путешествовавшему по Малороссіи въ 1810 году. Однажды во время этого путешествія Долгорукій присутствовалъ въ харьковскомъ коллегіумѣ на происходившемъ „по порядку годичному состязаніи въ богословскихъ и философскихъ предметахъ“. Состязаніе это велось на русскомъ языкѣ, но „съ примѣсю по временамъ латыни“, и князю, основательному знатоку латинскаго языка, въ особенности понравилось латинское произношеніе коллегіумистовъ. „Нигдѣ“,—говоритъ онъ,—„я не слышалъ такого *свободнаго и сладкаго произношенія* латинскаго нарѣчія, какъ въ устахъ студентовъ коллегіума: выговоръ ихъ имѣетъ что-то особливо пріятное для слуха нѣжнаго“¹⁾.

Изъ „латинской грамматики“ ученики переводились въ старшіе классы коллегіума, начинавшіеся съ пѣтики. Коллегіумская пѣтика задавалась цѣлію учить сложенію стиховъ не исключительно латинскихъ, какъ это было въ большинствѣ духовныхъ школъ того времени, но и російскихъ. Латинское пѣтическое обученіе начиналось съ просодіи. При прохожденіи просодіи ученики большую часть времени посвящали на изученіе классическихъ мотивовъ, заучивали ихъ наизусть, переводили и т. п. Инструкція преосвящ. Самуила рекомендуетъ прежде всего „прочитать въ первый разъ и другой ученикамъ изъ Целларіевой грамматики *просодію или науку о мѣрѣ словесъ*“... Между чтеніемъ просодіи хорошо „диктировать *disticha Catonis*, которыя вмѣстѣ переведены съ баснями Федровыми, такожъ *ex Ovidio tristium* такую элегію, которая на російскій языкъ переведенная имѣется... На каждую седмицу опредѣлять ученикамъ, сколько кто похочетъ, *выучивать* сентенціи (т. е. изреченія) или изъ вышеписанныхъ книгъ или *ex Fasciculo Freyieri vel Hodego Langii*, точію прежде истолковать имъ тѣ стихи, чтобъ они разумѣли, что учать, однако ни мало никого къ тому не принуждать, но отдавать все то учащимся на волю: если же кто нѣсколько сентенцій, особливо Катоновыхъ дистиховъ выучитъ, тому позволять въ субботу публично изъ катедры все выученное говорить и за то удостоивать его особой

¹⁾ Путешествіе въ Малороссію академика Гильденштедта и кн. М. Н. Долгорукаго. Л. Свищикаго, Кіевъ, 1893 г., стр. 17.

похвалы и давать ему предъ прочими преимущество. Если время дозволить, то можно прочитать ех *Horatio* одну или другую оду, которая уже на російскомъ языкѣ переведена и напечатана. *При переводѣ латинскихъ стиховъ на російскій языкъ* надобно прежде употреблять прозу, а потомъ сочинять стихи на рос. языкѣ“. Послѣ изученія, болѣе практическаго, чѣмъ теоретическаго, правилъ стихосложенія обращали особенное вниманіе на украшенія поэтической рѣчи, на разные тропы и фигуры. Такъ-какъ, по инструкціи, „не можно безъ познанія троповъ и фигуръ ничего ни читать, ни переводить, а еще того меньше—сочинять“, то „для того по окончаніи просодіи или между тѣмъ прочитать и изъяснить *doctrinam de tropis et figuris*, ту самую, которая напечатана in *elementis oratoriis*“. Коллегіумскіе учебники піитики какъ рукописные, такъ и печатные, представляли болѣе или менѣе близкія копіи кіевскихъ учебниковъ. При этомъ рукописныя піитики были въ употребленіи только въ первыя времена коллегіума, впослѣдствіи онѣ были замѣнены печатными піитиками. Инструкціей требовалось поэзіи латинской правилъ *не нисать*, но если можно *artis metricae de conficiendis versibus* потребное число въ Кіевской академіи экземпляровъ искупить и по оной учить; *оная книга* и маленькая, и цѣны стоитъ небольшой, и правилъ въ ней содержащихся весьма довольно къ познанію и сочиненію латинскихъ стиховъ“. Изъ рукописныхъ піитикъ можно указать на піитику, преподанную въ Харьковскомъ коллегіумѣ Стефаномъ Витынскимъ въ 1736—37 годахъ ¹⁾ и на *Poesis dipartia, scilicet duobus praeceptis tam ligatae quam solutae orationis distincta... in collegio Academico Charcoviensi exhibita anno ab incarnata sapientiae 1737, inchoata Novembris 25* ²⁾. Въ качествѣ самаго употребительнаго печатнаго руководства по піитикѣ служили піитическіе отдѣлы латинской риторики Бургія. Изъ учебнаго рапорта 1802 года видно, что за сентябрь и октябрь этого года пройденъ учениками по Бургіевой риторикѣ отдѣлъ *de periodi constructione*. Въ качествѣ піити-

¹⁾ Архивъ Кіево-Печерской лавры, XI, 100.

²⁾ Архивъ Черниговской духовной семинаріи, 187. На первомъ мѣстѣ этой рукописи надписано: *Ex libris Cyrilli Razewieckj*.

ческой хрестоматіи въ текущемъ уже столѣтіи употреблялись въ коллегіумѣ „Избранныя мѣста изъ латинскихъ поэтовъ“ прот. Андрея Прокоповича, Харьковъ, 1810 г.

Не меньше вниманіе обращали въ Харьковскомъ коллегіумѣ и на стихосложеніе російское и притомъ на стихосложеніе тоническое. По рапорту 1802 года въ сентябрѣ и октябрѣ этого года изъ піитическихъ правилъ прочитано ученикамъ о родахъ стиховъ и различіи стопъ. Пособіемъ при составленіи російскихъ стиховъ служила книга Тредьяковскаго о сочиненіи стиховъ, напечатанная въ Петербургѣ въ 1752 году. Инструкція преосвящ. Самуила предлагала „выбравъ“ изъ этой книги „самый кратчайшій способъ“ составленія стиховъ „или науку списывать ученикамъ и изъяснять оный въ школѣ по надлежащему“. Но господствующимъ руководствомъ по російской піитикѣ являлись сочиненія Ломоносова, такъ-какъ послѣдній, по словамъ инструкціи, „предъ всѣми російскими стихотворцами имѣеть преимущество“. Инструкція требуетъ читать его руководство къ краснорѣчію, и оное въ одинъ годъ совершенно чтеніемъ и изъясненіемъ окончить. При чтеніи онаго наблюдать красоту и чистоту штиля російскаго, и сколько возможно рекомендовать ученикамъ слѣдовать и подражать оному, не упуская ни одного слова безъ примѣчанія. Для изъясненія примѣрами правилъ велѣтъ ученикамъ списать съ прилежнымъ наблюденіемъ ортографіи такъ точно, какъ напечатано, для поэзіи одну или другую оду господина Михаила Ломоносова, а для ораторіи первое или второе слово его же, господина Ломоносова, и по его правиламъ поэтическимъ разобирать, и если пожелаетъ кто изъ учениковъ наизусть всё то выучивъ говорить въ школѣ, дабы чрезъ то лучше навывкнутъ природному російскому произношенію, то учителю никакого въ томъ не чинить воспященія, притомъ какъ природному русскому человѣку неисправное произношеніе исправлять и отъ онаго, сколько возможно, отвращать, а особливо всеприлежно наблюдать, чтобы по оксіямъ, то-есть по надлежащимъ удареніямъ произносили каждое слово, къ чему способствуетъ наипаче чтеніе церковныхъ исправно напечатанныхъ книгъ, какова во-первыхъ есть біблія“. Кромѣ указанныхъ учебниковъ

по російской піитикѣ приняты были еще нѣкоторые другіе, какъ напр. піитика Аполлоса Байбакова, изданная имъ въ 1774 году и—уже въ началѣ настоящаго столѣтія—„Россійская поэзія“ Я. Толмачева, Москва, 1805 г. ¹⁾).

Изъ многочисленныхъ видовъ поэзіи всего охотнѣе изучались воспитанниками коллегіума тѣ, которые имѣли въ то время широкое практическое примѣненіе: разнаго рода хвалебныя рѣчи, торжественныя оды и т. п. стихотворенія на латинскомъ и русскомъ языкахъ ²⁾). Такого рода поэтическія произведенія необходимы были для встрѣчи посѣщавшихъ коллегіумъ высочайшихъ особъ, а равно для восхваленія преосвящ. архіереевъ и другихъ коллегіумскихъ патроновъ. Въ качествѣ образца такихъ произведеній можно указать на два печатныхъ стихотворенія „Ручей“ и „Благость“, имѣющихъ слѣдующее общее заглавіе: „Изліяніе благородныхъ чувствій Его Сіятельству, дѣйствительному тайному совѣтнику, оберъ камергеру и разныхъ орденовъ кавалеру. князю Александру Михайловичу Голицыну отъ питомцевъ Его Сіятельства А. М. обучающихся въ Харьковскомъ коллегіумѣ. по случаю полученныхъ новыхъ милостей 1806 года, февраля 3 дня“ ³⁾). Остановимся нѣсколько на этихъ стихотвореніяхъ.

Изобразивъ благодѣянія, доставляемыя *ручьемъ* путникамъ, земледѣльцамъ, птицамъ, пчеламъ и др., Голицынскіе питомцы низшихъ классовъ заканчиваютъ свое стихотвореніе такими словами:

„Кто, подобясь ручейкамъ,
„Скрытно по лугамъ текущимъ,
„Зелени всей жизни любящимъ,
„Дѣлаетъ добро людямъ;—
„Кто щедроты изливаетъ

¹⁾ Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 706.

²⁾ Въ архивъ кіевской дух. семинаріи, № 264, находится рукописный сборникъ въ 95 листовъ, содержащій въ себѣ между другими статьями.—Collectio orationum in varia materia и Carmina gratulatoria in varia materia. На 71—79 листахъ этой рукописи помѣщенъ „Епиникионъ“, то есть нѣсь побѣдительная въ честь и славу оружія Ел Императорскаго Величества Самодержицы Всероссійскія, сочиненная въ Харьковской Славено-латинской коллегіи чрезъ профессора философіи Стефана Витынского. Сент. 7 дня 1739 г. Печатано при Имп. Академіи Наукъ 1739 г.“.

³⁾ Брошюра 11 стр., Харьковъ, 1806 г.

„И скрыть себя желаетъ:
 „Тотъ есть истинный намъ другъ,
 „Пронесется всюду слухъ
 „О дѣлахъ его полезныхъ,
 „И о качествахъ небесныхъ
 „Всѣмъ потомство возвѣститъ,
 „Будешь ты, Голицынъ! жить
 „Безкорыстными дѣлами,
 „Межъ великими мужами,
 „Въ храмѣ вѣчности и славы.

Питомцы высшихъ классовъ, сравнивъ *благодѣтельность* съ тепло-
той солнца, любовью матери и т. д., продолжаютъ:

„Богopodobна, милосерда
 „Рекла такъ благодѣтель нынѣ къ намъ:
 „Надежда буду вѣрна, тверда
 „Науку украинскихъ птенцамъ;
 „Я имъ дожидла отъ начала,
 „Я ихъ обильно ущедряла
 „Отъ первыхъ дальнѣйшихъ годовъ;
 „Пошлю еще пять тысячъ вновь.
 „Пошлю еще—но кто? Не знаемъ,
 „Не знаемъ, кто намъ шлетъ, дарить,
 „Князь! отъ Тебя все получаемъ,
 „Такъ ты намъ въ благодѣтели сей
 „Ты князь сей намъ благодѣтель,
 „Да будетъ Богъ миродержитель.
 „Къ Тебѣ благъ столько въ небесахъ,
 „Сколько Ты къ намъ милостивъ.

Въ составленіи этого рода поэтическихъ произведеній воспитанники коллегіума иногда достигали большого совершенства. Въ 1774 году ректоръ коллегіума, архимандритъ Лаврентій Кордетъ получилъ письмо отъ извѣстнаго друга и ученика Г. С. Сковороды, Михаила Коваленскаго, бывшаго студента харьковскаго коллегіума, который, какъ лучшій воспитанникъ, былъ отправленъ въ Петербургъ для довершенія образованія. „Батюшка, отецъ ректоръ“,—писалъ Коваленскій,—„посылаю Вамъ мою оду, за которую *Ея Императорское Величество* изволило мнѣ пожаловать *двѣсти червонныхъ*. Вы насъ учили поэзіи: Вамъ подобаютъ плоды“¹⁾).

¹⁾ Курскіа Епарх. Вѣд. 1891 г. № 20, 365.

Учебный курсъ слѣдующей школы—риторики собственно былъ продолженіемъ піитики. Риторическій курсъ въ системѣ коллегіумскаго образованія считался такимъ важнымъ, что по окончаніи его лучшіе изъ учениковъ для продолженія образованія иногда поступали прямо въ академію, какъ это извѣстно напр. о Я. Толмачевѣ и Стефанѣ Антоновскомъ. Въ виду такой важности риторическаго обученія, оно продолжалось не менѣе двухъ лѣтъ. Первоначально риторика изучалась въ коллегіумѣ по запискамъ преподавателей. Изъ сохранившихся рукописныхъ учебниковъ можно указать на *Риторику съ Діалектикой*, читанную въ бѣлгородской коллегіи (что тоже въ харьковскомъ коллегіумѣ) въ 1726—27 годахъ ¹⁾ и на *Риторику*, преподаванную въ Харьковской коллегіи въ 1728—29 годахъ ²⁾. Въ послѣдствіи измѣнчивыя записки по риторикѣ коллегіумскихъ преподавателей были замѣнены постоянными печатными руководствами. Такъ, о времени своего ученія въ харьковскомъ коллегіумѣ Я. Толмачевъ говоритъ слѣдующее: „Четвертый и пятый годъ моего учебнаго курса посвящены были риторикѣ, которой учились мы *по книжкѣ Бургія* ³⁾ на латинскомъ языкѣ и *по книжкѣ Лежея*, котораго латинскія рѣчи служили намъ образцами для подражанія и сочиненія рѣчей, также на языкѣ латинскомъ“ ⁴⁾. Изъ русскихъ риторикъ самую употребительную бы-

1) Архивъ Кіево-Софійскаго собора, № 478. Этотъ риторическій сборникъ на латинскомъ языкѣ, въ 258 листовъ. Заглавіе находящейся здѣсь *Діалектики*—такое: *Dialectica seu rationalis scientia, sub auspiciis illustrissimi ac reverendissimi Domini D. Epiphaniі Tychorsus Bialogrodensis et Obojanensis episcops primum in neofundato ejusdem Bialogrodensi collegio tradita anno Domini 1727*. Риторика, преподававшаяся въ старыхъ духовныхъ школахъ, обыкновенно на латыни наполнялась діалектическими правилами.

2) Архивъ Кіево-Печерской лавры XI, 123.

3) Какъ видно изъ рапорта 1802 г. за сентябрь и октябрь этого года въ риторическомъ классѣ изъ этой книги прочитано вновь поступившимъ ученикамъ *de periodi constitutione, de periodi variatione, de periodi compositae generibus et de periodi distinctione*. А прежнимъ ученикамъ прочитано: *articulum primum de inventionis objecto et articulum secundum de inventionis fontibus*.

4) Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 703.—Хотя въ 1798 г. св. Синодомъ было предписано сухую и устарѣлую риторику Бургія замѣнить новоизданною тогда риторикою Лежея (Дух. школы въ Россіи... Знаменскаго, стр. 750), но, какъ видно изъ приведенной выдержки, харьковскій коллегіумъ не оставлялъ прежняго учебника и послѣ этого предписанія, употреблялъ новое руководство лишь въ ка-

ла риторика Ломоносова ¹⁾. Могли быть въ употребленіи еще риторики прот. А. Могилевскаго ²⁾ и ректора харьковскаго университета Г. Рязскаго.

Преподаваніе риторическаго курса, какъ и піитическаго, велось въ коллегіумѣ чисто практическимъ способомъ. По прочтеніи урока изъ учебника къ слѣдующему дню, учитель сначала переводилъ его съ латинскаго языка на русскій (если въ классѣ шла латинская риторика), потомъ объяснялъ прочитанныя риторическія правила, затѣмъ приводилъ на нахъ во множествѣ примѣры изъ латинскихъ авторовъ, заставляя по временамъ придумывать примѣры и самихъ учениковъ. Инструкція преосвящ. Самуила предписываетъ *толковать* Elementa oratoria Wratislawiae напечатанныя съ россійскимъ, сколько возможно, чистымъ *переводомъ*. Изъясняя оныя Elementa при всякомъ правилѣ, въ оныхъ содержащемся, давать свои *примѣры*, во-первыхъ *nude*, то есть—кромѣ всякаго украшенія такимъ точно образомъ, какъ въ оныхъ элементахъ положены, а послѣ—*ornate*, то есть съ должнымъ украшеніемъ, точію оныя примѣры какъ безъ украшенія, такъ и съ украшеніемъ риторическимъ собирать изъ *книжъ классическихъ*, чистымъ штилемъ написанныхъ, и диктовать въ школѣ, каковы книги суть: Winholdi periodi et chriae Ciceronianae, Muzelii collectanea epistolica et oratoria, Heineccii de fundamento stili, Freyeri dispositiones, Morhofii polyhistor et caeteri. Истолювавъ tirocinia eloquentia, hoc est doctrinam de periodis, item periodorum ornatum et variationem rhetoricam per tropos et figuras давать и сочинять свои *примѣры* vulgo praxes dictas, назначать всегда на уроки ученикамъ въ домъ въ пристойные дни, и по сочиненіи иногда слухать въ школѣ и исправлять, точію паче всего чистоту и пріятность латинскаго штиля, такожь и краткость лаконическую, однако съ остротою соединенную наблюдать всемѣрно.

чествъ риторической хрестоматіи. Въ качествѣ этой послѣдней употреблялись въ коллегіумѣ и „Избранныя мѣста изъ латинскихъ раторовъ“ прот. А. Прокоповича, 1817 г.

¹⁾ По рапорту 1802 г. за сент. и октяб. м. изъ Ломоносовой риторики пройдено объ изобрѣтеніи вообще.

²⁾ Харьковъ, 1816 и 1824 г.г.

Слѣдую тому же практическому методу въ изученіи риторики, преподаватель обязательно занимался съ учениками чтеніемъ латинскихъ и русскихъ образцовыхъ писателей. Такое чтеніе всегда сопровождалось разборомъ читаемаго примѣнительно къ правиламъ риторической науки. „Для полученія удовольствія въ рѣчахъ и словахъ“, учебная инструкція рекомендуетъ „диктировать въ школѣ ex Curtio varias in eo extantes orationes или ex Mureto рѣчь о пользѣ и превосходствѣ свободныхъ наукъ или ex Cicerone за Квинта Лигурія къ Каю Цезарю на російскій языкъ переведенныя ¹⁾... и оныя въ школѣ читая по правиламъ риторическимъ разбирать, то-есть при чтеніи примѣчать, какіе тамъ періоды, тропы, фигуры, какія phrases elegantiores, acumina rariora, res notatu digniores.; сверхъ Курція собирать такожъ нѣкоторыя рѣчи ex Sallustio ex Cicerone de officiis и на переводъ опредѣлять... По окончаніи изъясненіемъ правилъ de inventione (объ изобрѣтеніи мыслей), dispositione (о расположеніи мыслей) et eloquone (о частяхъ ораторской рѣчи), показать ученикамъ *рѣчей господина Ломоносова artificium* (художество) и расположеніе и дать примѣры inventionis, dispositionis et eloquonis по правиламъ, въ риторикѣ изображеннымъ, прежде—*nude*, а послѣ—съ украшеніемъ“. Съ цѣлью ознакомленія съ приемами правильнаго ораторскаго чтенія инструкція предлагаетъ ученикамъ „оныя рѣчи какъ ex Curtio et Sallustio, такъ и изъ сочиненій господина Ломоносова выбранныя и истолкованныя и переведенныя... наизусть на обоихъ языкахъ выучивъ, въ пристойное время говорить и изъ канцеля, то-есть катедры въ школѣ, дабы чрезъ то ученики могли не только понять, но и *опытно знать*, что есть пристойное произношеніе, *pronunciatio*“. Въ заключеніе нельзя не сказать, что въ риторической наукѣ харьковскаго коллегіума замѣтны даже попытки эстетической критики. Пресвященнымъ Самуиломъ открытъ былъ при коллегіумѣ особый классъ высшаго краснорѣчія, или элоквенціи, въ которомъ занимались критическимъ разборомъ русскаго и латинскаго краснорѣчія.

¹⁾ По рапорту 1802 г. за сентябрь и октябрь этого года изъ рѣчей Цицерона съ риторическимъ разборомъ прочитана рѣчь его за Архіа 1—7 гл.

Такъ, изъ учебнаго рапорта 1802 года видно, что за сентябрь и октябрь этого года въ этомъ классѣ разобраны были двѣ рѣчи: 1) „слово о предметахъ, свойствѣхъ и вліяніи изящнаго вкуса на счастье жизни“, сказанное въ торжественномъ собраніи Императорскаго Московскаго университета профессоромъ философіи Павломъ Сахатскимъ и 2) *Marci Tullii oratio ad Quirites post reditum*. Въ классѣ элоквенціи могли учиться всѣ ученики коллегіума. Инструкція преосвящ. Самуила дозволяла опредѣлять въ этотъ классъ „всѣхъ учениковъ риторики и поэзіи латинской; если,—добавляетъ инструкція,—пожелаютъ учащіеся философіи и богословіи, то и имъ не возбраняеть. Если и изъ дворянъ кто пожелаетъ сей наукѣ учиться, не возбраняеть, но всемѣрно еще заохочивать и склонять“.

Философскій курсъ, какъ и риторическій, проходилъ въ коллегіумѣ также въ два года и раздѣлялся обыкновенно на: діалектику (логику), анимостику (психологію), метафизику и ионику (нравственную философію). Въ первыя времена коллегіума философія, основывающаяся на началахъ Аристотеля, читалась по рукописнымъ запискамъ преподавателей, составленнымъ подъ вліяніемъ лекцій кievской академіи. Для примѣра можно указать на рукопись, въ 145 листовъ, озаглавленную такимъ образомъ: *Philosophia Christiano—Aristotelica Roxolanae juventuti in almo Charcovo—Tychorsciano Kollegio, benedicente Domino illustrissimo Ioasapho episcopo (Горленко) Biglogradensi et Oboianensi, tradita atque Sabbativis menstribus, publicisve disputationibus illustrata, inchoata autem anno incarnatae coelestis Sophiae 1749 Septembris die 18* ¹⁾). Съ теченіемъ времени, вслѣдствіе философскаго движенія второй половины 18 вѣка, старые рукописные учебники по философіи, оказавшіеся неудовлетворительными, стали замѣняться новыми руководствами, составленными въ духѣ нѣмецкой философіи. Система нѣмецкаго философа Баумейстера, извѣстная подъ названіемъ *Elementa Philosophiae recentioris*, сдѣлалась господствующимъ учебникомъ въ коллегіумѣ еще съ 1760 гг. ²⁾).

1) Архивъ Кіево-Софійскаго собора, № 411.

2) Баумейстеръ господствовалъ въ коллегіумѣ и въ текущемъ столѣтіи. Изъ учебнаго рапорта 1802 г. видно, что за сентябрь и октябрь этого года въ фи-

Инструкція преосвящ. Самуила предписываетъ „преподавать *Elementa philosophica*, то-есть, основанія философическія Фридриха Христіана Баумейстера“. Эти философическія основанія, по инструкціи, слѣдуетъ толкованіемъ кончить совершенно въ два года. *Theoremata et scita philosophica* въ оныхъ первыхъ основаніяхъ содержащіяся разбирать *analytico methodo* сколько возможно. Учить по формѣ силлогистической дѣлать возраженія и пристойныя рѣшенія на основаніи правилъ и законовъ философическихъ... Читая латинскія *elementa* стараться удобовозможнымъ образомъ переводить термины, то-есть слова или выраженія философскія на русскій языкъ, однако наблюдая свойство и чистоту онаго“. Нѣкоторые изъ предметовъ, входившихъ въ составъ философіи, читались въ коллегіумѣ съ дополненіями изъ другихъ авторовъ. „Понеже“,—говорится въ учебной инструкціи,—„физики въ Баумейстеровыхъ элементахъ *нѣтъ*, то диктировать оную вкратцѣ изъ *Туминія* или *Винклера*, послѣдователей и учениковъ Вольфа, а не изъ другихъ авторовъ, ибо начала другихъ не соотвѣтствуютъ началамъ вольфіанскимъ, коимъ единственно слѣдовалъ Баумейстеръ“.

Съ философскаго класса обыкновенно начинались такъ называемые диступы, продолжавшіеся затѣмъ и въ богословіи. Философскіе „диступы“, по инструкціи преосвящ. Самуила, должно „отправлять... до праздника Рождества Христова, въ которое время должно показать ученикамъ логику и примѣръ сочиненныхъ по формѣ возраженій и отвѣтовъ какъ на русскіи, такъ и на латинскомъ языкахъ“. Въ отличіе отъ этихъ, такъ сказать, обыкновенныхъ или частныхъ диспутовъ были еще публичные, иначе называвшіеся „генеральными“. На этихъ послѣднихъ диспутахъ присутствовали сами преосвященные. Такъ,

философскіи классъ пройденъ: *Philosophiae Baumeisteri metaphisices prolegomena ontologiae prolegomena, de primis cognitionis humanae principiis,—de notione entis et non entis,—de essentia,—de terminato et indeterminato,—de toto et partibus,—de necessario et contingenti,—de ordine veritate metaphisica et perfectione,—de ente composito,—de ente simplici,—de substantia et accidente,—de ente finito et infinito,—de principiis et causis,—de signo et signato.—Cosmologiae generalis,—de cosmologia in genere,—de notione sive conceptu mundi,—de corporibus,—de legibus motus,—de corporum elementis,—de naturali et supernaturali sive miraculo et de mundi perfectione.*

напр. на „философскомъ генеральномъ диспутѣ, отправляемомъ 29 іюня 1753 года“ присутствовалъ преосвящ. Іоасафъ Горленко ¹⁾). Философскіе диспуты должны были происходить исключительно на русскомъ языкѣ, какъ этого требовала инструкция: „пренія философскимъ“,—читаемъ въ ней,—„должно быть *непретѣнно на російскомъ языкѣ*... а способности къ сему нельзя приобрѣсти развѣ толкованіемъ философіи на російскомъ языкѣ“.

Богословскій курсъ, по нѣкоторымъ соображеніямъ, продолжался въ харьковскомъ collegiūмѣ не два года, какъ того требовалъ Д. регламентъ, а больше. „Въ Духовномъ регламентѣ о домахъ училищныхъ въ пунктѣ 10“,—говорится въ инструкціи преосвящ. Самуила,—„на ученіе богословское опредѣлено *два года*; оное опредѣленіе, на твердыхъ положеніяхъ основывающееся, всеконечно должно сопряжено быть съ исполненіемъ: но какъ еще въ харьковскомъ училищномъ collegiūмѣ система богословская *порядочная не сочинена* и въ совершенство не приведена, то нынѣ дозволяется по прежнему курсъ богословскій продолжать чрезъ *четыре года*, а не болѣе, впредь до приведенія въ надлежащій порядокъ и до разсмотрѣнія и аппробаціи оной системы“. Ни откуда не видно, чтобы въ харьковскомъ collegiūмѣ появилась надлежащая богословская система собственнаго сочиненія и въ послѣдующее время. Сохранилось, впрочемъ, нѣсколько рукописныхъ богословскихъ трактатовъ, на 513 листахъ, съ замѣткою на 26 листѣ: *finitus hic liber praeceptore theologiae (харьковского collegiūма) anno 1780 praefecto Michaële Sczwansky*, повторяющеюся съ нѣкоторыми измѣненіями и на 62 листѣ. Вотъ эти трактаты: *De gratia Dei universali erga genus humanum,—de incarnatione,—de praedestinatione et reprobatione,—de regeneratione et justificatione, item de novatione, de sacramentis tum veteris tum novi Testamenti,—de sex novissimis* ²⁾). Обыкновенно же богословіе читалось въ collegiūмѣ по системѣ Теофана Прокоповича, вышедшей въ Кіевѣ еще въ началѣ прошлаго столѣтія, хотя долго не принимавшейся въ руко-

¹⁾ Истор. статист. опис. Харьк. еп., отд. I, стр. 12.

²⁾ Архивъ Кіевской Дух. семинаріи, № 213 (VIII, 1, 31).

водство по богословію въ духовныхъ школахъ ¹⁾. Недостающіе въ этой системѣ богословскіе трактаты заимствовались изъ сочиненій другихъ авторовъ. „Ученіе богословское“ инструкція предписывала „производить по системѣ преосвященнаго архіепископа Теофана Прокоповича, только лишнюю въ оной риторическую красоту и нѣкоторыя ругательныя слова совсѣмъ исключить, однако самый чистый его латинскій штиль безъ всякаго поврежденія вездѣ оставить. Коихъ же трактатовъ въ оной богословской системѣ *нѣтъ* или изъ другихъ его сочиненій почерпнуть не можно,—оныя собирать *изъ разныхъ славнѣйшихъ христіанскихъ авторовъ*, а въ помощь—читать прилежно святыхъ отецъ книги, да таковыхъ отецъ, которые прилежно писали о догматахъ, а можно также и отъ новѣйшихъ виновѣрныхъ учителей помощи искать, какъ о томъ точно въ Духовномъ регламентѣ о домахъ училищныхъ на листѣ 47 на оборотѣ и прочихъ предписано“. Какъ и въ предшествующихъ классахъ, преподаваніе въ богословскомъ классѣ велось весьма здравымъ, чисто практическимъ способомъ. Касательно этого въ инструкціи находимъ слѣдующія указанія: „собирать, писать и учить одни *главные* догматы православной вѣры нашей, а непотребныхъ и отъ единаго вымысла человѣческаго зависящихъ вопросовъ или задачъ отнюдь *ученикамъ не отягощать*, такъ и *времени* всеу на такія мелочи, затмѣвающія учащихся мысли *не терять*. Theses или положенія, *sive veritates theologiae*, то есть истины богословскія основывать на священномъ писаніи, яко единственномъ источникѣ и началѣ священной богословіи и всея нашея грекороссійскія вѣры правилъ совершенномъ и непогрѣшительномъ, точію *доказательства представлять весьма кратко, замыкая книгу, главу и стихъ*, для чего учащіеся всѣ должны имѣть маленькія библіи in 8°, наипаче Tremellii; можно также подъ каждымъ положеніемъ приводить одно и два самыя кратчайшія изъ *двухъ или трехъ строкъ* состоящія свидѣтельства изъ седми вселенскихъ

¹⁾ Дух. школы въ Россіи... Знаменскаго, стр. 453.—Изъ учебнаго рапорта 1802 г. видно, что за сентябрь и октябрь этого года студентамъ богословія изъяснено ex Theologia Theophani Procopovicz—de creatione,—de Angelis,—de Providentia,—de conservacione, de concursu et de gubernatione.

соборовъ и девяти помѣстныхъ, грекороссійскою церковію принятыхъ, тоже и изъ святыхъ отецъ... Конечно надобно и возраженія objectiones отъ противной стороны происходяція при каждомъ догматѣ приводить и кратко рѣшить, твердо и основательно, наипаче посредствомъ такихъ, чтобы учащимся открыты и показаны были при семъ случаѣ яснѣйшія священнаго писанія мѣста, нежели противоположныя, и такъ всегда должно мѣста съ мѣстами сличать и сносить, темныя съ яснѣйшими, немногія съ множайшими, ясно истину открывающими... Богословію одну всегда преподавать, а всякаго курса вновь не сочинять и отнюдь не перемѣнять, каковъ бы кто учитель ни былъ; имѣть неусыпное попеченіе. „чтобы она *надлежащимъ* истолкованіемъ изъяснена была и чтобы система богословская весьма была кратка и непродолжительна; въ оной системѣ можетъ учитель мало или вовсе ненужное оставить, а *необходимое* прибавить, но съ наблюденіемъ наиприлежнѣйшимъ краткости“ ¹⁾.

Съ теченіемъ времени богословскій курсъ въ харьковскомъ коллегіумѣ началъ постепенно расширяться по числу входившихъ въ составъ этого курса предметовъ. Такъ, въ концѣ прошлаго столѣтія въ коллегіумѣ уже изучались пастырское богословіе, каноника, Священное Писаніе и др. богословскіе предметы. Пастырское богословіе изучалось по книгѣ о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ. Изученіе каноническаго права производилось при помощи Кормчей. Свящ. Писаніе ежедневно читалось учениками въ классѣ и учитель изустно толковалъ его. Въ учебномъ рапортѣ за сентябрь и октябрь 1802 года значится: „ученикамъ богословскаго класса изъ книги о должностяхъ пресвитеровъ изъяснено отъ § 130 до 149, изъ Кормчей книги о помѣстномъ соборѣ, иже въ Агкирѣ и о правилахъ на ономъ составленныхъ; изъ Герменевтики de regulis Rhetoricis и изъ Свящ. Писанія евангеліе отъ Матѳея гл. 24 и 25“.

Кромѣ изученія различныхъ богословскихъ предметовъ студенты богословія должны были упражняться въ составленіи диссертаций и проповѣдей. Изъ рапорта 1802 г. видно, что

¹⁾ Ср. Исторія Киевской Академіи Макаріи, стр. 121—143.

студенты богословія въ теченіе сентября и октября этого года „упражнялись въ сочиненіи и сказываніи по очереди *проповѣдей* по данному расположенію изъ темы: сіе да мудрствуется въ васъ еже и во Христѣ Иисусѣ,—и въ сочиненіи противоположеній и *диссертаціи* о бытіи Божіемъ“. Инструкціей преосвященнаго Самуила требуется назначать учащимся богословіи *проповѣди*, по крайней мѣрѣ три въ годъ сочинить самымъ чистымъ штилемъ россійскимъ; по сочиненіи полагать ихъ учителю для исправленія не токмо въ томъ, что до вѣры и закона надлежитъ, но и въ штиль россійскомъ и въ правописаніи и по исправленіи велѣтъ наизусть выучивъ говорить *въ школѣ* съ провизношеніемъ великороссійскимъ; рекомендовать проповѣди покойнаго преосвящ. Ѳеофана Прокоповича, токмо штилю его не слѣдовать, ибо онъ со вкусомъ нынѣшняго вѣка не сходствуетъ, а особливо архимандрита Платона, также преосвященнаго Гедсона, а паче всего новонапечатанныя бесѣды Златоуста—на бытейскія книги, всеобщую исторію Босюэта Бенигна съ французскаго языка переведенную; можно и Минятіевы проповѣди прибавить, только штилю, которымъ онѣ переведены, отнюдь не подражать; совѣтовать притомъ (для большаго усовершенствованія въ проповѣдничествѣ) не оставлять и другихъ авторовъ на разныхъ языкахъ—на французскомъ Сорена, Флешье, Бурдалу, на нѣмецкомъ—Мосгейма. Сверхъ сего наиприлежнѣйше внушать, чтобы проповѣди говорили не о догматическихкихъ, а наипаче о моральныхъ вещахъ, то есть, о разныхъ добродѣтеляхъ, о средствахъ, ведущихъ къ онымъ, однимъ словомъ—о добронравіи и искорененіи пороковъ, а укорительныя и язвительныя рѣчи вовсе употреблять запретить; отъ иностранныхъ словъ крайне удаляться, текстовъ изъ Священнаго Писанія много въ проповѣдяхъ отнюдь не приводить, а стараться, чтобы во всей проповѣди не болѣе ихъ было какъ десять приведенныхъ въ пристойныхъ мѣстахъ и, при сказываніи не вспоминать ни книги, ни главы, ни стиха, дабы чрезъ то скуки и отвращенія слушателямъ не сдѣлать“. Студенческія проповѣди по выбору произносились не только въ школѣ, но и въ церкви. По воскреснымъ и праздничнымъ днямъ студенты богословія произносили свои проповѣди въ

каедральномъ соборѣ. Въ теченіе одного 1805 года въ каедральномъ соборѣ коллегіумистами было произнесено 46 проповѣдей¹⁾. Проповѣдническіе опыты оканчивающихъ коллегіумскій курсъ, служили для епархіального начальства мѣриломъ ихъ богословской зрѣлости и потому лучшія изъ этихъ опытовъ разсматривались самыми преосвященными²⁾.

Практическимъ потребностямъ богословскаго образованія студентовъ коллегіума могли удовлетворять заведенныя при коллегіумѣ катихизическія бесѣды. На этихъ бесѣдахъ можно было слышать живое слово объ истинахъ вѣры и благочестія на русскомъ языкѣ и потому онѣ имѣли публичный характеръ. Какъ видно изъ рапорта за сентябрь и октябрь 1802 года, „въ богословской аудиторіи публично въ воскресные дни послѣ ранней обѣдни протолковано было изъ посланія св. апостола Павла къ Колоссянамъ гл. I ст. 1—6“. Веденіе катихизаціи обыкновенно поручалось преподавателямъ коллегіума священнаго сана. Такъ, въ началѣ текущаго столѣтія „въ коллегіумской богословской аудиторіи—въ публичномъ собраніи учащихся и разнаго званія слушателей“ изъяснялъ катихизисъ ректоръ коллегіума и профессоръ богословія прот. Андрей Прокоповичъ. Кромѣ того, Прокоповичъ любилъ предлагать слушателямъ толкованія на посланія ап. Павла, для студентовъ богословія, послѣ ранней обѣдни,—на латинскомъ языкѣ, а для простыхъ слушателей, послѣ поздней обѣдни—на русскомъ языкѣ. Въ теченіе 1801 года имъ были изъяснены посланія къ Солунянамъ, въ теченіе 1802 и 1803 гг.—посланія къ Галатамъ, въ теченіе 1804 г.—къ Колоссянамъ и въ теченіи 1805 г.—къ Ефессянамъ³⁾.

¹⁾ Сборникъ къ харьковскому календарю 1894 г., стр. 132.

²⁾ Для примѣра приведемъ слѣдующіе отзывы преосвящ. Христофора о проповѣдяхъ студентовъ. На проповѣди студента богословія Григорія Гвѣдича, на недѣлю предъ Рождествомъ Христовымъ, преосвященный написалъ: „Гвѣдичъ говоритъ о вѣрѣ во Христа похвально и пріятно“;—на проповѣди студента Ивана Цыбулевскаго, на Рождество Христово: „проповѣдь сія о благодарности Рождшемуся читана съ пріятнымъ удовольствіемъ“;—на проповѣди Лазаря Рыбчинскаго, въ недѣлю по Рождествѣ Христовомъ: „проповѣдникъ написалъ о упованіи на Бога любезно и похвально“. (Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи 1810 г.).

³⁾ Сборникъ къ Харьк. календарю 1894 г., стр. 134.

Для упражненія коллегіумистовъ въ діалектикѣ въ богословскомъ класѣ, какъ и философскомъ, по временамъ производились диспуты, на которыхъ діалектическая тонкость и изворотливость проявлялись во всемъ блескѣ. „Диспуты или пренія богословскія“, по инструкціи преосвящ. Самуила, должно „отправлять каждый мѣсяцъ“ попеременно на латинскомъ и руссійскомъ языкахъ (а не на латинскомъ только, какъ было это въ большинствѣ тогдашнихъ духовныхъ школъ), и быть при отправленіи оныхъ безъ изыятія всѣмъ учителямъ, также непременно приглашать всегда пристойнымъ образомъ и учителей прибавочныхъ классовъ“. Тезисы, о которыхъ назначалось спорить на диспутахъ, предварительно рассылались преподавателямъ: „для возраженія“,—говорится въ инструкціи, необходимо „присылать учителямъ тезисы или положенія, чего для оныхъ положенія на обоихъ языкахъ представлять“. Предъ самимъ диспутомъ обыкновенно произносились рѣчи, о которыхъ въ учебной инструкціи находимъ слѣдующія замѣчанія: „прежде начатія латинскихъ диспутовъ“ надобно „говорить защищающему положенія (дефенденту) краткую рѣчь на латинскомъ языкѣ, то же дѣлать и возражающимъ (оппонентамъ); такой же порядокъ наблюдать и при руссійскихъ преніяхъ; однако учитель богословія долженъ оныя рѣчи всегда заблаговременно высмотрѣть, нѣтъ ли въ нихъ чего противнаго во первыхъ православію, потомъ философическимъ, риторическимъ и политическимъ правиламъ“. Сохранился цѣлый сборникъ такихъ рѣчей ¹⁾. На нѣкоторыхъ изъ нихъ означены годы 1776 и 1779; на одной рѣчи, на листѣ 22-мъ, замѣчено: *habita in Collegio Charkoviensi*. Одинъ изъ диспутовъ, на которыхъ читались эти рѣчи, происходилъ въ 1776 году, *sub praeseptore Schwansky*. Внизу по листамъ рукописи находится скрѣпа: „Руссійской богословіи учитель, префектъ протопопъ Михайлъ Шванскій“.

Всѣ преподаваемые въ разсмотрѣнныхъ школахъ науки относились къ числу специальныхъ предметовъ духовнаго коллегіумскаго образованія. Духовному же образованію усвоенъ былъ

1) Архивъ церковно-археологическаго музея при Кіев. дух. Акад. № 108.

еще языкъ греческій. Въ Высочайшей грамотѣ Анны Іоанновны, отъ 16 марта 1731 года, харьковское училище именуется славяно-греко-латинскою школою и повелѣвается учить въ ней „не токмо пѣтиикѣ, риторикѣ, но и философіи и богословію, славено-греческимъ и латинскимъ языки“. На преподаваніе въ Харьковскомъ collegiумѣ греческаго языка, какъ подлиннаго языка св. вѣры Христовой, рано было обращено надлежащее вниманіе. Еще задолго до общаго рѣшенія св. Синода объ обязательномъ изученіи греческаго языка въ семинаріяхъ (1784 г.) ¹⁾, въ учебныхъ программахъ collegiума (начиная уже съ 1740-хъ годовъ) упоминается и объ этомъ предметѣ. Въ „реестрѣ указовъ, 1766 г., посылаемыхъ изъ консисторіи въ collegiумъ“ преподавателемъ греческаго языка значится Антоній Ксенацкій, грекъ по происхожденію. Въ 1787 году студенты collegiума, подъ руководствомъ учителя греческаго языка, свящ. Василия Снѣсарева, пѣли въ своей церкви греческую литургію, при участіи нѣкоторыхъ грековъ, проживавшихъ въ Харьковѣ для торговли ²⁾. Инструкція преосвящ. Самуила позволяла „принимать въ греческую школу учениковъ богословія, философіи и риторики, а изъ прежнихъ классовъ“ предписывала никого не допускать, яко греческая грамматика на латинскомъ языкѣ преподается, къ познанію которой надобно быть ученику довольно латинскій языкъ разумѣющему“. Обученіе греческому языку въ collegiумѣ раздѣлялось на два года. „Въ первомъ году“ инструкція рекомендовала „дать всѣмъ ученикамъ нѣсколько прописей, исправно написанныхъ какъ должно хорошо по гречески писать, или у нихъ востребовать отъ всякаго порознь оныхъ и разсмотрѣть, какъ кто пишетъ. А какъ буквы скорописныя отъ буквъ напечатанныхъ весьма отличаются, и притомъ въ употребительномъ скоромъ письмѣ имѣются многія сокращенія такіа, каковыя и въ печати греческой находятся, а нѣкоторыя весьма трудны и неудобъ познаваемы, то для сего случая греческій учитель долженъ помочи искать отъ природныхъ грековъ довольно въ томъ

¹⁾ П. С. З. XII, № 16047. 16061.

²⁾ Харьковскій collegiумъ... Лебедева, стр. 17.

искусныхъ, а научась самъ, и учениковъ обязанъ совершенно тому же научить“. Послѣ этого приступали уже къ изученію греческой грамматики. „Послѣ вышеписаннаго“ инструкція предписываетъ „толковать тотчасъ *primum institutionum linguae graecae libri Wratislawiae impressi de elementis linguae graecae et secundum de partibus orationis*. Когда уже протолковано будетъ ученіе *de declinationibus et conjugationibus*, тогда читать священное евангеліе или апостольскія посланія, разбирая оныя по правиламъ *declinationum et generum item conjugationum aliarumque partium orationis*... На тѣ стихи евангелія или апостола, которые будутъ протолкованы, дѣлать локуціи или краткія рѣчи, а потомъ и оккупаціи, чрезъ что ученики глубоко въ памяти затвердятъ *declinationes et conjugationes*... Въ другомъ году, по требованію инструкціи, въ началѣ должно толковать... *de syntaxi... de dialectis graecae linguae*. Толкуя синтаксисъ и разные діалекты читать и разбирать и охотнымъ ученикамъ назначать выучивать *sententias breves in Lexico manuali Cornelii Brewelii XX capitibus comprehensas*“. Затѣмъ начинали читать... *de syllaborum dimensione s. prosodia*... Кромѣ древняго греческаго (еллинскаго) языка учебная инструкція рекомендовала изучать, хотя и „приватно“, еще новогреческій или „простой“ греческій языкъ, „котораго не вѣдая“, по словамъ ея, „не можно переводу съ нынѣшнихъ греческихъ книгъ, а паче съ разныхъ писемъ сдѣлать, чего для не бесполезно выписать нѣсколько экземпляровъ греческой грамматики *Auctoris Tribbechowii*“. Въ видахъ спеціальнаго изученія новогреческаго языка иногда отправляли молодыхъ людей, назначавшихся къ преподаванію этого языка въ collegіумѣ, въ Нѣжинѣ, гдѣ существовали греческія школы для грековъ—колонистовъ.

Кромѣ предметовъ спеціально-духовнаго образованія въ харьковскомъ collegіумѣ преподавались другія свѣтскія науки, совокупность которыхъ составляла общеобразовательную часть collegіумскаго учебнаго курса. Къ числу этихъ наукъ относились: математика въ широкомъ смыслѣ слова (арифметика, геометрія, архитектура и т. п.), исторія, географія, новые языки, живопись, рисованіе и др. Изъ школъ духовнаго вѣдомства,

сколько извѣстно, харьковскій collegiумъ въ числѣ первыхъ ввелъ у себя общеобразовательные предметы. Уже при преосвящ. Петрѣ Смычѣ въ collegiумѣ заведены были классы новыхъ языковъ (французскаго и нѣмецкаго), математическій, геометрический, архитектурный, историческій и географическій, для чего имъ были выписаны изъ—заграницы необходимыя книги и математическіе инструменты, а также вызваны оттуда же особые преподаватели; но вскорѣ послѣ него и именно въ 1741 году классы эти были закрыты. Въ 1765 году, вслѣдствіе представленія сенаторовъ Шаховскаго, Панина и Олсуфьева, составлявшихъ собою комиссію слободскихъ полковъ, въ виду все болѣе и болѣе увеличивавшагося въ collegiумѣ числа учениковъ ихъ дворянскихъ дѣтей, Императрицы Екатерина II въ данной, за подписью Правительствующаго Сената, слободско-украинскому губернатору (Щербинину) инструкціи собственноручно начертала 2-ю статью: „Къ преподаваемымъ нынѣ въ харьковскомъ collegiумѣ наукамъ прибавить классъ французскаго и нѣмецкаго языковъ, математики и геометріи и рисованія, а особливо инженерства, артиллеріи и геодезіи, на что и сумма до трехъ тысячъ рублей изъ неокладныхъ доходовъ опредѣляется, и у кого тотъ collegiумъ въ вѣдомствѣ состоитъ, съ тѣмъ губернской канцеляріи о лучшемъ возстановленіи и распространеніи наукъ учиня сношеніе, употребить общее стараніе“. Эти „прибавочные классы“ 2 фев. 1768 года при collegiумѣ дѣйствительно были открыты и переданы вмѣстѣ съ ассигнованной на нихъ суммой въ вѣдѣніе особаго директора—отъ губернскаго правленія ¹⁾). Тогда же преосвящ. Самуилъ съ своей стороны распорядился, чтобы „прибавочные классы“ свободно безъ всякой платы посѣщались и дѣтьми духовенства, а не одними только тѣми, которыя принадлежали къ дворянскому сословію. А для того, чтобы посѣщеніе collegiумистами этихъ классовъ не вносило какого-либо разстройства въ общій ходъ collegiумскаго преподаванія, преосвященный (въ 1769 г.) издалъ „рописание часовъ, по которымъ имянно должны обу-

¹⁾ Исторія російск. іерархіа ч. I, стр. 637—639. Ср. Отеч. Записки 1864 г. т. CLIII, стр. 278. Молодикъ 1844 г., стр. 13.

чатся какъ латинскаго языка, русской грамматики, риторики и поэзіи, такожъ и языковъ иностранныхъ и другихъ искусствъ, въ новоприбавочныхъ классахъ преподаваемыхъ Харьковскаго коллегіума ученики“. Вотъ это росписаніе:

Въ Понедѣльникъ.

По утру:

Часы:	
7	Греческаго языка.
7 и 8	Итальянскаго языка.
8 и 9	Грамматики латинской и начатковъ латинскаго языка.
10	Россійской грамматики, а должны обучаться какъ ученики латинской грамматики, такъ ученики I-го класса.
9	Риторикѣ и пѣтикамъ латинской.
10	Тѣмъ самымъ ученикамъ риторики Россійской и стихотворства.
9 и 10	Философій и богословіи.
11 и 12-го половина	Нѣмецкаго и французскаго языковъ, ариѳметики, геометріи и рисованія.

Послѣ обѣда.

1 и 2	Грамматики латинской и начатковъ латинскаго языка.
3	Грамматики Россійской, а должны ученики обучаться всѣ тѣ, которые и по утру обучаются.
1 и 2 половина	Латинской риторики и пѣтикамъ.
2-го половина и 3	Россійскаго краснорѣчія и стихотворства.
2 и 3	Философій и богословіи.
4 и 5	Архитектуры, исторіи и географіи.
6 и 7	Живописи.
	Рисованія другой разъ, то-есть по обѣдѣ въ 2 и 3 часа ученикамъ кол.

Во Вторникъ.

По утру:

7	Греческаго языка.
7 и 8	Итальянскаго языка.
8 и 9	Грамматики латинской и начатковъ латинскаго языка.
10	Россійской грамматики.
9	Латинской риторики и пѣтикамъ.
10	Россійскаго краснорѣчія и стихотворства.
9 и 10	Философій и богословіи.
11 и 12-го половина	Ариѳметики и геометріи.

По обѣдѣ:

2 и 3	Нѣмецкаго и французскаго языковъ, такожъ архитектуры.
6 и 7	Живописи.
	По сей росписи и въ четвертокъ обучать.

Въ Субботу.

По утру:

Часы:	
7	Греческаго языка.
7 и 8	Итальянскаго языка.
8 и 9	Латинской грамматики и начатковъ латинскаго языка.
10	Россійской грамматики.
9	Латинской риторики и пѣнныя.
10	Россійскаго краснорѣчія и стихотворства.
9 и 10	Философіи и богословія.
11 и 12-го половина	Французскаго и нѣмецкаго языковъ, арифметики и геометріи.

По обѣдѣ:

1 и 2	Латинской грамматики и начатковъ латинскаго языка.
3	Россійской грамматики.
1 и 2-го половина	Латинской риторики и пѣнныя.
2-го половина и 3	Россійскаго краснорѣчія и стихотворства.
По сему росписанію обучать въ зимніе мѣсяцы отъ октября до апрѣля ¹⁾ .	

Изъ этого росписанія учебныхъ часовъ видно, что вслѣдствіе учрежденія при коллегіумѣ „прибавочныхъ классовъ“ одни изъ общеобразовательныхъ предметовъ, извѣстные уже ему, но преподававшіеся съ перерывами, поставлены были теперь тверже; другіе вводились въ кругъ коллегіумскихъ наукъ вновь. Въ 1773 году еще былъ открытъ въ коллегіумѣ классъ вокальной и инструментальной музыки, на что ассигновано было въ годъ 1000 рублей ²⁾.

По открытіи въ Харьковѣ (въ 1789 году) Главнаго Народнаго Училища, „прибавочные классы“, какъ извѣстно, были присоединены къ этому училищу, съ переводомъ положеннаго на эти классы оклада въ распоряженіе губернской канцеляріи; тѣмъ не менѣе общеобразовательные предметы, за исключеніемъ итальянскаго языка и архитектуры, остались въ учебномъ курсѣ коллегіума и послѣ того, и даже совершенно утвердились въ немъ. Изъ учебнаго рапорта за сентябрь и октябрь 1802 года видно, что въ теченіе этого времени изъ

¹⁾ Харьковский Коллегіумъ... Лебедева, стр. 58. 59.

²⁾ Истор. російск. іерархіи. Ч. I, стр. 639. Ср. Топографическое опис. Харьк. Намѣстничества, съ историческимъ предвѣдомленіемъ о бывшихъ въ сей странѣ съ древнихъ временъ перемѣнахъ, М. 1788 г.

ариѳметики „учениками риторики повторено“ о дробяхъ вообще, о квадратныхъ и „кубичныхъ“ числахъ и „учениками поэзіи и синтаксисы выучено“ о знакахъ, письмѣхъ и выговорѣхъ чиселъ, о четырехъ первыхъ правилахъ „счисленія“ въ цѣлыхъ числахъ¹⁾;—изъ высшей математики „повторено опредѣленіе плангеометріи“;—изъ *всесмірной исторіи* „прочитано съ надлежащимъ объясненіемъ“ о грекахъ и македонянахъ;—изъ пространнаго землеописанія руссійскаго государства (по предмету *географіи*) прочитано объ обитателяхъ государства руссійскаго, о внутреннемъ раздѣленіи его на губерніи съ показаніемъ на ланкартахъ мѣстъ всякой губерніи и климата“. Въ *рисовальномъ* классѣ „ученики занимались *рисованіемъ* цвѣтовъ, ландшафтовъ тушью, перомъ и карандашемъ“. Относительно *рисованія* нужно, впрочемъ, замѣтить, что этому искусству обучали въ коллегіумѣ не долѣе 1815 года. Въ этомъ именно году преосвящ. Аполлосъ Терешкевичъ въ отвѣтъ на докладъ коллегіумскаго правленія о необходимости оставить въ составѣ учебной программы коллегіума *рисованіе*, между прочимъ, писалъ: „чертежъ фигуръ не дѣлаеть проповѣдниковъ искусными въ проповѣди и изъ священно-церковно-служителей, обучавшихся *рисованію*, никто по приходамъ не исправляетъ своихъ должностей по сему искусству, а по понятію другой методы практической“²⁾.

Открытіе Главнаго Народнаго Училища даже способствовало расширенію общеобразовательнаго курса въ коллегіумѣ. Въ 1795 году преосвящ. Феофилъ потребовалъ преподаванія въ коллегіумѣ *физики* и *естественной исторіи*, мотивируя свое требованіе главнымъ образомъ тѣмъ, что „стыдно было бы въ коллегіумѣ не обучать тому, чему обучаютъ въ *народныхъ училищахъ*“³⁾. Какъ видно изъ коллегіумскаго рапорта за сен-

1) По словамъ Топчія, ариѳметика въ его время преподавалось въ коллегіумѣ послѣ обѣда отъ 2 часовъ до 4-хъ. Преподавалась она два раза въ недѣлю: первая часть ея—для первыхъ трехъ классовъ вмѣстѣ, а вторая—для четвертаго и пятаго (Южный край 1883 г., № 881). Въ числѣ учебниковъ были „Ариѳметика“ учителя коллегіума Стефана Антоновскаго.

2) Архивъ Харьк. Дух. Консисторіи.

3) Харьк. Коллегіумъ... Лебедевъ, стр. 16.

тябрь и октябрь 1802 года, изъ *физики* въ теченіе этого времени „было прочитано съ объясненіемъ“ о воздухѣ, объ „особливыхъ“ свойствахъ воздуха, о звукѣ и о „согласіи въ музыкѣ“ и изъ *естественной исторіи*—о металлахъ, объ окаменѣlostяхъ, о горахъ и система Гал. Линнея. Касательно этого послѣдняго предмета нужно сказать, что преподаваніе его велось въ Kollegіumѣ не совсѣмъ завидно. „Бывало учитель“,—пишетъ Топчій о преподаваніи въ его время въ Kollegіumѣ естественной исторіи,—„спросить урокъ одного, другого, третьяго ученика и потомъ *прочитаетъ по книгѣ*, что назначается выучить къ слѣдующей лекціи; это была напрасная трата времени для ученика, которому было выгоднѣе задать урокъ самому себѣ по той же книгѣ и выучить его въ назначенное время для лекціи“ ¹⁾.

Свящ. Н. Стеллецкій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Южный Край 1863 г., № 881.

ХРИСТИАНСКОЕ ПРАВОУЧЕНИЕ ШЛЕЙЕРМАХЕРА.

(Продолженіе *).

Изъ понятія о важности обоихъ родовъ богослуженія—домашняго и общественнаго—слѣдуетъ, что высшая жизнь самосознанія не можетъ отвѣчать нравственной задачѣ, если одна изъ указанныхъ формъ поглощаетъ другую—церковное богослуженіе—домашнее, или, наоборотъ, домашнее—общественное. Нельзя отрицать послѣднее на томъ будто бы основаніи, что всякое богослужебное дѣло нравственно постольку, поскольку оно адекватно (adäquat) чувствованіямъ того, который ихъ выражаетъ потому что абсолютно—адекватное выраженіе ограничивается только опредѣленнымъ моментомъ и „всякое настроеніе самосознанія въ каждый моментъ бываетъ другое и ни въ какой позднѣйшій моментъ не бываетъ тѣмъ же самымъ, какимъ оно было въ раннѣйшій“. вмѣстѣ съ тѣмъ и правило (Maxime), отрицающее важность и необходимость общественнаго богослуженія, есть ложное; такъ какъ въ основѣ его лежитъ чисто-атомистическое міросозерцаніе, абсолютно—уничтожающее всякое общество (alle Gemeinschaft) и предлагающее нѣчто такое, съ чѣмъ христіанство не можетъ мириться. Невозможно также допустить, чтобы общественное богослуженіе поглощало частное. Почему? Потому что каждый, въ комъ „живо чувство удовольствія и сила воспроизведенія своего религіознаго самосознанія непосредственно въ каждый моментъ“, стремится

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 20, за 1895 г.

къ тому, чтобы непременно *выразить предъ другими* свое настроеніе духа; но тогда тѣмъ болѣе нужны ему „всѣ другіе“ и „ни какое другое выраженіе (чувствъ) не можетъ имѣть мѣста, кромѣ общественнаго и публичнаго (kein anderes Darstellen Statt finden kann, als gemeinschaftliches und öffentliches). Такъ говорятъ обыкновенно противники домашняго богослуженія и это—обычная аргументація тѣхъ, которые не хотятъ понять, что кто уничтожаетъ одну изъ указанныхъ богослужебныхъ формъ, тотъ уничтожаетъ цѣлое (das ganze aufhebt). Вопреки этому, истина заключается въ томъ, что одно служитъ продолженіемъ другаго и каждое богослуженіе должно выражаться одно въ другомъ: частное богослуженіе должно входить въ общественное, общественное—въ составъ домашняго; въ каждомъ изъ нихъ должно содержаться живое воспоминаніе о другомъ и абсолютная нравственность въ томъ и состоитъ, что одна область въ совершенствѣ (vollkommen) оживляетъ другую и что, отсюда, всѣ члены общества живутъ, проникаясь все болѣе и болѣе живыми впечатлѣніями.

Дѣйствительность можетъ не соотвѣтствовать этой формулѣ. Спрашивается, при какихъ же условіяхъ вся эта область выраженія самосознанія можетъ приближаться къ большому совершенству? Въ отвѣтъ на это мы встрѣчаемся съ мыслями, уже высказанными прежде, а именно: если рѣчь идетъ объ общественномъ богослуженіи, то совершенство возможно только „черезъ такое дѣяніе отдѣльнаго лица, когда оно осуществляетъ данное состояніе цѣлаго и этимъ осуществленіемъ дѣйствуетъ на самосознаніе отдѣльныхъ людей“ ¹⁾; если же рѣчь идетъ о домашнемъ богослуженіи, то совершенство возможно только „черезъ такое дѣяніе, въ которомъ отдѣльный человѣкъ возвышается надъ состояніемъ цѣлаго, усвоивъ его себѣ и такимъ путемъ старается, чтобы церковное богослуженіе всегда проникнуто было непосредственною дѣятельностью отдѣльныхъ членовъ и никогда не было чѣмъ-то механическимъ“. Оттого церковное богослуженіе обыкновенно бываетъ составлено изъ такихъ элементовъ, въ которыхъ выступаетъ отдѣльная жизнь или личность

¹⁾ Ibid. p. 560.

(die Persönlichkeit) тѣхъ, кои преимущественно самодѣятельны въ немъ; но также и изъ такихъ элементовъ, которые выражаютъ само въ себѣ пребывающее единство цѣлаго, т. е. проповѣдь съ одной стороны, и литургическіе элементы, съ другой. Но какъ въ непосредственномъ выраженіи отдѣльных личностей легко можетъ обнаружиться нѣчто такое, что представляетъ собою характеръ уклоненія отъ цѣлаго, такъ легко могутъ обнаружиться также въ элементахъ общественнаго богослуженія уклоненія (die Aberrationen) тѣхъ, которые особенно вліятельны и гдѣ это случается, тамъ, очевидно, есть несовершенство, которое должно быть устранено. Съ другой стороны, могутъ также и другіе богослужебные элементы терять свою жизненность вслѣдствіе того, что ведутъ свое начало отъ того времени, которое въ данную пору не стоитъ ни въ какой связи (in keinem Zusammenhange) и, гдѣ это случается, тамъ, очевидно, есть несовершенство, которое должно быть устранено. Въ обоихъ случаяхъ настоятъ нужда въ такой дѣятельности отдѣльных лицъ, чрезъ которую они могли бы возвыситься надъ даннымъ состояніемъ общественнаго богослуженія,—нужда въ неодобреніи того, что представляетъ собою уклоненіе отъ состоянія цѣлаго въ той части выраженія личностей вліятельныхъ, въ какой онѣ должны осуществлять цѣлое и съ другой стороны, нужда въ неодобреніи того, что устарѣло (antiquat) въ литургической области богослуженія ¹⁾. Гдѣ, говоритъ Шлейермахеръ, различныя функціи богослуженія недостаточно обособлены, тамъ всѣ эти несовершенства легко устраняются, но они съ трудомъ (schwer) устраняются тамъ, гдѣ существуетъ особый и отдѣльный классъ духовенства. Вообще, заключаетъ онъ, нравственное совершенство цѣлаго зависитъ всегда отъ того, въ какой степени связи находятся другъ съ другомъ личность (Persönlichkeit) и общественное чувство (Gemeingefühl); при этомъ совершенство религіозной жизни въ христіанствѣ обуславливается „свободною дѣятельностію всѣхъ“, проникнутыхъ христіанскимъ духомъ, независимо отъ того, занимаютъ ли они особенное положеніе въ церкви, или нѣтъ и отъ дѣйствія церковной организаціи въ органической формѣ, бла-

¹⁾ Ibid. p. 562.

годаря чему никогда не можетъ случиться, чтобы кто-либо, плохо понимающій духъ христіанской жизни, выступалъ въ такихъ функціяхъ церкви, въ которыхъ требуется наибольшая вліятельность ¹⁾).

Всѣ христіане призваны къ взаимообщенію выраженія (*des Darstellens*), но не всѣ образуютъ въ богослужебной сферѣ „абсолютное цѣлое“; ибо всякое совмѣстно дѣйствующее цѣлое такъ или иначе ограничено: подобное цѣлое есть не болѣе, какъ христіанская община въ тѣсномъ смыслѣ слова, состоящая изъ тѣхъ, которые по естественнымъ законамъ (*habituell*) образованія національныхъ группъ тѣсно сплочиваются для совмѣстнаго служенія Богу. Очевидно между абсолютнымъ обществомъ всѣхъ христіанъ и отдѣльными, мѣстными общинами (*Localgemeinden*), существуютъ нѣкоторыя границы и подраздѣленія, вытекающія изъ двухъ основаній—внѣшняго и внутренняго: именно, соединеніе въ религіозное общество можетъ имѣть мѣсто у тѣхъ, у которыхъ средства для служенія Богу—одни и тѣ же (языкъ), и потомъ, далѣе, у тѣхъ, у которыхъ совершенно одинаково развито религіозное сознаніе (*das rel. Bewusst. selbst auf eine identische Weise ausgebildet ist*). Но въ этомъ еще нѣтъ бѣды; никакое внѣшнее различіе, будетъ ли оно касаться языка или различныхъ ступеней религіознаго развитія, не въ состояніи породить раздѣленіе христіанъ до уничтоженія единства церкви. Правда, исторія свидѣтельствуетъ намъ, что большее внѣшнее единство пріобрѣтается при большемъ внутреннемъ отдѣленіи отъ общаго религіозно-христіанскаго корня церкви, правда также и то, что дѣйствительное единеніе для религіознаго служенія Богу возможно только между тѣми, которыхъ религіозное сознаніе развито совершенно одинаково (*identisch*): но развѣ въ этомъ отношеніи всѣ христіане чѣмъ-либо отличаются? Нисколько, такъ какъ „единство церкви“ выражено въ символѣ вѣры всѣхъ христіанъ: всѣ національныя различія, вытекающія изъ того, что отдѣльный народъ, во времени (*zeitlich*) и пространствѣ (*örtlich*) отличенъ отъ другихъ не могутъ поколебать всеобщности христіанскаго принципа.

¹⁾ Ibid. p. 565.

Дѣло не въ особенностяхъ національныхъ, не въ особенностяхъ индивидуальныхъ, а въ томъ, чтобы не развивался духъ сепаратизма въ соединеніи съ индивидуализмомъ, наперекоръ ученію христіанства о всеобщности спасенія, совершеннаго чрезъ Христа, и вопреки ученію о тождествѣ божественнаго Духа у всѣхъ вѣрующихъ. На этихъ двухъ основоположеніяхъ утверждается способность всѣхъ христіанъ къ общенію другъ съ другомъ и „абсолютное общеніе всѣхъ христіанъ есть не что иное, какъ этическая сторона догмата о единствѣ церкви“¹⁾. Самое главное здѣсь—„искать истину въ духѣ любви“ (Wahrheitsuchen in Liebe festhalten), въ чемъ каждый можетъ принять участіе; изъ чего само собою слѣдуетъ, замѣчаетъ Шлейермахеръ, что „мы никакую особенную организацію не можемъ считать неизмѣнною (für gleich unvergänglich) въ христіанской церкви“. Ревность христіанъ къ индивидуальной организаціи можетъ нанести ущербъ единству церкви если „въ сильнѣйшей степени разрабатывается индивидуальный принципъ“, а въ то же время забывается другая сторона — „остающаяся всегда себѣ равною въ жизни цѣлаго“. Въ дѣлѣ религіознаго служенія Богу только такая ревность совершенна, въ которой выражается вмѣстѣ съ любовію къ частной церкви (Partialkirche) любовь къ единству цѣлой церкви и обѣ эти стороны настроенія поддерживаютъ себя взаимно въ правильныхъ границахъ, для чего вспомогательнымъ средствомъ служить познаніе вообще, въ частности—*историческое*²⁾, познаніе формъ развитія церковно-христіанской жизни разныхъ народовъ. При этомъ познаніи легко понять, въ какой степени индивидуальный принципъ мѣстной церкви приближается къ другой формѣ жизни и въ какой степени удаляется. Естественно желаніе, чтобы идея „единства съ цѣлою церковью“ находила себѣ отголосокъ въ душахъ тѣхъ, которые, будучи вліятельными, не увлекаются индивидуальнымъ принципомъ, но думаютъ и о единствѣ церкви; такъ какъ только при этомъ условіи человѣкъ можетъ найти въ богослуженіи для себя полное удовлетвореніе.

¹⁾ Ibid. p. 574.

²⁾ Ibid. p. 582.

Сущность богослуженія въ широкомъ смыслѣ слова заключается, какъ сказано было, въ обнаруженіи господства духа въ христіанскомъ смыслѣ надъ плотью; въ томъ, что называется христіанскою добродѣтью, „поскольку она есть не упражненіе, но чистое выраженіе“ христіански настроеннаго существа. Побужденіями къ ней не служить ни удовольствіе, ни неудовольствіе, какъ въ продуктивномъ, такъ и въ исправительномъ процессѣ, но то особенное состояніе самосознанія, которое характеризуется чувствомъ „единства жизни“. Изъ этого опредѣленія еще не видно, какимъ же образомъ это чувство, повидимому, совершенно спокойное само въ себѣ, возвышается до побужденія (zu einem Impulse gesteigert wird)? Отвѣтомъ на это должна служить идея противоположности духа и плоти: въ сущности—добродѣтель, о которой идетъ рѣчь, есть не что иное, какъ дѣятельность, въ которой обнаруживается то или иное отношеніе между духомъ и плотью, которое и лежитъ въ основаніи самораскрывающагося самосознанія. Такимъ образомъ, для добродѣтели, или, что то же, для обнаруженія господства духа въ христіанскомъ смыслѣ надъ плотью, нужны два факта: съ одной стороны, дѣйствіе, лежащее внѣ сознанія въ качествѣ повода для обнаруженія этого дѣйствія, съ другой—реакція—чему же?—Всякое дѣйствіе, замѣчаетъ Шлейермахеръ, поскольку оно заключаетъ въ себѣ черты добродѣтели, есть реакція тому, что мы называемъ аффектомъ (Affect); слѣдовательно, реакція тому, что выражается утвержденіемъ самосознанія къ движенію (das in Bewegung setzen des Selbstbewusstseins). Отсюда слѣдуетъ, что патетическое (παθητικόν—страсть, волненіе) состояніе должно предшествовать тому, чему служить реакціей добродѣтельная жизнь; въ противномъ случаѣ это будетъ „вѣчная“, блаженная жизнь, изъ которой совершенно исключается элементъ страсти и, вообще, чувственной возбуждаемости. Не даромъ греки (въ особенности Аристотель) именемъ добродѣтели обозначали такіа состоянія духа, которыя несомнѣнно допускали (въ качествѣ повода), или патетическіа состоянія или, наконецъ, неспособность къ нимъ; таковы понятія „благоразумія“ (σωφροσύνη), „воздержанія“ (ἐγκράτεια) и пр.; ибо, по понятію грековъ, кто пребываетъ въ чистомъ созерцаніи и не

управляется аффектомъ, тотъ—благоразуменъ (σωφρων),— а у кого чувственность не возбуждается вслѣдствіе природныхъ качествъ, тотъ—безстрастенъ (ἀπαθής) отъ природы и т. д. Но если обращать вниманіе на различныя состоянія въ одномъ и томъ же человѣкѣ, начиная отъ проявленія доброты, какъ натуральнаго качества природы, и кончая сознательнымъ подчиненіемъ чувственности совершенному господству духа, то получается общая картина добродѣтельной жизни, гдѣ имѣетъ силу, съ одной стороны, законъ „временнаго развитія человѣка“, а съ другой—смѣшеніе въ нравственномъ смыслѣ болѣе совершеннаго съ менѣе совершеннымъ и даже несовершеннымъ; отчего всегда возникаютъ поводы къ чувственному возбужденію. Въ этомъ характерѣ дѣйствія и противодѣйствія и заключается собственно дѣятельность, безъ всякаго отношенія къ внѣшнему результату (ohne alle Beziehung auf einen ausseren Erfolg). Правда, поскольку различныя формы поступковъ нельзя раздѣлять въ дѣйствительности, и христіанская добродѣтель должна сопровождаться результатомъ, но только случайнымъ“ (per accidens), а не преднамѣреннымъ: чистая же идея поступка есть всегда чистая добродѣтель, не имѣющая въ виду результатъ. Точно также къ ней непримѣнимо понятіе усилія; она есть всегда извѣстная степень господства духа надъ плотью, вполне достаточная для противодѣйствія извѣстному аффекту; въ этомъ смыслѣ она есть добродѣтель безъ усилій, или нѣчто нравственно—прекрасное, составляющее истинное существо всякой христіанской добродѣтели.

На христіанскомъ языкѣ всякое патетическое состояніе, возникающее въ томъ случаѣ, когда чувственная природа человѣка уже до нѣкоторой степени подчинена божественному Духу, называется *искушеніемъ* ¹⁾; причемъ самое существенное въ этомъ понятіи—это „возбужденіе человѣка отъ нѣ“, вслѣдствіе чего можетъ развиваться въ человѣкѣ нѣчто такое, что обнаруживаетъ нѣкоторый недостатокъ въ господствѣ духа и черезъ это можетъ усиливаться господство плоти надъ духомъ, Но какое же отношеніе имѣетъ это къ добродѣтели? Самое

¹⁾ Ibid. p. 604.

отдаленное; потому что фактъ искушенія предполагаетъ „всегда усилие“, а понятіе усилія, по сказанному выше, не составляетъ существеннаго характера христіанской добродѣтели. Повидимому, на этомъ слѣдовало бы и остановиться; но авторъ идетъ дальше и, принимая во вниманіе, что человѣкъ по самой своей природѣ не можетъ быть свободнымъ отъ искушеній (*der Mensch sich nie soll über alle Versuchung erhaben glauben*), тѣмъ болѣе, что и Христосъ былъ искушаемъ во всемъ, кромѣ грѣха,—нашъ авторъ начинаетъ доказывать, что искушеніе въполнѣ приличествуетъ христіанской добродѣтели; потому что полное „нравственное совершенство принадлежитъ только исключительно Христу (*sittliche Vollendung kommt Christo allein zu*),—въ которомъ доброта не была свойствомъ развитія (*ein gewordenes*), но чѣмъ-то первоначальнымъ; мы же, напротивъ, никогда не бываемъ окончательно свободны отъ искушеній и, слѣдовательно, никогда не бываемъ способны къ чистому обнаруженію добродѣтели (*der reinen Ausübung der Tugend nicht fähig*). И такъ добродѣтель, по Шлейермахеру, раздѣляется въ идеѣ на два типа: на добродѣтель „чистую“ (*der reinen Ausübung*), свойственную только абсолютно—совершенному Христу, и добродѣтель относительно—совершенную, свойственную христіанамъ, постепенно развивающимся и совершенствующимся, но никогда не достигающимъ Христа (*Christum nie erreichendes*); и чѣмъ совершеннѣе христіанинъ, тѣмъ совершеннѣе та область, гдѣ онъ можетъ обнаружить и выразить приобретенное совершенство (*die erworbene Vollkommenheit darstellen und ausdrücken kann*). Остается, впрочемъ, неизвѣстнымъ, какіе же пункты связи существуютъ (а они должны существовать) между абсолютно—совершенною добродѣтелью Христа и относительно—совершенною добродѣтелью христіанъ и какой путь единенія лежитъ между тою и другою? Добродѣтель Иисуса Христа, по изображенію нашего автора, получаетъ характеръ чего-то абсолютно—изолированнаго, отрывочнаго, безъ связи съ добродѣтельною жизнью купленныхъ и возрожденныхъ Имъ христіанъ. Самое чувство „единства жизни“, на которое указываетъ авторъ какъ на отличительную черту добродѣтели въ широкомъ смыслѣ слова,

является въ изложеніи его какимъ-то *deus ex machina*, лишеннымъ должнаго объясненія; между тѣмъ какъ, если это чувство, по христіанскому откровенію, есть плодъ Духа, или результатъ взаимообщенія христіанъ со Христомъ и Его церковью (Еф. IV, 13. Откр. XXII, 17. Гал. III, 28), то въ этомъ уже кроется зерно для объясненія той гармоніи (не смотря на разные поводы къ искушеніямъ), какою отличаются совершенствующіеся въ добродѣтельной жизни христіане. Значить, нѣтъ той безусловной пропасти, какую вздумалось нарисовать нашему автору въ цѣляхъ раздѣленія двухъ областей добродѣтели, безъ ихъ примирительнаго синтеза и безъ указанія взаимоотношенія, существующаго между Спасителемъ міра Христомъ и Его церковью, благодаря которому добродѣтельные христіане получаютъ силу возрастать до мѣры „совершеннаго человѣка“ (Еф. IV, 13) въ единствѣ жизни и полногѣ даруемыхъ Христомъ въ церкви благодатныхъ даровъ.

Приступая, далѣе, къ классификаціи видовъ добродѣтели, какъ цѣлаго, авторъ исходитъ изъ того предположенія, что если существуютъ только впечатлѣнія, затрогивающія непосредственно только психическую сторону, чувствующую природу человѣка, слѣдовательно, такія, изъ которыхъ и самыя поступки могутъ возникать, какъ доказательства „хотѣнія для себя“ (*ein für sich sein wollen*): то, по необходимости, они всегда авляются такими, что могутъ вызывать опредѣленное состояніе самосознанія, возбуждая всегда одно изъ двухъ: или удовольствіе, или неудовольствіе съ перевѣсомъ, или личнаго чувства въ качествѣ отдѣльнаго лица, или общественнаго чувства въ качествѣ члена общества.

Съ этой точки зрѣнія добродѣтель, разсматриваемая по отношенію отдѣльныхъ лицъ къ чувствуемому удовольствію, есть нравственная чистота, *непорочность* ¹⁾ (*ἀγνεΐα*) въ широкомъ смыслѣ слова. Эта добродѣтель отличается отъ всего, что можно подразумѣвать въ словахъ умѣренность или самообладаніе; потому что она есть состояніе, въ которомъ самообладаніе не требуется. болѣе, ибо оно уже выражается въ самомъ

¹⁾ Christl. Sitte, p. 608—610.

понятіи нравственной чистоты. Однако ее не слѣдуетъ смѣшивать также съ естественною апатіей; потому что такое состояніе не содержитъ въ себѣ ничего нравственнаго (nichts sittliches). Въ этомъ отношеніи истинная непорочность (цѣломудріе) является тамъ, гдѣ чистота ощущенія и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенное подчиненіе чувственности господству духа обнаруживается такъ, что похоть уже болѣе не возникаетъ. Точно также, по аналогіи съ процессомъ сохраненія человѣческаго рода, слѣдуетъ сказать и о процессѣ самосохраненія: дѣятельность человѣка въ самосохраненіи никогда не должна быть дѣломъ страсти, но должна выражаться въ заботливости сохранять себя въ качествѣ органа Духа; при этомъ въ человѣкѣ нѣтъ, конечно, недостатка въ чувственныхъ желаніяхъ, но они никогда не должны служить побужденіями дѣйствій; сами по себѣ они суть нѣчто пассивное, недѣятельное, и могутъ сдѣлаться мотивами къ дѣйствію не иначе, какъ чрезъ посредство самодѣятельнаго духа (wenn es durch den Geist hindurchgegangen ist), а это-то и есть цѣломудріе (die Keuscheit) въ чувственныхъ наслажденіяхъ. Если разсматривать, далѣе, патетическое состояніе неудовольствія примѣнительно къ личному самосознанію отдѣльнаго человѣка, то добродѣтель, отсюда возникающая, есть *терпѣніе* ¹⁾—не въ широкомъ, а скорѣе въ тѣсномъ смыслѣ слова; потому что въ первомъ случаѣ оно означаетъ (какъ это видно изъ св. писанія и отцевъ церкви) твердость духа (die Beharrlichkeit), настойчивость, съ которою осуществляется данная нравственная цѣль, не смотря на непріятныя чувственные впечатлѣнія; а въ послѣднемъ случаѣ разумѣется терпѣніе, какъ чистое выраженіе духа (Darstellung), поскольку именно эта добродѣтель обнаруживаетъ легкость господства духа, вслѣдствіе чего ни одно чувственно—непріятное впечатлѣніе не можетъ вызывать сочувственной самодѣятельности; потому-то основнымъ тономъ этого рода жизни служить всегда радостное состояніе духа (Heiterkeit), которое есть подлинно „земной отблескъ блаженства“ и указатель постоянного господства духа надъ чувственною жизнію, есть та

¹⁾ Ibid. p. 611—614.

внутренняя веселость, или, что тоже, нравственная красота, предъ которою совершенно блѣднѣетъ патетически-непріятная сторона впечатлѣнія. Что добродѣтель терпѣнія не есть одно и то же съ тупостью и равнодушіемъ къ болѣзнямъ и несовершенствамъ общественной жизни, это, по замѣчанію Шлейермахера, не требуетъ никакого объясненія.

Общественное чувство въ своемъ обнаруженіи въ отдѣльномъ человѣкѣ есть братская любовь, какъ принципъ общенія, и, понятно, проявленіе этого чувства тѣмъ необходимѣе, чѣмъ больше замѣчается въ жизни несовершенствъ. Когда это чувство принимаетъ оттѣнокъ страсти, то это еще не добродѣтель; таковою оно дѣлается только при отрицаніи послѣдней и это-то отрицаніе страсти, отсутствіе негодованія (*ὀργή*, въ противоположность гнѣву—*ὀργή*, какъ возбужденію простого личного чувства), постоянно—продолжающаяся любовь, не смотря на моральныя несовершенства предмета, и есть то, что мы называемъ *великодушіемъ* (Langmuth. греч. *μακροθυμία*). Здѣсь также нѣтъ никакой естественной апатіи, если общественное чувство—здорово; и то, что выражается этою добродѣтелью, есть принципъ, благодаря которому всѣ настроенія души, граничащія съ потребностью мести, или какимъ-нибудь инымъ родомъ возбужденія, можно назвать „болѣзненнымъ состояніемъ“ (*für Gekränktsein*), выражающимъ несовершенства въ христіанскомъ смыслѣ. Все это невозможно тамъ, гдѣ нѣтъ господства духа надъ плотью.

Всякое нравственное удовольствіе, испытываемое при возбужденіи общественнаго чувства, основывается на сознаніи силы, достаточной для осуществленія предстоящей цѣли. Это чувство особенно пріятное, но оно въ то же время готовитъ человѣку испытаніе, заставляя его думать о какомъ-то особенно преимущественномъ положеніи, которое онъ занимаетъ въ отношеніи къ другимъ,—готовитъ ему, такимъ образомъ, суетность и высокомеріе. Напротивъ, стремленіе къ нравственной красотѣ,—въ ея противоположности ко всякой интеллектуальной суетности, ко всякому духовному высокомерію,—есть не что иное, какъ христіанское *смирненіе* ¹⁾, сущность котораго

¹⁾ Ibid. p. 615.

состоитъ въ томъ, что христіанинъ, при оцѣнкѣ себя, не руководится „чувственнымъ впечатлѣніемъ о личномъ преимуществѣ“, но всегда имѣетъ въ виду „единство цѣлой задачи“ и тотъ естественный порядокъ (Ordnung), по которому каждый отдѣльный человѣкъ занимаетъ опредѣленное мѣсто въ отношеніи къ универсальной задачѣ. Кто управляетъ сознаниемъ „цѣлаго“ и не выходитъ изъ его границъ, вполне понимая свою ограниченную роль въ жизни этого цѣлаго, тотъ проникается истинно-христіанскимъ чувствомъ смиренія; все же, противоположное ему, есть высокомеріе и суетность.

Всѣ эти четыре добродѣтели, взятыя въ цѣломъ ихъ объемѣ, вполне исчерпываютъ то, что обозначено именемъ „богослуженія“ въ широкомъ смыслѣ слова; потому что, если изложить во всемъ объемѣ добродѣтели цѣломудрія и терпѣнія съ одной стороны,—смиренія и великодушія—съ другой, то будетъ видно, что всеобщій характеръ нравственно-прекраснаго и добродѣтель, поскольку она есть „чистое упражненіе“ (reine Ausübung), вполне совпадаютъ другъ съ другомъ, или, что каждое движеніе сердца, не отвѣчающее этому христіанскому духу, всегда будетъ находиться въ противорѣчій къ одному изъ этихъ настроеній; это—истина, имѣющая примѣненіе также къ общественной жизни; потому что всѣ эти добродѣтели служатъ основаніемъ, на которомъ покоятся и утверждаются всѣ общественныя отношенія христіанъ. Важность этихъ добродѣтелей явствуетъ также и изъ того, что нравственное достоинство всякаго продуктивно-распространительнаго и исправительнаго процесса измѣряется тѣмъ, въ какой степени эти добродѣтели развиты въ томъ и другомъ отношеніи; ибо тамъ, гдѣ дѣятельная мораль несовершенна въ одномъ или другомъ изъ ея развѣтвленій, тамъ, значитъ, есть недостатокъ въ одной или другой изъ тѣхъ добродѣтелей, которыя суть „чистое выраженіе“ духа; и наоборотъ, совершенство ихъ въ отдѣльных случаяхъ помогаетъ съ такимъ же совершенствомъ разрѣшить задачу дѣятельной морали и въ другихъ отношеніяхъ, если, разумѣется, даны всѣ прочія условія для разрѣшенія этой задачи. Другими словами, когда каждый отдѣльный человѣкъ, какъ органическая часть цѣлаго, при

всякомъ отдѣльномъ поступкѣ воспринимаетъ въ себя и проявляетъ бытіе и нравственную сущность „цѣлаго“, насколько это требуется первоначальнымъ опредѣленіемъ воли ¹⁾ (in der ursprünglichen Willensbestimmung): тогда этимъ доказывается, какъ способность къ совершенству, такъ и совершенство нравственно-дѣятельной воли.

То, что сказано о проявленіяхъ добродѣтели, какъ высшей ступени самовыраженія (Selbstdarstellung) духа, имѣетъ отношеніе собственно къ области религіозно-христіанской; спрашивается, какъ же примѣнить требованія христіанскаго принципа дѣйствій къ общественной жизни, которая и древнѣе (älter) христіанства и относительно независима отъ него, въ которой нерѣдко считаются дозволенными дѣйствія, совершенно неприимимыя съ требованіями христіанской морали? При отвѣтѣ на этотъ вопросъ Шлейермахеръ не допускаетъ существованія кореннаго различія между этими двумя областями жизни (религіозно-христіанскою и общественно-мірскою). Не можетъ быть, утверждаетъ онъ, чтобы въ нравственномъ отношеніи въ одной области господствовало иное „самовыраженіе“ духа, чѣмъ въ другой. Правда, между этими областями есть различіе, но какое? „Въ религіозной области господствуетъ отношеніе отдѣльнаго къ цѣлому, а въ общественно-мірской жизни, напротивъ, это отношеніе отступаетъ на задній планъ и господствующимъ началомъ является отношеніе отдѣльныхъ личностей къ отдѣльнымъ же лицамъ“ ²⁾. Но и въ данномъ случаѣ вся задача изслѣдованія сводится къ тому чтобы опредѣлить, какъ эти добродѣтели, о которыхъ выше была рѣчь, видоизмѣняются въ области собственно внѣ—христіанской,—въ области общественно-мірскихъ отношеній однихъ людей къ другимъ, и какъ онѣ выражаютъ въ себѣ характеръ этихъ отношеній?

Что существуетъ дѣйствительно разногласіе между христіанскимъ принципомъ дѣйствій и общественно-мірскою моралью, это едва-ли подлежитъ какому-либо сомнѣнію. Въ этомъ отношеніи достаточно указать на существованіе поединка въ об-

¹⁾ Ibid. p. 618.

²⁾ Ibid. p. 622.

ществахъ христіанскихъ. Вѣдь, никто, по словамъ Шлейермахера, не будетъ утверждать, будто поединокъ оправдывается съ христіанской точки зрѣнія; и не смотря на это, мы находимъ же его въ христіанствѣ, и находимъ не только это, но также и то, что христіане оправдываютъ его, т. е. мы находимъ ложное подчиненіе (eine falsche Subsumtion) христіанскому принципу не христіанскаго начала дѣйствія, стоящаго въ противорѣчіи съ чувствомъ христіанской кротости и терпѣнія; вслѣдствіе чего и самый христіанскій принципъ долженъ оставить кое-что изъ своей строгости (von seiener Strenge etwas nachlassen), благодаря рѣшительному влиянію господствующаго въ обществѣ общераспространеннаго чувства (Gemeingefühls). Что же? должны-ли мы восхвалять такой порядокъ вещей и желать, чтобы онъ остался таковымъ навсегда? Конечно, нѣтъ. Въ томъ-то и состоитъ нравственная задача христіанина, чтобы „постепенно уничтожать всѣ такіа видимыя нравственныя противорѣчія“ ¹⁾. Онъ не долженъ дѣлать никакихъ уступокъ во всемъ, что касается вѣрности христіанскому принципу, съ полнымъ убѣжденіемъ, что рано или поздно исправится и общественное чувство. Всякое же отступленіе отъ этого правила доказываетъ только слабость христіанскаго чувства въ немъ, а также и то, что онъ не въ состояніи во всѣхъ случаяхъ поступать, какъ подобаетъ христіанину; очевидно, что для этого требуется, чтобы этотъ принципъ былъ правильно понятъ (dass es nur richtig verstanden werde) и твердо выдержанъ. Какъ часто, напримѣръ, упускается изъ виду, что христіанская добродѣтель (die darstellende Tugend) никогда не должна опираться на естественную апатію и, однако, сколько замѣчается обратныхъ случаевъ въ жизни христіанскихъ обществъ, начиная отъ раздѣленія половъ въ герингутернской общинѣ и кончая аскетикой вообще! Правильно ли, въ самомъ дѣлѣ, пониманіе христіанскаго принципа, когда герингутеры раздѣляютъ, насколько возможно, оба (мужескій и женскій) пола; конечно, въ этомъ еще нѣтъ добродѣтели; ибо добродѣтель цѣломудрія при этомъ условіи собственно не возникаетъ; скорѣе она за-

¹⁾ Christl. Sitte, p. 626.

держивается; потому что у ней отнимается возможность выступить въ явленіе (*in die Erscheinung zu treten*); въ результатѣ же бываетъ то, что чувство притупляется и возникаетъ чувство естественной апатіи.

Точно также бываютъ столкновенія лично-христіанскаго чувства кротости и терпѣнія съ требованіями общественнаго приличія. Христіанинъ прощаетъ своему врагу и терпитъ его обиды; общество же возмущается ими и требуетъ кары; причемъ „общественное чувство можетъ требовать этого только въ опредѣленныхъ формахъ“, установленныхъ гражданскими законами. Пока оно выражаетъ свое негодованіе въ этихъ формахъ, оно не поступаетъ безнравственно; когда же оно требуетъ личной мести, тогда требуетъ того, чему христіанинъ долженъ воспротивиться и „желающій поступать по христіански, долженъ, подавляя въ себѣ чувство мести, стремиться вызвать въ себѣ другое настроеніе духа“ ¹⁾. Вообще, христіанинъ, по замѣчанію Шлейермахера, не живетъ въ обществѣ абсолютно-совершенномъ; онъ принадлежитъ обыкновенно къ обществу, выражающему извѣстную ступень нравственнаго развитія, съ разными особенностями общественно-національной культуры, съ разными дѣленіями, подраздѣленіями на частныя общества, товарищества, ассоціаціи съ своими особыми традиціями и установленіями; и потому сгладить все эти различія можно только постепенно, при условіи, чтобы „совѣсть христіанина, съ одной стороны, отвергала несовершенства даннаго (*jeder*) общества; а, съ другой, проникалась христіанскимъ принципомъ, дабы все постепенно (*mehr*) уподобить (*zu assimiliren*) ему“ ²⁾.

Что касается сферы общественныхъ удовольствій, основанныхъ на законахъ общечеловѣческой природы, то по этому вопросу существуютъ различныя взгляды въ церкви христіанской. Все эти мнѣнія можно свести къ двумъ типамъ, выражающимъ двѣ, весьма замѣтныя, крайности: такъ, по мнѣнію однихъ, человѣкъ не долженъ имѣть времени для удовольствій въ сферѣ общественной жизни; т. е. онъ всегда долженъ быть преданъ

¹⁾ Ibid. p. 629.

²⁾ Ibid. p. 631.

добрымъ дѣламъ и служенію религіи. Справедливо-ли это мнѣніе? Отчасти, „да“, если въ основаніи его лежитъ слѣдующая идея: „всякая самодѣятельная активность, сопровождающаяся чувствомъ, всякая активность, для которой побужденіе исходитъ не отъ духа“, есть грѣхъ (etwas sündliches). Теоретически, разумѣется, трудно рѣшить, въ какой степени такое или иное дѣйствіе—грѣховно, а другое—нѣтъ; потому что есть такія дѣйствія нашей природы, относительно которыхъ нельзя утверждать ни того, что онѣ совсѣмъ не исходятъ отъ побужденій духа, ни чего-нибудь противоположнаго. А это показываетъ, что окончательное рѣшеніе этого вопроса принадлежитъ голосу совѣсти каждаго отдѣльнаго человѣка: „что для каждаго по его совѣсти есть грѣхъ, т. е. относительно чего онъ убѣжденъ, что духъ не далъ ему побужденія къ этому, то онъ долженъ оставить; между тѣмъ какъ другой, имѣющій противоположное сознаніе въ себѣ, можетъ позволять себѣ это несомнительно“ ¹⁾ (Sicher). А если нельзя въ этомъ отношеніи установить общеобязательнаго правила для всѣхъ, то каждый долженъ поступать по внушенію христіанской любви и прилагать къ жизни такое правило, какое согласно съ его наилучшими убѣжденіями (wie es seiner besten Ueberzeugung gemäss sei). Тамъ, гдѣ существуетъ раздѣленіе христіанъ, всегда, по-необходимости, существуетъ нѣчто не христіанское, грѣховное, съ преобладаніемъ либо слишкомъ „свободной совѣсти“ (des freien Gewissens), легкомысленно отвергающей различіе между чувственнымъ, противодѣйствующимъ духу, и тѣмъ, что исходитъ только отъ духа; либо съ преобладаніемъ слишкомъ „узкой совѣсти“ (des engen Gewissens), стѣсняющей самодѣятельность отдѣльныхъ личностей. Можно взглянуть на этотъ предметъ и съ другой точки зрѣнія, обративъ вниманіе на связь различныхъ элементовъ общественной дѣятельности въ жизни цѣлаго; ибо, напримѣръ, чѣмъ слабѣе развита общественно—увеселительная жизнь, тѣмъ меньше успѣховъ дѣлаютъ люди въ естественно-образовательномъ процессѣ и совершенствованіи талантовъ; а все это, вмѣстѣ взятое, суживаетъ область нрав-

¹⁾ Ibid. p. 635.

ственныхъ задачъ; значить, и съ этою стороною жизни нужно считаться, но не иначе, какъ все облагороживая въ духѣ христіанскаго принципа (Рим. 12, 2. I Кор. 5, 10).

Въ такомъ же родѣ рѣшается вопросъ объ общественно-эстетическихъ развлеченіяхъ въ праздничные дни. Пусть каждый самъ для себя (*für sich*) постарается обсудить, что изъ этого приноситъ ему вредъ въ религіозномъ отношеніи: и „что онъ найдетъ съ подобнымъ характеромъ, то долженъ, конечно, отвергнуть, но только это, а не всю общественно-эстетическую область (*nur dieses, nicht das ganze Gebiet*), и только для себя, а не для другихъ“ ¹⁾. Самъ по себѣ ни одинъ изъ видовъ общественнаго служенія (т. е. эстетическаго и религіознаго) не приноситъ вреда другому „черезъ свою близость“; потому что одинъ видъ включаетъ въ себѣ другой, насколько, конечно, оба они сохраняются въ чистомъ видѣ (*sofern beide rein gehalten werden*). Отсюда слѣдуетъ, что если недостаточна въ обществѣ религіозность, то бѣдѣ можно помочь не тѣмъ, чтобы, какъ можно болѣе, изолировать другъ отъ друга обѣ эти области; но тѣмъ, чтобы привести въ дѣло исправительный процессъ. Въ Англіи всѣ общественныя увеселенія въ праздникъ воспрещаются закономъ; но все же отъ этого богослуженіе не освобождается „отъ мертвыхъ формулъ и безжизненной реторики“. Вотъ почему строгое отдѣленіе обѣихъ указанныхъ областей въ Англіи въ качествѣ всеобщаго требованія (*allgemeine Forderung*) никогда не слѣдуетъ считать благомъ ²⁾.

Вообще всякое выраженіе общественно-мірскихъ развлеченій (въ области религіозной) исходитъ изъ настроенія самосознанія, колеблющагося между удовольствіемъ и неудовольствіемъ, и потому свободно допускающаго переходъ, либо въ удовольствіе, либо въ неудовольствіе (*in beide*), причемъ удовольствіе можетъ быть „столько же чувственно, сколько и духовно“. Если въ основѣ его лежитъ чувственный мотивъ, будетъ-ли это касаться питанія, питья, или чего-либо другаго,—все равно,

¹⁾ Ibid. p. 645.

²⁾ Ibid. p. 646.

то возникаетъ страсть (die Begierde), психическая и физическая неуравновѣшенность, убивающая собою область эстетически—прекраснаго.

Съ другой стороны, если въ этой области нежелательно всякое удовольствіе, переходящее свои границы, то тѣмъ менѣе желательно чувство неудовольствія, поскольку оно бываетъ результатомъ злоупотребленія элементами этой сферы жизни; ибо нужно только перейти извѣстную мѣру дѣятельности въ этомъ направленіи, какъ возникаетъ усиліе (Anstrengung) продолжать эту дѣятельность еще, и вмѣстѣ съ тѣмъ — чувство неудовольствія, служащее признакомъ того, что область эстетически—пріятнаго загрязнена (verunreinigt ist). Самое главное здѣсь—дѣятельная любовь; ибо кто управляется любовью, тотъ не можетъ ни пробуждать въ себѣ страсти, ни терпѣть того, чтобы существовали лишенія и усилія въ общественной сферѣ; потому что и то, и другое противоположно чистой любви; а между тѣмъ каждый долженъ заботиться о всѣхъ, и всѣ должны заботиться о каждомъ. Итакъ, если любовь есть *общественный принципъ*, изъ котораго всѣ исходятъ, то общественная жизнь можетъ быть предохранена отъ всякихъ вышеуказанныхъ нарушеній. Главная же, отличительная черта любви и состоитъ въ томъ, что она стремится къ сообщенію себя другимъ (der Mittheilungsprocess), къ возможно большему расширенію (Erweiterung): и въ томъ обществѣ, гдѣ этого нѣтъ, тамъ вмѣсто любви существуютъ лишь „мертвыя формулы“, свидѣтельствующія о томъ, что угасло въ жизни общества „нѣчто первоначальное“; и это оскудѣніе духа любви отражается во всемъ—и въ рѣчи, изобилующей выраженіями, неадекватными ихъ первоначальному смыслу, и въ области морали: тамъ, вмѣсто истиннаго уваженія, господствуетъ лицемеріе и лесть (черта, особенно замѣтная въ жизни высшаго круга общества), вмѣсто человеколюбія—своекорыстіе и проч., причемъ „эту порчу въ языкѣ и нравственности мы находимъ, утверждаетъ Шлейермахеръ, всюду въ той мѣрѣ, въ какой различіе общественныхъ сословій (Stände) выступаетъ сильнѣе или слабѣе“. Жизнь же общественная процвѣтаетъ только тог-

да, когда изъ нея изгоняются „мертвыя формулы“ и когда усиливается моментъ единства въ различіи,—моментъ связи другъ съ другомъ общественныхъ классовъ. Такъ какъ христіанство требуетъ „абсолютнаго общенія всѣхъ людей“, то въ этомъ уже содержится „всеобщая связь всѣхъ народовъ“, которая можетъ быть реализована только тогда, когда каждый народъ принимаетъ участіе въ жизни всѣхъ прочихъ народовъ, нисколько не нарушая своеобразныхъ особенностей въ культурѣ каждой національности ¹⁾ (dass die Volkmässigkeit der Darstellung nicht dadurch gestört wird).

Вообще же, заключаетъ Шлейермахеръ свой трудъ, въ области общественныхъ удовольствій (der geselligen Darstellung), и относительно охраненія ихъ, и относительно вліянія на религіозную жизнь (zum wirksamen Handeln),—необходимо правильное и постепенное уразумѣніе (Verständigung) или „постоянное изслѣдованіе ихъ дѣйствія“ (beständige Prüfung) на общество. Во всякомъ случаѣ, ошибочно думаютъ, когда область общественныхъ наслажденій объявляютъ огульно чѣмъ-то грѣховнымъ, или когда возникаетъ споръ (Streit) между этою стороною жизни и религіозною, съ одной стороны, и между нею и областью практической жизни, съ другой,—съ полнымъ забвеніемъ, что по закону общечеловѣческой природы, за трудомъ долженъ слѣдовать отдыхъ, за работою—нѣкоторая остановка (Pause), требующая отдохновенія и наслажденія. Каждому, кто имѣетъ вліяніе въ обществѣ, а его въ извѣстной степени имѣетъ всякій, предстоитъ особенная задача, какъ дѣло его совѣсти—принять участіе въ этой работѣ уразумѣнія и испытанія. Но такъ какъ все здѣсь основано на настроеніи чувства, то самый процессъ познанія и уразумѣнія не можетъ совершаться безъ величайшаго вниманія и наблюденія видоизмѣненій чувствъ, проявляющихся въ другихъ; и никто не можетъ пріобрѣсть вліянія на исправленіе и усовершенствованіе въ этой области, если онъ не можетъ всецѣло проникнуть въ образъ жизни чувства другихъ. Если гдѣ, то здѣсь особен-

¹⁾ Christl. Sitte, p. 652—665.

но важны апостольскія слова: „для чистаго—все чисто“. Эти же слова имѣютъ отношеніе и къ различію во взглядахъ на удовольствія; ибо кто отличается чистотою души, тотъ съумѣетъ легко отличить чистое и въ различныхъ сужденіяхъ другихъ, не обращая вниманія на то, слѣдуютъ-ли эти другіе болѣе строгому направленію, или болѣе свободному (der laxeren Richtung). Здѣсь особенно также имѣетъ мѣсто правило объ изслѣдованіи истины въ духѣ любви (des Wahrheitsuchens in Liebe) и въ уничтоженіи ¹⁾ всѣхъ различій (Differenzen), препятствующихъ совокупному участию всѣхъ (безъ различія званія) въ дозволенныхъ радостяхъ и наслажденіяхъ общественно-мірской жизни.

И. Розановъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ibid. p. 704—705.

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ МИСТИКА

и

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

Однимъ изъ характерныхъ пунктовъ доктрины послѣдователей средневѣковаго мистика Іоахима въ догматическомъ отношеніи нужно признать мистико-идеалистическое обезразличеніе положительной объективной стороны въ религіи. Оно доводится до того, что всѣмъ иновѣрцамъ одинаково съ католиками обѣщается широкое спасеніе и повидимому дается входъ въ духовное царство. Однако здѣсь замѣчается у сектантовъ ограниченіе универсализма въ представленіи широты царства по объему. Въ дѣйствительности они переносятъ на духовное царство въ его составѣ ту кастичность, которая поддерживалась гностицизмомъ и была отстаиваема всѣми мистиками. Іоахимиты, измѣняя широкому универсализму, привилегированное положеніе въ этомъ царствѣ отводятъ монахамъ и именно тѣмъ изъ нихъ, которые отличались особеннымъ аскетизмомъ. Только имъ они усвояютъ правоспособность въ религіозномъ просвѣщеніи людей, чѣмъ самымъ какъ-бы допускаютъ *опредѣленные* религіозныя истины; только они одни претендуютъ на достиженіе такого совершенства въ созерцательной жизни, какого не достигли ни Іисусъ Христосъ, ни Апостолы ¹⁾). Спиритуали-

*) См. журн. „Вѣра и Разумъ“, за 1895 г. № 20.

¹⁾ In secundo vero tractatu ejusdem quarti libri errores inveniuntur: primus est, quod Christus et sancti Apostoli ejus *non perfecti in vita contemplativa...*

стическое пониманіе религіи побуждаетъ также Іоакимитовъ съ удивительною смѣлостію (хотя и въ теоріи) проявлять оппозиціонное отношеніе къ папству. Это видно не только изъ указаннаго нами частнаго противопоставленія высшаго авторитета православной іерархіи, въ общемъ типѣ греческаго патріарха, или папы латинскому папѣ, что могло обусловливаться сознаниемъ нравственной испорченности Римской куріи, но еще болѣе замѣчается враждебное отношеніе къ папству Іоакимитовъ въ принципиальномъ отрицаніи папскихъ претензій на непогрѣшимость въ истолкованіи Священнаго Писанія и догматовъ. Истинное „духовное“ пониманіе Новаго Завѣта, по словамъ „введенія въ Вѣчное Евангеліе“ вовсе не предоставлено римскому папѣ; ему только принадлежитъ буквальное пониманіе его. По справедливости отсюда сдѣланъ былъ уже самимъ папствомъ выводъ такой: „Этимъ ученіемъ Іоакимитовъ дается понять, что римская церковь не можетъ судить о духовномъ смыслѣ Новаго Завѣта и если судить, то ея сужденіе должно быть признано безразсуднымъ и на немъ никакъ нельзя успокоиваться, потому что римская церковь, какъ говорятъ, *душевная, а не духовная*“¹⁾. Очевидно, что Іоакимиты не только оказались болѣе рѣшительными сравнительно съ главнымъ авторомъ „Вѣчнаго Евангелія“ въ теоретическомъ спиритуализированіи будущаго царства, совершенно обособляя его отъ объективныхъ началъ христіанства и Церкви (тогда какъ Іоакимъ до извѣстной степени еще признавалъ болѣе тѣсную связь будущаго съ прошедшимъ, Новаго Завѣта съ Вѣчнымъ Евангеліемъ); но незамѣтно будущее идеально переносили на переживаемую ими дѣйствительность. Терпѣніе ихъ въ сравнительно долгомъ ожиданіи будущаго духовнаго царства истощилось и они спѣшили открыть это царство даже раньше намѣченнаго Іоакимомъ 1260 года. Если они числились въ ряду исповѣдниковъ христіанства и готовы были называть себя членами католической церкви; то

¹⁾ Quod spiritualis intelligentia novi testamenti non est commissa papae romano, sed tantum litteralis. Et per hoc datur intelligi, quod ecclesia romana non potest judicare de spirituali intelligentia novi testamenti, et si judicat, temerarium est ejus judicium, et ei non acquiescendum, quia ecclesia romana, ut dicunt, *animalis est, non spiritualis*. Hahn, B. III, 167, thesis 12.

въ этомъ случаѣ или впадали въ самообманъ, или допускали явную ложь. Въ дѣйствительности они не были католиками, такъ какъ явно отвергали авторитетъ папства и іерархіи въ руководствѣ къ истинному религіозному совершенству. Не были Іоахимиты христіанами въ общемъ смыслѣ слова. Они считали себя прогрессистами въ болѣе широкомъ пониманіи религіи, сравнительно съ ученіемъ Самого Господа, выраженнымъ въ Священномъ Писаніи. Къ христіанству они уже относились презрительно, какъ религіи устарѣвшей, обветшавшей. Всѣ Богоустановленныя средства для достиженія спасенія лишены были въ ихъ глазахъ настоящаго смысла. И если мы не можемъ представить опредѣленныхъ фактовъ, свидѣтельствующихъ о томъ, что Іоахимиты не въ доктринѣ только, а въ жизни, на практикѣ отвергали эти средства: то во всякомъ случаѣ двуличное—формальное примиреніе съ церковностію не даетъ основанія считать Іоахимитовъ христіанами ¹⁾).

Дальнѣйшая судьба Іоахимитовъ была тѣсно связана съ роковымъ 1260 годомъ, на который по апокалипсическимъ предсказаніямъ падало начало новаго духовнаго царства. Но конечно, ожиданія сектантовъ не сбылись. Правда, годъ этотъ былъ не изъ счастливыхъ. Тогда папство путемъ коварствъ и интригъ заканчивало свою многолѣтнюю борьбу съ династією Гогенштауфеновъ, сопровождавшуюся бѣдственными послѣдствіями для Германіи и Италіи. На ряду съ многочисленными сектантами появились „бичующіеся“, совершавшіе въ торжественныхъ процессіяхъ по разнымъ странамъ и подвергавшіе себя фанатическому самоистязанію въ виду приближавшейся кончины міра. Воображеніе народа было напряжено до высшей степени, однако ожидаемыхъ переворотовъ не послѣдовало. Это на болѣе благомыслящихъ Іоахимитовъ могло по дѣйствовать отрезвляющимъ образомъ. По крайней мѣрѣ, намъ

¹⁾ Въ данномъ случаѣ въ своихъ выводахъ мы имѣемъ въ виду неправоту снисходительнаго отношенія къ Іоахимитамъ Прегера, который не рѣшается ихъ даже признать еретиками, потому что они формально мирились съ церковностію. *Preger*, 127. Къ этому нужно прибавить, что доктрина Іоахимитовъ была уже въ 1260 году осуждена католическою церковію, какъ еретическая, на соборѣ арлатскомъ. *Mansi* XXIII, 1001. *Hahn*, III, 260—262.

извѣстенъ одинъ изъ такихъ Іоахимитовъ, Салимбень, который въ своей хроникѣ сознается, что онъ уже по окончаніи 1260 года и особенно по смерти императора Фридриха II (а въ немъ нѣкоторые изъ Іоахимитовъ готовы были видѣть антихриста), разочаровался въ истинности пророчества Іоахима, совершенно оставилъ самую доктрину и не намѣренъ былъ вѣрить прежнимъ бреднямъ ¹⁾. Но были и упорные Іоахимиты, которые начали отодвигать на дальнѣйшій срокъ осуществленіе апокалипсическихъ предсказаній Іоахима и открытіе духовнаго царства. Таковъ былъ францисканецъ *Петръ Іоаннъ Оливи* (*Petrus Ioannes Olivi*) который въ своемъ толкованіи на Апокалипсисъ (*Postilla in Apocalypsi*), сдѣлавшемся извѣстнымъ съ 1297 года опять воспроизвелъ спиритуалистическую доктрину съ нѣкоторыми варіаціями, касавшимися папства. Здѣсь папство подвергается безпощадному порицанію. Казалось, авторъ задался цѣлію въ своей полемикѣ превзойти всѣхъ бывшихъ противниковъ папства. По рѣзкости тона и бранчивости новое сочиненіе превосходитъ все, что было высказано до сихъ поръ прогивъ папства. Основныя положенія Оливи, спустя двадцать лѣтъ послѣ появленія его сочиненія, въ количествѣ 60, были объединены и представлены магистрами теологіи въ особомъ письмѣ папѣ Іоанну XXII ²⁾. Въ этомъ новомъ толкованіи на Апокалипсисъ, развитіе божественнаго Откровенія представляется въ трехъ фазисахъ, причемъ исторія Церкви раздѣляется на семь частныхъ періодовъ. Первый періодъ обнимаетъ состояніе первоначальной церкви въ Іудействѣ при Апостолахъ; второй—распространеніе и утвержденіе ея во время гоненій, особенно со стороны Іудеевъ; третій—раскрытіе

¹⁾ Cui (fratri Bartholomeo) dixi: verum dicitis; sed postquam mortuus est Fridericus, qui imperator jam fuit et annus milesimus ducentisimus est elapsus, dimisi totaliter istam doctrinam *dispono non credere, nisi quae videro...* Eram enim Ioachita-Chronica Fr. Salimbene Parmensis ord. Minorum Parmae 1857—III, 57. *Reuter*, op. cit. B. II, 370 (Anmerkungen).

²⁾ *Baur*, II, 479. Littera magistrorum in theologia infrascriptorum, qui articulos infrascriptos de postilla fratris Petri Iohannis Olivi quondam Ordinis Minorum facta super Apocalypsi extractos diligenter examinaverunt *et ipsos tam temerarios, quam haereticos iudicaverunt*. Stephani Balusii, *Miscellaneorum* lib. I. p. 261. *Engelhardt*, *Kirschengeschichtliche Abhandlungen* 37—86.

вѣроученія въ борьбѣ съ ересями и подавленіе ихъ; четвертый—жизнь анахоретовъ, удалявшихся отъ міра въ уединеніе, распинавшихъ плоть со страстями и похотями, озарившихъ своимъ примѣромъ всю церковь подобно солнцу и звѣздамъ; пятый—общественную жизнь при монахахъ и клирикахъ, владѣвшихъ имуществами; шестой—обновленіе евангельской жизни, торжество надъ жизнію антихристіанскою, окончательное обращеніе Іудеевъ и язычниковъ, или возстановленіе церкви; седьмой открываетъ собою покойное и чудесное участіе въ будущей славѣ, какъ если бы небесный Іерусалимъ сошелъ на землю. Это—состояніе общаго воскресенія, прославленія святыхъ и конечнаго исполненія вещей. Видимое желаніе унижить папство замѣчается въ рѣзкомъ разграниченіи пятаго и шестого періода по нравственнымъ особенностямъ. Въ пятомъ періодѣ римская церковь возвышается надъ восточными патріархатами до того, что занимаетъ надъ ними преобладающее положеніе, но въ ней также появляется звѣрь Апокалипсиса. Церковь римская становится великою вавилонскою блудницею, синагогою сатаны, которой предстоитъ страшный и неизбѣжный судъ за то, что ради житейскихъ выгодъ и богатствъ этого міра она оставила своего Жениха ¹⁾. Этому окончательному суду будетъ предшествовать борьба съ двумя антихристами. Сначала явится таинственный антихристъ, предшественникъ великаго антихриста (*praecursor antichristi*, *praeparator vitae antichristi*). Этотъ антихристъ явится въ лицѣ папы, но по своимъ дѣйствіямъ напомнитъ Пилата и Ирода. Вслѣдъ за нимъ явится великій антихристъ, подобный язычнику Нерону, возобладавшему надъ міромъ и Симону Магу, который называлъ себя Богомъ и Сыномъ Божиимъ. Этотъ послѣдній антихристъ будетъ преслѣдовать церковь и достигнетъ того, что предъ нимъ всѣ преклонятся. Но этому времени будетъ предшествовать жестокая война, въ которой погибнетъ большая часть христіанъ. Это трудное время антихриста очень

¹⁾ *Ecclesia carnalis est, Babilon, meretrix magna, de qua dicitur in apocalypsi, qua sedet super bestiam habentem capita VII et cornua... Limborchs, liber Sententiarum inquisitiones Tholosanae f. 302. Hahn, II, 451, 463.*

близко; оно послѣдуетъ въ 1325 или 1330 году ¹⁾. Въ шестой періодъ церкви откроется особенное совершенство жизни и будетъ благовѣствоваться мудрость Христа. Тогда, по отмѣненіи всего ветхаго, возникнетъ новая церковь подобно тому, какъ при первомъ пришествіи Христа ветхозавѣтная синагога была отвергнута и была учреждена церковь новозавѣтная. Всѣ достоинства прежнихъ періодовъ въ наивысшей степени переносятся фантазією мистика на шестое и седьмое состояніе церкви, такъ что шестое и седьмое состояніе будетъ лучше и совершеннѣе, чѣмъ во время Апостоловъ и во всѣ предшествовавшія времена ²⁾. Обновленіе церкви послѣдуетъ изъ ордена Франциска, строго соблюдающаго обѣтъ нищеты ³⁾. Однако открытіе шестой печати (Апок. 6, 12) нужно начинать съ того времени, когда правило Франциска стало оспариваться большинствомъ членовъ ордена и плотскою церковію, въ лицѣ папъ, было осуждено также, какъ нѣкогда Христосъ былъ осужденъ безбожною синагогою. Самъ Францискъ, носившій при своей жизни язвы Христа, былъ со Христомъ распятъ плотскою церковію (въ силу отмѣненія правилъ ордена), но онъ воскреснетъ, чтобы чрезъ это воскресеніе уподобиться Иисусу Христу и подобно Господу явиться своимъ для подкрѣпленія ихъ въ борьбѣ съ плотскою церковію ⁴⁾. Тогда-то плотская церковь падетъ и окончательно устроится духовная церковь ⁵⁾. На эту новую церковь Духъ Святой низольется гораздо въ большей степени, чѣмъ это послѣдовало въ день Пятидесятницы. „Его можно будетъ осязательно ощущать и даже руками охватывать (*palpare manibus*)“ ⁶⁾. Тогда

¹⁾ Ibid. 454—468.

²⁾ *Stephani Balusii Miscellaneorum Liber Primus* p. 219 (Paris 1678). *Hahn*. II, 463.

³⁾ Lib. Sent. f. 302 item dixit se credidisse quod sanctus Franciscus seu ordo ejus debebat ecclesiam renovare et hoc ipse intelligebat de fratribus minoribus vocatis pauperibus vel spiritualibus qui volebant tenere paupertatem regulae sancti Francisci, qui habebant habitus paucos et strictos.

⁴⁾ *Baur*. II, 480.

⁵⁾ Reiecta ecclesia carnali tunc ecclesia Spiritualis succedet.

⁶⁾ Lib. Sent. f. 319. Dicebat tamen quod illo tempore in tanta habundancia daretur spiritus sanctus illis hominibus qui se tenerent eum Deo quod videretur

будутъ великіе святые, которые по своей праведности не только превзойдутъ всѣхъ прежнихъ святыхъ, но даже и Апостоловъ. Тогда будетъ полная нравственная чистота, полное единеніе всѣхъ народовъ, основанное на вѣрѣ и любви. Таково содержаніе новаго мистическаго сочиненія. Хотя оно воспроизводитъ спиритуалистическую доктрину Іоахимитовъ сравнительно съ „Введеніемъ въ Вѣчное Евангеліе“ и въ болѣе умѣренномъ видѣ по отношенію къ догматической сторонѣ христіанства, но несомнѣнно заключаетъ въ себѣ крайне враждебные элементы по отношенію къ современной католической церкви ¹⁾.

Какъ ни рѣзки были выходки спиритуала Оливи противъ папства и католической церкви, однако сочиненіе его долго не подвергалось осужденію. Это объясняется частію тѣмъ, что это сочиненіе долго оставалось неизвѣстнымъ даже бдительной инквизиціи, а частію тѣмъ, что папа Целестинъ IV (1294), выдѣлявшійся изъ ряда другихъ папъ своимъ строгимъ аскетизмомъ и даже заявившій себя анахоретствомъ, пытался различными уступками примирить францисканцевъ съ католическою церковію. Онъ даже временно образовалъ изъ строгихъ спиритуаловъ, склонявшихся къ фантастическимъ реформамъ, особую конгрегацию целестиновъ—еремитовъ (*Pauperes Eremitae Domini Coelestini*). Но Бонифаций VIII (1302) призналъ спиритуаловъ еретиками и сталъ преслѣдовать ихъ, вслѣдствіе чего часть ихъ, получившая новое названіе фратрицелловъ (*Fratricellae*) перешла въ явную оппозицію ²⁾. Климентъ V призналъ нужнымъ 1311 года на соборѣ въ Вьенѣ осудить заблужденія Іоахимитовъ, какъ секты „полнаго духа“. Тогда же обращено было вниманіе на сочиненіе Петра Оливи, хотя содержаніе его только вызвало ожесточенные споры, не со-

eis quod quasi palpando manibus sentirent eam, et quod ita sancti alii adhuc essent sicut nunquam fuerunt...

¹⁾ *Reuter* въ II, 218. Diese Opposition redet eine bessere, leidenschaftliche Sprache; allein wir vernehmen darin zugleich die Stimme des Glaubens an die Unvergänglichkeit und die grade in den Wandlungen, welche in der Zukunft offenbar werden sollen, sich bewährende Siegeskraft der christlichen Religion. Wohl soll das Reich des Geistes kommen, indessen das wird das des triumphierenden Erlösers sein.

²⁾ *Hahn*, II, 427.

проводившіеся определеннымъ заключеніемъ. Такое заключеніе сдѣлано тулузскою инквизиціею въ 1317 году. Она многіе взгляды Петра Оливи признала прямо „еретическими“ богоненавистными, явно направленными противъ церкви, или бессмысленными и баснословными¹⁾. Самъ папа Іоаннъ XXII оправдалъ такой приговоръ инквизиціи и осудилъ толкованіе Петра Оливи на Апокалипсисъ 1325 года въ 60 положеніяхъ, какъ сочиненіе заключающее пагубное въ основаніи еретическое ученіе противъ единства католической церкви и власти римскаго епископа²⁾. Іоахимиты къ приговору папы отнеслись презрительно: они признали постановленіе недѣйствительнымъ и несправедливымъ — подчиненіе ему равносильнымъ противленію Богу³⁾. Папа признанъ былъ однимъ изъ антихристовъ, предшественникомъ того великаго антихриста, о которомъ пророчествовалъ новый толкователь Апокалипсиса Петръ Оливи⁴⁾. Въ силу оппозиціи противъ Іоанна XXII Іоахимиты, подобно друзьямъ Божіимъ, стали открыто поддерживать сторону его сильнѣйшаго врага Людовика Баварскаго. Поставляя силу таинства въ зависимость отъ нравственныхъ достоинствъ лицъ совершающихъ ихъ, Іоахимиты ни въ какомъ случаѣ не признавали правоспособности въ этомъ отношеніи католической іерархіи. „Священники и другіе служители церкви, говорили они, не могутъ совершать таинствъ и учить народъ“. Такое право они усвоили только себѣ въ силу святости своей жизни⁵⁾. Чтобы выставить на видъ свое полное нравственное превосходство предъ католическою іерархіею, Іоахимиты продолжали превозносить главныхъ представителей францисканскаго ордена, какъ это мы видимъ изъ протоколовъ тулузской инквизиціи. Учредитель ордена Францискъ, удостоив-

¹⁾ Ibid. II, 460.

²⁾ Baur, II, 480.

³⁾ Lib. sent f. 299. Credit, quod dicta sententia non esset justa et etiam quod non ligaret contrarium facientes, quia esset contra Deum et salutem animarum.

⁴⁾ Credidit eundem dominum papam Iohannem XXII esse mysticum antichristum praeparatorem viae majoris antichristi et demonium meredianum. Lib. Sent. 325. Hahn, II, 453.

⁵⁾ Hahn, ibid. II, 453.

шійся особаго озаренія отъ Духа Святого—„ангелъ въ Откровеніи; лице его свѣтило какъ солнце ¹⁾; это святой отецъ и великій учитель, знаменитѣйшій подражатель жизни Иисуса Христа, превышавшій всѣхъ святыхъ, какъ это доказывается тѣмъ, что онъ носилъ на себѣ язвы Иисуса“ (stigmata) ²⁾. Что приписывалось Франциску, то до извѣстной степени было переносимо и на одного изъ крайнихъ Іоахимитовъ, Петра Оливи. ³⁾. „Это—знаменитѣйшій учитель, истинно святой мужъ, который несомнѣнно будетъ въ раю. Онъ, правда не былъ канонизованъ людьми, въ чемъ онъ и не нуждается, но за то видимо прославленъ Богомъ при жизни и по смерти. Ему никто не подобенъ кромѣ Апостоловъ и Евангелистовъ; онъ тотъ ангелъ въ Откровеніи, лице котораго блистало какъ солнце и который имѣлъ открытую книгу въ своей рукѣ; потому что ему преимущественно предъ всѣми другими учителями была открыта истина Христа и совершенное пониманіе откровенія. Какъ Іоаннъ Евангелистъ въ раю, такъ и онъ теперь тамъ ⁴⁾. Потому въ честь его и былъ установленъ у Іоахимитовъ особый праздникъ ⁵⁾. Съ этимъ превозношеніемъ представителей францисканскаго ордена естественно соединялось у Іоахимитовъ и превозношеніе всѣхъ спиритуаловъ вообще, предпочтительно предъ католическою іерархіею. Они говорили: „никакое другое

¹⁾ Lib. sent. f. 301. intelligebat, sanctum Franciscum esse illum angelum, de quo dicitur in apocalipsi, quod facies ejus erat sicut sol et habebat librum apertum in manu sua, cui singulariter et specialiter fuit revelata veritas Vitae Iesu Christi.

²⁾ Franciscus tenuit et observavit vitam, quam tenuit Iesus Christus in terris et fuit renovator vitae Christi et fuit perfectior inter omnes Sanctos. lib. sent. f. 303.—In cujus signum per duos annos ante mortem suam habuit stigmata vulnenum Christi lib. sent. t. 326.

³⁾ Lib. sent. f. 306. Item credidit, fratrem Petrum Iohannis Olivi... esse et fuisse virum catholicum et sanctum patrem non canonisatum f. 319. Item dixit se avdivisse... quod dictus frater P. Iohannis erat, sanctus non canonisatus et non oportebat quod per hominem canonizaretur quia Deus canonisaverat eum in vita et in morte.

⁴⁾ Lib. sent. f. 325. Avdivit dici seu legi ipsum fuisse et esse spiritualiter illum angelum, de quo scribitur quod facies ejus erat sicut sol et habebat librum apertum in manu sua, quia singulariter inter omnes alios doctores fuerat et operata veritas Christi et intelligentia libri apocalipsis.

⁵⁾ Hahn, II, 460.

состояніе въ церкви Божіей такъ не совершенно, какъ состояніе спиритуаловъ ¹⁾. Все совершенство состоитъ въ нищетѣ и въ цѣломудріи, а въ этомъ отношеніи спиритуалы поставили себя въ исключительное положеніе. Въ соблюденіи нищеты и цѣломудрія спиритуалы признавали себя подобными Іисусу Христу; а правило свое признавали равнымъ Евангелію. Поэтому нарушитель его равняется нарушителю Евангелія ²⁾. Поэтому какъ папа ничего не можетъ измѣнить въ Евангеліи, такъ онъ не можетъ сдѣлать никакихъ перемѣнъ въ уставѣ Франциска ³⁾.

Неудивительно, если при такомъ самоиѣннѣ, Іоахимиты, принадлежавшіе къ ордену францисканцевъ, продолжали находиться въ оппозиціи съ католичествомъ и при преемникахъ Іоанна XXII. Они упорно отстаивали свои сектантскія заблужденія въ южной Франціи, Германіи и въ Италіи до половины XV в. Объ этомъ мы можемъ заключать на основаніи эдиктовъ, безуспѣшно издаваемыхъ папами: Мартиномъ V (1418—1428), Евгениемъ IV (1430) и Николаемъ III (1447). Только благодаря особенной настойчивости инквизитора Іоанна Калстрата секта Іоахимитовъ мало по малу была уничтожена, или слилась съ другими сектами ⁴⁾.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Nulus status in ecclesia Dei est ita perfectus, sicut status fratrum minorum spiritualium vel pauperum, nec etiam status episcopalis, totam perfectionem status ponentes esse in paupertate, quam dicunt esse evangelicam. Lib. sent. 300, 316.

²⁾ Lib. sent f. 302 item dixit, se dixisse et credidisse, quod regula S. Francisci est unum et idem cum Evangelio Christi f. 303. 304 Regula S. Francisci... est evangelium Christi et quicumque contradicunt Evangelium, vel impugnant regulam sancti Francisci, contradicunt et impugnant evangelium Christi.

³⁾ Lib. sent f. 315. item quod sicut dominus papa non potest mutare, addere vel diminuere in consiliis, quae continentur in predicta regula evangelica S. Francisci f. 302.

⁴⁾ Hahn, op. cit II, 469—470.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1896 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1896 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3)

Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое издание внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; **въ Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскіи линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; **въ Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **65 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.
6. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1895 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Ноября 1895 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

С Л О В О

въ день рожденія Благочестивѣйшей ГОСУДАРЫНИ ИМПЕ-
РАТРИЦЫ МАРІИ ѲЕОДОРОВНЫ.

О значеніи христіанскаго благочестія для благосостоянія государства.

*Благочестіе на все полезно есть, обѣ-
тованіе имѣющее живота нынѣшняго и
грядущаго (1 Тим. 4, 8).*

Подъ благочестіемъ разумѣется такое усвоеніе христіанскаго ученія, при которомъ христіанскія истины, составляя прочное непоколебимое убѣжденіе ума, подчиняють себѣ и сердце и волю человѣка. У благочестиваго христіанина всѣ пріобрѣтаемыя имъ знанія, дѣятельность его и вся жизнь находятся въ строгомъ согласіи съ его религіозными убѣжденіями. Такое благочестіе, по приведенному наставленію апостола, на все полезно, такъ какъ имѣетъ обѣтованіе не только будущей жизни, но и настоящей, т. е. оно не только вознаграждается блаженствомъ будущей жизни, но увѣнчивается добрыми плодами и въ настоящей жизни, служа ко благу, какъ отдѣльныхъ личностей, такъ и цѣлыхъ обществъ. Въ настоящій день, когда мы собрались для того, чтобы вознести Господу Богу молитвы о здравіи и благополучіи Благочестивѣйшей Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны, мы признаемъ благовременнымъ предложить объясненіе приведеннаго апостольскаго наставленія, имѣя въ виду показать, какое значеніе имѣетъ христіанское благочестіе для блага государства.

Безпристрастная исторія, обнимающая многіе вѣка жизни

народовъ и государствъ, свидѣтельствуешь, что для благосостоянія государствъ необходимо, чтобы высшая верховная власть въ нихъ имѣла твердое непоколебимое основаніе, ибо только при такомъ условіи она можетъ имѣть силу въ глазахъ подданныхъ, разсчитывать на ихъ безусловное и всецѣлое подчиненіе и чрезъ то обезпечить внѣшнюю безопасность и внутренній миръ и благоденствіе. Но какое болѣе прочное основаніе для власти можетъ быть, какъ не то убѣжденіе, что власть есть учрежденіе Божественное? Но это есть убѣжденіе благочестиваго христіанина, ибо его религія учитъ: *нѣсть власть, аще не отъ Бога, сущія же власти отъ Бога учинены суть* (Римл. 13, 1. 2). При такомъ убѣжденіи гражданъ не могутъ имѣть мѣста тѣ печальныя явленія, какія легко могутъ быть тамъ, гдѣ понятіе о власти установлено на основаніи тѣхъ или иныхъ ученій человѣческихъ, лишенныхъ религіознаго основанія. Самое высшее чувство, которое въ этомъ случаѣ могутъ питать граждане къ власти, это уваженіе, но оно также не прочно и ненадежно, какъ непрочны и неустойчивы теоріи человѣческія. Здѣсь нѣтъ ничего, что безусловно обезпечивало бы силу и вліяніе власти, и возможность неповиновенія и противленія, съ ихъ послѣдствіями,—явленіе обычное. Между тѣмъ при убѣжденіи, что верховная власть есть учрежденіе Божіе, подданные должны относиться къ ней, не только съ уваженіемъ, но и съ благоговѣніемъ. У нихъ не можетъ быть и мысли о невѣрности или противленіи власти, ибо они имѣютъ заповѣдь Христову: *воздадите кесарева кесареви* и наставленіе апостольское: *противляйся власти Божію повелѣнію противляется* (Римл. 13, 1. 2). Самая личность государя для христіанина—священна и неприкосновенна, ибо слово Божіе говоритъ: *не прикасайтесь помазаннымъ моимъ* (Пс. 104. 5). Убѣжденіямъ благочестиваго христіанина чуждо все то, что могло бы оправдывать его недовольство дѣйствіями власти, когда она бываетъ направлена къ ограниченію произвола, или пресѣченію зла, или наказанію преступленія, ибо онъ наученъ, что власть есть орудіе промысла Божія, карающаго зло и награждающаго добро, что *начальникъ есть Божій слуга, отмсти-*

тель въ наказаніе дѣлающему злу (Римл. 13, 4), и готовый *поощрять дѣлающихъ добро* (I Петр. 2, 14).

Далѣе, для благосостоянія государства необходимо, чтобы всѣ занимающіе высшія званія и исполняющіе высшія служенія въ государствѣ, въ точности исполняли волю верховной власти, призвавшей ихъ къ этому служенію и, служа, не свою только соблюдали пользу, но заботились бы о пользѣ общественной. Но откуда начальствующія лица могутъ почерпнуть столь сильныя побужденія къ исполненію своего долга?—Уже въ высокому понятіи о высшей власти, какъ учрежденной Богомъ, заключается достаточное побужденіе къ точному и добросовѣстному исполненію ея воли, но благочестіе, кромѣ этого, изъясняетъ и все то, что необходимо для наилучшаго исполненія обязанностей лицъ высшихъ по отношенію къ низшимъ. Слово Божіе внушаетъ занимающимъ въ обществѣ высшее положеніе, чтобы они *исполняли волю Божію отъ души*, и *умѣряли строгость* по отношенію къ низшимъ, *зная, что и надъ ними есть на небесахъ Господь, у котораго нѣтъ лицепріятія* (Ефес. 6, 9). Сильные по наставленію апостола, должны сносить немощи безсильныхъ и не себя убождать, но каждый долженъ убождать ближнему (Римл. 15, 1—2). Вообще христіанское ученіе осуждаетъ, какъ порокъ и грѣхъ, все, что могло бы послужить препятствіемъ къ исполненію долга высшими по отношенію къ низшимъ: оно порицаетъ самолюбіе, соединяющееся обыкновенно со своекорыстіемъ, гордость и тщеславіе и, вмѣсто этого, внушаетъ взаимную любовь, которая въ дѣланіи добра уравниваетъ всѣхъ людей, какъ дѣтей одного отца—Бога. Эти истины извѣстны только христіанину, и только благочестивый христіанинъ руководится ими въ своей дѣятельности.

Но если исполненіе долга высшими по отношенію къ низшимъ важно для блага государства, то и несоблюденіе надлежащаго отношенія низшихъ къ высшимъ не менѣе можетъ вести къ ущербу общаго благосостоянія. Между тѣмъ, какъ часто склонны подчиненные не исполнять волю начальствующихъ только потому, что они тяготятся своимъ положеніемъ и сами

хотятъ быть начальствующими; какъ часто не имѣющіе власти порицаютъ представителей власти и самую власть только потому, что она не имѣтъ принадлежать; какъ часто одни сословія соперничаютъ съ другими, бѣдные завидуютъ богатымъ, простые знатымъ и т. д. Сколько здѣсь розни, зависти и недоброжелательства, отъ которыхъ, кромѣ вреда, общество ничего не можетъ ожидать!—Но что можетъ наилучшимъ образомъ послужить къ улучшенію такихъ отношеній, если удовлетвореніе всѣхъ, безъ сомнѣнія, невозможно?—Христіанское благочестіе. Оно одно способно подчиниться христіанскому ученію о томъ, что участь всѣхъ находится въ рукѣ Божіей, что Онъ Самъ опредѣляетъ человѣку то, а не иное, положеніе, и что поэтому каждый долженъ быть доволенъ своимъ жребіемъ.

Государство подобно живому организму, въ которомъ каждый членъ исполняетъ свое дѣло, а всѣ вмѣстѣ служатъ общему имъ тѣлу. Поэтому и въ государствѣ каждый членъ его, исполняя свою обязанность, долженъ заботиться объ общемъ благѣ, и это послѣднее, безъ сомнѣнія не можетъ быть достигнуто, если одни члены созидаютъ его, а другіе разрушаютъ то, что создано первыми. Прежде всего обязанность заботиться о благѣ всего общества лежитъ на высшей въ государствѣ власти. Она обыкновенно даетъ свои предначертанія, издаетъ законы, имѣющіе цѣлію обезпечить права и благосостояніе гражданъ, или предупреждающіе и карающіе преступленія, вводитъ разныя учрежденія, удовлетворяющія какъ матеріальныя такъ и духовныя потребности гражданъ. Низшіе органы власти, также въ цѣляхъ общаго блага, должны примѣнять законы, слѣдить за исполненіемъ ихъ, отправлять правосудіе, карая нарушителей законовъ, какъ враговъ общаго блага и проч. Но вліянію законовъ и надзору властей подлежитъ внѣшняя сторона дѣяній человѣческихъ, а между тѣмъ, какъ много есть дѣяній по наружности законныхъ, а по своему внутреннему побужденію и послѣдствіямъ вредныхъ! А какое множество пороковъ, преступленій и даже злодѣяній порочные люди находятъ возможнымъ совершать тайно и пото-

му избѣгаютъ кары законовъ! Кому не извѣстно, сколько есть дѣяній, которыя, не смотря на пагубное вліяніе ихъ на общественную нравственность, все-таки не могутъ, или по крайней мѣрѣ не подлежатъ дѣйствію законовъ, таковы: роскошь, развратъ тайный и явный, соблазнительныя увеселенія, чувственного направленія искусство въ области печати, живописи и проч.? Наконецъ законы, какъ бы они ни были совершенны, могутъ опредѣлять только отрицательную сторону дѣйствій человѣческихъ, но они не могутъ предписать положительную добродѣтель: какой законъ можетъ предписать человѣку: „будь милостивъ“, „подѣлись своимъ избыткомъ“, „подай добрый совѣтъ или примѣръ“ и т. п.? Вслѣдствіе такихъ прискорбныхъ, но почти неизбѣжныхъ условій можетъ быть и часто бываетъ, что при существованіи самыхъ совершенныхъ законовъ и самыхъ полезныхъ учреждений и при усилии всѣхъ, кто призванъ и почитаетъ своимъ долгомъ заботиться объ общественной нравственности, она находится въ печальномъ состояніи и явно ведетъ народъ къ гибели.

Но какое благо можетъ быть достигнуто въ порочномъ обществѣ? Благо и порокъ—понятія несовмѣстимыя, хотя ихъ и желали-бы совмѣщать. Такимъ образомъ съ одной стороны ясно, что порочность общества есть то зло, которое разрушаетъ общественное благо, а съ другой стороны понятно, что улучшать нравственность и бороться съ пороками есть обязанность всѣхъ членовъ общества, т. е. каждый гражданинъ самъ по себѣ долженъ быть добродѣтельнымъ человѣкомъ. Гдѣ же можетъ быть найдено болѣе надежное средство къ улучшенію общественной нравственности, а вмѣстѣ съ этимъ и къ достиженію общаго благосостоянія? Только въ христіанскомъ благочестіи, какъ объ этомъ говорить и опытъ, показывающій, какъ быстро падаетъ нравственность съ ослабленіемъ благочестія. Лишенная религіознаго основанія, чисто человѣческія понятія: о прогрессѣ, правѣ, гуманности, общемъ благѣ, на которыя такъ много возлагается надеждъ, мало представляютъ силы противъ склонной къ чувственности и пороку испорченной природы человѣческой, да и доступны эти понятія далеко

не для всѣхъ. Благочестіе же доступно для всякаго и имѣетъ силу противустоять порочнымъ склонностямъ человѣка, ибо силу свою оно почерпаетъ не въ шаткомъ человѣческомъ разумѣ, а въ вѣрѣ въ Бога, во внутреннемъ судѣ совѣсти и страхѣ Божіемъ.

Наконецъ, исчисляя условія, необходимыя для благосостоянія государства, мы выпустили-бы изъ виду самое главное и много погрѣшили-бы противъ истины, если бы забыли о Богѣ, единомъ источникѣ всякаго блага. Всемогущій Господь все сотворилъ и не оставляетъ своего созданія благимъ своимъ промысломъ, подавая все потребное человѣку для истиннаго его блага. *Вышній властвуетъ царствомъ человѣческимъ* (Дан. 4. 22) и *еще не Господь сохранитъ градъ, всуе бдѣ стрейи*, (Пс. 126, 1). Онъ *поставляетъ цари* и *подаетъ имъ премудрость и разумъ* для ихъ великаго служенія; *Имъ царіе царствуютъ и сильніи пишутъ правду* (законы) (Притч. 8, 15). Отъ Него подаются всѣ таланты, Онъ *даетъ премудрость мудрымъ и разумъ въдуцимъ смысленіе* (Дан. 2, 21). Всѣ блага не только духовныя, но и физическія, во власти Божіей: отъ Него подается благораствореніе воздуха, и плодоносіе земли... Отъ Него нисходитъ на землю *всякое благо и всякъ даръ совершенъ*. Нужно-ли спрашивать здѣсь, что необходимо для полученія отъ Бога такихъ благъ? Развѣ не извѣстно намъ, что *мерзость Господеви путіе развращенни, пріятни же ему вси непорочни въ путехъ своихъ* (Притч. 14) Для того, чтобы удостоиться благодѣяній Божіихъ, благочестіе есть,—мало сказать: средство,—это сила, низводящая на народы благословеніе Божіе. Утверждая это, мы основываемся на свидѣтельствѣ исторіи народа еврейскаго, въ которой дѣйствія благаго и правосуднаго промысла Божія яснѣе выражаются, чѣмъ въ исторіи другихъ народовъ, такъ какъ этотъ народъ былъ подъ особымъ попеченіемъ и водительствомъ Божіимъ. И эта исторія свидѣлствуетъ, что всякій разъ, какъ только евреи оставляли истиннаго Бога и Его законъ, предавались ложнымъ богамъ и перенимали иновѣрные обычаи, Господь, послѣ многократныхъ увѣщаній и угрозъ, предавалъ ихъ подъ власть иныхъ народовъ и подвергалъ всѣмъ бѣдствіямъ, какія

должны терпѣть поработенные и притѣсняемые жестокимъ врагомъ. Но какъ только со стороны евреевъ, испытанныхъ бѣдствіями, являлось раскаяніе и обращеніе къ истинному Богу и Его закону, Господь видимо вознаграждалъ ихъ и подавалъ имъ свою могущественную помощь къ возвращенію самостоятельности и благоденствія. Но слово Божіе не оставляетъ насъ въ невѣдѣніи и относительно судебъ иныхъ народовъ, поучая въ приводимыхъ въ немъ примѣрахъ, что самыя обширныя царства падали и самыя могущественныя народы погибали именно тогда, когда исполнялась мѣра беззаконій ихъ. По этой причинѣ были истреблены могущественныя народы Ханаана, по этой причинѣ палъ нѣкогда сильнѣйшій въ мірѣ Вавилонъ. Особенно поучительна исторія городовъ Содомы и Гоморры, истребленныхъ отъ земли за беззаконія ихъ; она показываетъ, какъ высоко цѣнитъ Милосердый Господь праведность, если готовъ былъ, какъ сказалъ Аврааму, пощадить эти города ради только десяти праведниковъ, если бы они нашлись въ нихъ.

До сихъ поръ мы говорили о значеніи благочестія для благосостоянія всякаго государства, но что истина потребуетъ отъ насъ сказать о значеніи его для нашего отечества? Кто изъ насъ не знакомъ съ исторіей своей страны? Но если мы ее знаемъ хоть только въ общихъ чертахъ, мы не можемъ не видѣть той свѣтлой струи, которая протекаетъ чрезъ всѣ важнѣйшія событія, послужившія къ достиженію того высокаго положенія и благосостоянія, въ какихъ мы видимъ нынѣ отечество наше. Эта струя есть благочестіе нашихъ предковъ, удивлявшее даже иностранцевъ. Приведемъ на память хотя не многое. Благотворный переворотъ въ умѣ и сердцѣ великаго князя Владиміра и тотъ благочестивый путь, на который онъ сталъ, покинувъ язычество, просвѣтилъ отечество наше святою православною вѣрою, которая въ послѣдствіи объединила въ великое цѣлое мелкія разрозненныя славянскія племена и составила несокрушимую силу земли русской. Подвигъ благочестиваго князя Дмитрія Донскаго, споспѣшествуемый молитвою и благословеніемъ великаго молитвенника русской земли, пре-

подобнаго Сергія, свергъ съ отчизны нашей слишкомъ 2-хъ вѣковое иго татаръ. Благочестивою ревностію, трудами и подвигами благовѣрнаго князя Александра Невскаго защищень отъ враговъ весьма важный для насъ сѣверо-западный край государства. Благочестіе иноковъ Троицкой обители выдержало натискъ западнаго врага и подвигло всю Россію отстоять свою государственную независимость и свое православіе. Несомнѣнно въ благочестіи своемъ императоръ Александръ Благословенный и всѣ подданные его нашли то твердое упованіе на силу и помощь Божию, съ какими рѣшились они не преклониться предъ великимъ завоевателемъ цѣлаго сонма народовъ, и Господь оправдалъ упованіе, неожиданными средствами избавивъ отечество наше отъ врага. Но довольно и этого, чтобы видѣть какія великія дѣла совершали и какія блага собрали для насъ предки наши своимъ благочестіемъ. Намъ, чтобы быть вѣрными сынами отечества, остается только, пользуясь благами, унаслѣдованными отъ предковъ, не забывать урока ими оставленнаго намъ, *чтобы въ благочестіи полагали мы единственный залогъ нашего благоденствія. Аминь.*

Свящ. І. Гончаревскій.

Какъ восполняются мнимыя евангельскіе „пробѣлы“ (*Die Lücke im Leben Iesu*)?

Въ 1894 году Николай Нотовичъ издалъ въ Парижѣ на французскомъ языкѣ небольшую книжку, которая тотъ-часъ же была переведена на многіе иностранныя языки и произвела большое волненіе какъ среди западныхъ богослововъ, такъ и среди мыслящихъ людей вообще. Мы прочитали эту книжку въ нѣмецкомъ переводѣ, въ которомъ она выдержала еще въ прошломъ году два изданія. Книжка эта носитъ довольно заманчивое заглавіе: „*Die Lücke im Leben Iesu*“ (Пробѣлъ въ жизни Иисуса). Главный интересъ въ ней представляетъ опубликованіе буддійскаго манускрипта „*Жизнь святаго Иисы* (очевидно, исуса), *наилучшаго изъ сыновъ человѣческихъ*“.

По словамъ Нотовича, этотъ буддійскій „манускриптъ“ имѣетъ въ высшей степени важное значеніе и цѣннѣе будто бы даже каноническихъ Евангелій. По предположенію Нотовича, манускриптъ этотъ написанъ непосредственно послѣ страданій и смерти Христа, между тѣмъ, какъ Евангелія составлены только спустя довольно продолжительное время послѣ совершенія описываемыхъ въ немъ событій. Въ крайнемъ случаѣ—думаетъ Нотовичъ—можно положить не болѣе трехъ или четырехъ лѣтъ между смертію Спасителя и составленіемъ „буддійскаго манускрипта“ о жизни св. Иисы. „Манускриптъ“ этотъ первоначально былъ написанъ будто бы на древне священномъ языкѣ индусовъ—*Пали*.

Въ виду сказаннаго совершенно понятенъ тотъ интересъ, который возбудила книжка Нотовича среди мыслящихъ людей

въ западной Европѣ. Въ теченіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ она выдержала цѣлыхъ семь изданій на французскомъ языкѣ. три изданія въ нѣмецкомъ переводѣ, была переведена на англійскій, итальянскій и датскій языки. Появленіе этой книжки отмѣчено въ краткихъ замѣткахъ и русскою періодическою печатью.

Содержаніе „жизни св. Иссы“ само по себѣ не вызываетъ никакого довѣрія и ясно говоритъ о подложности „манускрипта“. Оно противорѣчитъ не только содержанію Евангелій, но и несомнѣннымъ историческимъ свидѣтельствамъ нехристіанскаго происхожденія. Кромѣ того бросается въ глаза исторически-ложное и невѣроятное отношеніе іудеевъ ко Христу и Его ученію. Наконецъ, слишкомъ замѣтно тенденціозное стремленіе составителя провести грубо-раціоналистическое пониманіе евангельской исторіи съ устраненіемъ изъ нея всего чудеснаго и сверхъестественнаго. Къ сожалѣнію, однихъ этихъ внутреннихъ признаковъ было недостаточно для того, чтобы о находкѣ Нотовича высказать рѣшительное и окончательное сужденіе. Въ этомъ случаѣ не менѣе важное значеніе нужно приписывать и внѣшнимъ признакамъ „манускрипта“. Но чтобы опредѣлить его древность, для этого, очевидно, нужно, было бы его увидѣть, нужно было бы внимательно осмотрѣть матеріалъ, на которомъ онъ написанъ, нужно познакомиться съ его языкомъ, изучить его особенности, сравнить съ другими древними манускриптами и т. п. Кромѣ того, необходимо было бы провѣрить даже и тѣ внѣшнія обстоятельства, при которыхъ открытъ этотъ „манускриптъ“ Нотовичемъ. Слѣдовало бы павести точныя справки о томъ, существуетъ ли буддійскій монастырь, въ которомъ будто бы хранится отысканный Нотовичемъ манускриптъ, былъ ли въ этомъ монастырѣ Нотовичъ, кто и какъ читалъ и переводилъ ему этотъ „замѣчательный историческій памятникъ“ и т. д. Къ сожалѣнію, мы сами лично совершенно лишены были возможности дать положительные отвѣты на эти вопросы, и намъ, по необходимости, пришлось ожидать, пока будутъ добыты необходимыя данныя для сужденія людьми, находящимися въ болѣе благоприятныхъ условіяхъ, чѣмъ мы.

Теперь, благодаря трудамъ такихъ западно-европейскихъ ученыхъ, какъ *Макс Мюллеръ*, *F. B. Shawe*, *Артуръ Пфунстъ*,

Х. Нельдекке, Г. Бюлеръ, Г. Гольцманъ, Х. Альфонсъ Витцъ, и др., мы вполне располагаемъ достаточными данными для того, чтобы надлежащимъ образомъ оцѣнить опубликованный Нотовичемъ „буддійскій манускриптъ“ и высказать о немъ рѣшительное сужденіе.

Но прежде всего выслушаемъ, что говорить о своей находкѣ самъ Нотовичъ. Въ его книжкѣ (in 8°) 186 страницъ, изъ которыхъ „жизнь святого Иссы“ занимаетъ всего только 40 страницъ (97—137). На остальныхъ страницахъ авторъ описываетъ свои впечатлѣнія и приключенія во время путешествія въ Тибетъ, Ладакъ, пространно говоритъ о праздникѣ въ Гонпѣ, въ заключеніе приводитъ свое „резюме“ и присоединяетъ нѣкоторыя, по его словамъ, „пояснительныя примѣчанія“. Описание путешествія и изображеніе храбрости Нотовича, не разъ вступавшаго въ борьбу съ кровожадными медвѣдями „одинъ на четырехъ“, для насъ мало интересны. Мы поэтому приведемъ изъ его замѣтокъ лишь то, что прямо относится къ интересующему насъ памятнику.

Въ 1877 году Нотовичъ путешествовалъ по Индіи... Это было послѣ турецкой войны (1877—1878). Однажды, во время посѣщенія какого-то находившагося на его пути буддійскаго монастыря, онъ узналъ отъ верховнаго ламы, что въ Ласскихъ архивахъ находятся весьма древнія достопримѣчательности, относящіяся какъ къ жизни Іисуса Христа, такъ и къ народамъ запада; далѣе,—что нѣкоторые большіе монастыри владѣютъ списками и переводами этихъ книгъ. Прибывъ въ Лэ (Leh), въ главный Ладакскій городъ, Нотовичъ посѣтилъ большой, находящійся вблизи города монастырь Нимис. Верховный лама этого дома сообщилъ ему, что монастырская бібліотека содержитъ нѣкоторыя копіи интересныхъ рукописей. Чтобы не возбудить подозрѣнія властей относительно предмета своего посѣщенія въ монастырѣ, и чтобы въ Нотовичѣ, какъ рускомъ, не было найдено какого либо препятствія при дальнѣйшемъ путешествіи въ Тибетъ, онъ далъ понять, по возвращеніи въ Лэ, что онъ путешествуетъ только по Индіи и нѣсколько разъ оставлялъ главный городъ Ладака. Несчастный случай, именно переломъ ноги, доставилъ ему совершенно неожиданно поводъ возвра-

титься въ монастырь, гдѣ онъ и получилъ первую медицинскую помощь. „Я воспользовался своимъ краткимъ пребываніемъ среди ламъ, говоритъ Нотовичъ, чтобы исходатайствовать разрѣшеніе верховнаго ламы—дать мнѣ изъ библіотеки рукописи, относящіяся къ Иисусу Христу. При помощи моего переводчика, который переводилъ мнѣ съ тибетскаго языка, я записалъ въ своемъ дневникѣ со всею тщательностію то, что мнѣ читалъ лама“.

„Такъ какъ я совершенно не сомнѣваюсь въ подлинности этой хроники, составленной съ большою точностію браманскими и главнымъ образомъ буддійскими историками изъ Индіи и Непала, то, по возвращеніи въ Европу, продолжаетъ Нотовичъ, я хотѣлъ опубликовать ея переводъ. Въ виду этой цѣли я обращался ко многимъ, пользующимся всеобщею извѣстностію духовнымъ лицамъ, и просилъ ихъ просмотрѣть мои записи и сказать мнѣ, чтѣ они объ этомъ думаютъ“.

„Платонъ, знаменитый митрополитъ кіевскій, былъ того мнѣнія, что эта находка имѣетъ величайшую важность. Впрочемъ, онъ отсовѣтывалъ мнѣ издавать эту достопримѣчательность, потому что онъ думалъ, что ея опубликованіе мнѣ можетъ только повредить. Зачѣмъ? Отчего? Сказать мнѣ это болѣе яснымъ образомъ,—достопочтенный прелатъ уклонился. Однако я рѣшился подождать, потому что наша бесѣда происходила въ Россіи, гдѣ цензура полагаетъ свое veto на такого рода произведенія.“

„Годъ спустя, продолжаетъ Нотовичъ, я былъ Римѣ. Тамъ я показалъ свой манускриптъ одному кардиналу, который пользуется большимъ уваженіемъ у святого отца. Онъ отвѣтилъ мнѣ буквально слѣдующее: „Что хорошаго въ томъ, чтобы это печатать? Никто не придастъ ему большаго значенія, а вы приобретете себѣ множество враговъ. Впрочемъ, вы еще очень молоды! Если васъ интересуетъ денежный вопросъ, то я могъ бы вамъ предложить за ваши записи награду,—награду, которая вознаградитъ васъ за сдѣланные расходы и потраченное время“. Я, естественно, отклонилъ это.“

„Въ Парижѣ я говорилъ о моемъ провѣктѣ съ кардиналомъ Ротелли, съ которымъ я познакомился въ Константинополѣ.“

Онъ также сдѣлалъ возраженіе противъ того, чтобы я печаталъ свой трудъ, указавъ на то, что онъ будетъ соблазнительнымъ. „Церковь“, прибавилъ онъ, „слишкомъ страдаетъ отъ новаго теченія атеистическихъ идей, а вы дадите только новую пищу отрицателямъ и поносителямъ евангельскаго ученія. Я говорю вамъ это въ интересъ всѣхъ христіанскихъ церквей“.

„Послѣ этого, говоритъ Нотовичъ, я посѣтилъ господина Жуль Симона. Онъ напелъ мое сообщеніе весьма интереснымъ и рекомендовалъ мнѣ узнать взглядъ господина Ренана о наилучшемъ пути для опубликованія этихъ записей.“

„На другой же день я сидѣлъ въ рабочемъ кабинетѣ этого великаго философа. Въ концѣ нашего разговора господинъ Ренанъ сдѣлалъ мнѣ предложеніе вручить ему это интересующее меня писаніе, чтобы онъ сдѣлалъ о немъ сообщеніе въ академіи. Это предложеніе, какъ легко можно понять, было для меня очень заманчиво и льстило моему самолюбію; однако я взялъ свой трудъ съ собою назадъ подъ предлогомъ еще разъ пересмотрѣть его. Но въ дѣйствительности я предвидѣлъ, что въ случаѣ принятія этого предложенія я здѣсь ничего не имѣлъ бы, кромѣ чести открытія хроники, между тѣмъ какъ на долю знаменитаго сочинителя „Жизни Іисуса“ выпала бы вся слава опубликованія и разъясненій. Между тѣмъ я считалъ себя достаточно хорошо подготовленнымъ для того, чтобы самому опубликовать переводъ этой хроники, снабженный моими примѣчаніями, и я отклонилъ сдѣланное мнѣ очень пріятное предложеніе. Однако, чтобы не оскорбить чувствительности великаго учителя, котораго я глубоко почитаю, я рѣшилъ подождать его смерти, каковое фатальное событіе, судя по общей слабости Ренана, не долго должно было заставить себя ожидать. Спустя немного времени послѣ смерти Ренана я писалъ къ Жулю Симону, прося его совѣта. Онъ отвѣчалъ, что сужденіе о томъ, своевременно ли было издать въ свѣтъ это сочиненіе, онъ предоставляетъ мнѣ“.

„Я послѣ этого привелъ въ порядокъ мои записи и вотъ предлагаю ихъ опубликованію, оставляя за собою право доказывать подлинность этихъ хроникъ“.

Такъ какъ книга Нотовича возбудила, насколько мы знаемъ,

живой интересъ и въ Россіи, и такъ какъ къ *извлеченіямъ* принято питать нѣкоторое недовѣріе, то мнимо-буддійское жизнеописаніе Исы мы приводимъ здѣсь въ точномъ буквальномъ переводѣ на русскій языкъ. Вотъ этотъ переводъ.

Жизнь святаго Исы, лучшаго изъ сыновъ человеческихъ.

I.

1. Содрогнулась земля, и возрыдали небеса по причинѣ тяжкаго злодѣянія, совершеннаго въ странѣ Израильской.

2. Ибо тамъ замучили и казнили великаго праведника Ису, въ которомъ обитала душа міра,

3. Которая стала плотію въ простомъ смертномъ, дабы со-творить благо людямъ и искоренить злыя помышленія,

4. Дабы уничиженнаго грѣхами человека возвратить къ жизни міра, любви и добра, и дабы напомнить ему о единомъ и недѣлимомъ Творцѣ, милосердіе Котораго безконечно и безъ границъ.

5. И вотъ здѣсь слѣдуетъ то, что рассказываютъ объ этомъ купцы, пришедшіе отъ Израиля.

II.

1. Израильскій народъ, обитавшій въ весьма плодотворной земледѣльческой странѣ, которая давала двѣ жатвы въ годъ, и обладавшій большими стадами, чрезъ свои грѣхи возбудилъ гнѣвъ Бога,

2. Который подвергъ его страшному наказанію, отнявъ у него землю, скотъ и все его имущество. Могущественными и богатыми фараонами, господствовавшими тогда въ странѣ Египетской, Израиль былъ отведенъ въ рабство.

3. И они поступали съ израильтянами хуже, чѣмъ съ животными, отягощали ихъ тяжелыми работами и заключали ихъ въ цѣпи и узы. Они покрывали тѣла ихъ ранами и рубцами, отказывали имъ въ пищѣ и не позволяли имъ жить подъ кровлею,

4. Дабы держать ихъ въ состояніи постоянного страха и дабы отнять у нихъ всякое человѣческое подобіе.

5. Тогда въ своемъ великомъ угнетеніи Израильскій народъ вспомнилъ о своемъ небесномъ Защитникѣ; онъ обратился къ Нему и просилъ Его помощи и Его милосердія.

6. Тогда въ Египтѣ царствовалъ знаменитый фараонъ, пріобрѣвшій себѣ имя, прославленное его многочисленными побѣдами, богатствами, которыя онъ скопилъ, и обширными дворцами, которые ему построили его рабы своими собственными руками.

7. У этого фараона было два сына и младшій изъ нихъ назывался Мосса; ученые израильтяне обучили его различнымъ наукамъ.

8. И Моссу любили въ Египтѣ за его доброту и за его состраданіе, которое онъ оказывалъ всѣмъ страждущимъ.

9. Но когда онъ увидѣлъ, что израильтяне, не смотря на непереносимыя страданія, которыя они претерпѣвали, не хотѣли оставить своего Бога, чтобы молиться богамъ, которые были созданы человѣческою рукою и которые были богами египетскаго народа,

10. Тогда Мосса увѣровалъ въ ихъ невидимаго Бога, Который не дозволяетъ истощиться изнуряемымъ силамъ.

11. И израильскіе ученые ободряли ревность Моссы, и обратились къ нему съ просьбою ходатайствовать предъ фараономъ, его отцомъ, о благосклонности къ его единовѣрцамъ.

12. И принцъ Мосса просилъ своего отца, чтобы онъ облегчилъ судьбу несчастныхъ; но фараонъ разгнѣвался на него и только увеличилъ тѣ мученія, которымъ подвергались его рабы.

13. Случилось, что вскорѣ послѣ этого египетскую страну посѣтило великое несчастье; чума похитила десятого человека изъ молодыхъ и старыхъ, здоровыхъ и больныхъ, и фараонъ думалъ о неблаговоленіи къ нему его собственныхъ боговъ.

14. Но принцъ Мосса сказалъ своему отцу, что это Богъ его рабовъ выступилъ въ защиту тѣхъ несчастныхъ и наказалъ египтянъ.

15. Послѣ этого фараонъ далъ Моссѣ повелѣніе—взять всѣхъ рабовъ іудейскаго происхожденія, вывести ихъ изъ города и въ большемъ отдаленіи отъ главнаго города основать другое отечество, гдѣ онъ долженъ былъ жить съ ними.

16. И Мосса даетъ знать еврейскимъ рабамъ, что онъ освободилъ ихъ во имя своего Бога, Бога Израилева; онъ вышелъ съ ними изъ города и изъ страны египетской.

17. Послѣ этого онъ ввелъ ихъ въ страну, которую они потеряли за многіе грѣхи, далъ имъ законы и приказалъ имъ безпрестанно молиться невидимому Творцу, благодѣя Котораго безконечна.

18. Принцъ Мосса умеръ, и израильтяне соблюдали его строгіе законы; поэтому Богъ вознаградилъ ихъ за страданія, которымъ они были подвергнуты въ Египтѣ.

19. Ихъ царство стало могущественнѣйшимъ на всей землѣ. ихъ цари славились своими сокровищами и продолжительный миръ царилъ надъ Израильскимъ народомъ.

III.

1. Слава о богатствахъ Израиля распространилась по всей землѣ, и сосѣдніе народы завидовали ему,

2. Но Самъ Всевышній сопровождалъ побѣдоносное оружіе евреевъ, и язычники не осмѣливались нападать на нихъ.

3. Къ сожалѣнію—поелику человѣкъ не всегда повинуется самому себѣ—вѣрность израильтянъ своему Богу продолжалась недолго;

4. Они начали забывать всѣ доказательства благоволенія, которыми Онъ осыпалъ ихъ, только еще весьма рѣдко призывали Его имя и искали поддержки у маговъ и волшебниковъ.

5. Цари и военачальники устанавливали свои собственные законы вмѣсто тѣхъ, которые написалъ имъ Мосса: храмъ Бога и обряды богослуженія были оставлены, народъ предался похотямъ и потерялъ свою первоначальную чистоту.

6. Много вѣковъ протекло со времени исхода изъ Египта; и вотъ Богъ снова предположилъ примѣнить къ нимъ Свое наказаніе.

7. Чужеземцы начали завладѣвать страной Израиля; они опустошили поля,—обратили въ обломки города и увели въ плѣнъ жителей.

8. Однажды пришли язычники съ той стороны моря, изъ

страны ромеловъ; они покорили себѣ евреевъ и поставили военачальниковъ, которые по порученію цезаря управляли ими.

9. Храмы были разрушены, а жители были обязаны не молиться болѣ невидимому Богу, но приносить жертвы языческимъ богамъ.

10. Тѣ, которые были знатнаго происхожденія, были сдѣланы войнами; жены были отняты у своихъ мужей, простой народъ былъ отведенъ въ рабство и тысячами отосланъ въ страны по ту сторону моря.

11. Дѣти были умерщвлены остріемъ меча, и по всей странѣ Израильской вскорѣ были слышны только вопли и воздыханія.

12. Въ этой ужаснѣйшей скорби сердца жители снова вспомнили о своемъ великомъ Богѣ; они молили о Его благодати и смиренно просили простить ихъ. А Отецъ нашъ, въ Своей неисчерпаемой благодати, услышалъ ихъ молитву.

IV.

1. Въ то время явился моментъ, который избралъ Судія, исполненный милости, чтобы принять плоть въ человѣческомъ существѣ.

2. И вѣчный Духъ, находившійся въ состояніи полного покоя и высшаго блаженства, пробудился и отдѣлилъ себя на неопредѣленное время отъ своего вѣчнаго существа,

3. Чтобы, являясь подъ человѣческимъ образомъ, онъ возвѣстилъ средство уподобиться Божеству и достигнуть вѣчнаго блаженства,

4. И дабы онъ показалъ своимъ примѣромъ, какъ можно достигнуть нравственной чистоты и освободить душу отъ ея грубой оболочки, чтобы она могла достигнуть совершенства, въ которомъ она нуждается, чтобы войти въ царство небесное, которое неизмѣнно и въ которомъ господствуетъ вѣчное счастье.

5. Вскорѣ послѣ этого въ странѣ израильской родилось чудное дитя; Самъ Богъ устами этого дитяти говорилъ о скудностяхъ тѣла и о возвышенности души.

6. Родители новорожденнаго были бѣдные люди; по своему происхожденію они принадлежали къ фамиліи рѣдкаго благочестія, которая забыла свою прежнюю высоту на землѣ, что-

бы прославлять имя Творца и воздавать Ему благодареніе за тѣ злосюченія, которыми Ему угодно было испытать ее.

7. Чтобы наградить ее, поелику она не позволяла себѣ уклоняться отъ пути истины, Богъ благословилъ перворожденнаго въ этомъ семействѣ; Онъ сдѣлалъ его Своимъ Избранникомъ и послалъ Его, чтобы поддерживать тѣхъ, которые впади въ бѣдствіе, и исцѣлять тѣхъ, которые претерпѣвали страданія.

8. И божественный Отрокъ, которому дали имя Исса, съ самыхъ нѣжныхъ лѣтъ своихъ началъ говорить о единомъ и недѣлимомъ Богѣ; Онъ увѣщевалъ заблудшія души покаяться и очистить себя отъ грѣховъ, въ которыхъ они были повинны.

9. Оговсюду шли слушать Его и удивлялись тѣмъ рѣчамъ, которыя исходили изъ Его дѣтскихъ устъ; всѣ израильяне согласно говорили, что въ этомъ дитяти обитаетъ вѣчный Духъ.

10. Когда Исса достигъ тринадцатилѣтняго возраста, время, когда израильянинъ долженъ взять себѣ жену,

11. Домъ, въ которомъ его родители посредствомъ скромной работы приобрѣтали себѣ средства къ жизни, началъ дѣлаться сборнымъ мѣстомъ для богатыхъ и знатныхъ людей. Они хотѣли имѣть зятемъ молодого Исса, который уже прославился своими назидательными бесѣдами во имя Всемогущаго;

12. Тогда случилось, что Исса тайно оставилъ домъ своихъ родителей, ушелъ изъ Іерусалима и вмѣстѣ съ купцами отправился въ Синдгъ,

13. Съ намѣреніемъ—усовершенствоваться въ божественномъ словѣ и изучить законы великаго Будды.

V.

1. Въ теченіе четырнадцатаго своего года молодой Исса, благословенный Богомъ, пришелъ по сю сторону въ Синдгъ, и поселился ниже Арва, въ возлюбленной Богомъ странѣ.

2. Молва распространила имя чуднаго отрока вдоль сѣвернаго Синдга; и когда онъ путешествовалъ по странѣ пяти великихъ рѣкъ и Радшипуталѣ, ревностные служители Бога Дшаинъ просили его тамъ поселиться среди нихъ.

3. Но онъ оставилъ заблудшихъ читателей Дшаина и пошелъ въ Дшагарнатъ въ страну Орзиса, гдѣ покоятся смертные остатки

Віасса-Кришны, и гдѣ бѣлые жрецы Брами приготовили ему радушный пріемъ.

4. Они научали его читать и понимать Веды; исцѣлять при помощи молитвъ, учить священное писаніе и толковать его народу, изгонять злого духа изъ тѣла человѣка и снова давать ему человѣческій образъ.

5. Шесть лѣтъ провелъ онъ въ Джагарнатѣ, въ Радшагригѣ, въ Бенаресѣ и въ другихъ священныхъ городахъ; каждый любилъ его, ибо Исса жилъ въ мирѣ съ веизами и судрами, которыхъ онъ обучалъ священному писанію.

6. Но брамины и кшатріасы сказали ему, что великій Пара-Брама запрещаетъ имъ приближаться къ таковымъ, которыхъ онъ создалъ изъ своего брюха и своихъ ногъ.

7. Веизы имѣли бы право только слушать чтеніе Ведъ, да и то только въ праздничные дни.

8. Судрамъ же не только отказано присутствовать при чтеніи Ведъ, но даже и взирать на нихъ; ибо ихъ призваніемъ было непрерывно и въ качествѣ рабовъ служить браминамъ, кшатріазамъ и даже вонзамъ.

9. „Одна только смерть можетъ освободить ихъ отъ ихъ рабства“, сказалъ Пара-Брама. „Такимъ образомъ оставь ихъ и иди молиться съ нами богамъ, которые будутъ гнѣваться на тебя, если ты имъ не станешь повиноваться“.

10. Но Исса не прекращалъ своихъ рѣчей; ибо онъ продолжалъ проповѣдывать у суфрасовъ противъ браминовъ и кшатріевъ.

11. Онъ сильно возставалъ противъ того факта, что человѣкъ присвоиваетъ себѣ власть у подобныхъ себѣ похищать человѣческія права. „Истинно“, говорилъ онъ, „Богъ Отецъ не устанавливаетъ никакого различія между своими чадами, которыхъ онъ любитъ одинаково всѣхъ“.

12. Исса отрицалъ божественное происхожденіе Ведъ и Пуранъ; „ибо“, такъ наставлялъ онъ тѣхъ, которые за нимъ слѣдовали, „законъ данъ человѣку, чтобы указывать ему путь въ его дѣйствіяхъ“.

13. „Бойся Бога твоего, преклоняй свои колѣна только предъ Нимъ однимъ, и только Ему одному приноси жертвы, исходящія отъ твоего пріобрѣтенія“.

14. Исса отрицалъ Тримурти и воплощеніе Пара-Брамы въ Вишну, Шиву и другихъ боговъ. „Ибо“, говорилъ онъ:

15. „Вѣчный Судія, вѣчный духъ образуетъ единственную и недѣлимую душу міра, которая одна только все творитъ, сохраняетъ и оживляетъ.

16. „Только Онъ одинъ Своею волею произвелъ твореніе, только Онъ существуетъ отъ вѣчности, и его бытіе не будетъ имѣть конца; Онъ не имѣетъ равнаго себѣ ни на небѣ, ни на землѣ.

17. „Великій Творецъ ни съ кѣмъ не раздѣлилъ Своей власти: еще менѣе—съ бездушными предметами, какъ васъ научено; ибо Онъ одинъ только владѣетъ всемогуществомъ.

18. „Онъ захотѣлъ,—и міръ явился; единственною божественною мыслию Онъ соединилъ воды и отдѣлилъ отъ нихъ сухую часть земнаго шара.

19. „И Онъ подчинилъ человѣку земли, воды, животныхъ и все то, что Онъ создалъ, и что Онъ самъ содержитъ въ неизмѣнномъ порядкѣ, такъ какъ каждой вещи Онъ установилъ свойственную ей продолжительность.

20. „Скоро разразится гнѣвъ Божій противъ человѣка; ибо онъ забылъ своего Творца, Его храмы онъ наполнилъ мерзостями и молится кучѣ твореній, которыя подчинилъ ему Богъ.

21. „Ибо камнямъ и металламъ онъ охотно приноситъ въ жертву человѣческія существа, въ которыхъ обитаетъ часть духа Всевышняго.

22. „Ибо онъ унижаетъ тѣхъ, которые работаютъ въ потѣ своего лица, дабы онъ приобрѣлъ благоволеніе какого-либо праздношатающагося, сидящаго за драгоцѣнно убраннымъ столомъ.

23. „Тѣ, которые похищаютъ у своихъ братьевъ божественное счастье, будутъ лишены его сами, и брамины и кшатрія станутъ судрами судръ, у которыхъ Вѣчный будетъ находиться вѣчно.

24. „Поелику въ день послѣдняго суда судры и веизы найдутъ милость за свое невѣдѣніе; напротивъ въ своемъ разъяренномъ гнѣвѣ Богъ жестоко поступитъ съ тѣми, которые будутъ присвоить себѣ Его права“.

25. Веизы и судры были охвачены живымъ удивленіемъ, и спрашивали Исса, какъ имъ нужно молиться, чтобы не потерять своего счастья.

26. „Не молитесь идоламъ, ибо они не слышатъ васъ; не слушайте Ведъ, въ которыхъ истина искажена; не считайте себя повсюду первыми и не унижайте своихъ ближнихъ.

27. „Помогайте бѣднымъ; поддерживайте слабыхъ; не дѣлайте никому зла, кто бы онъ ни былъ; не позволяйте себѣ съ завистію желать того, чего вы не имѣете, и того, что вы видите у другихъ.“

VI.

1. Когда бѣлые жрецы и воины узнали о рѣчахъ, которыя Исса произносилъ предъ судрами, они порѣшили умертвить Его. И съ этою цѣлію послали своихъ слугъ, чтобы сыскать юнаго пророка.

2. Но Исса, предупрежденный объ опасности судрами, ночью оставилъ область Дпагарната, прибылъ въ горы и оставался въ странѣ Гаутамидовъ, гдѣ родился великій Будда Сакья-Муні, среди народа, молившагося единому и высокому Брамѣ.

3. И послѣ того, какъ онъ въ совершенствѣ изучилъ Пали—языкъ, праведный Исса посвятилъ себя изученію священныхъ свитковъ Судры.

4. Шесть лѣтъ спустя Исса, котораго избралъ Будда, могъ распространять свое святое слово, объяснять священные свитки.

5. Затѣмъ онъ оставилъ Непаль и Гималайскія горы, сошелъ въ долину Радшипутанъ и обратился на западъ и проповѣдывалъ различнымъ народамъ о наивысшемъ совершенствѣ человека,

6. И о добрѣ, которое должно дѣлать своему ближнему,—что это есть вѣрнѣйшее средство—самымъ наискорѣйшимъ образомъ разрѣшиться въ Вѣчномъ Духѣ. „Кто снова достигнетъ своей первоначальной чистоты“ говорилъ Исса, „тотъ умретъ, получивъ прощенье своихъ грѣховъ, и онъ будетъ имѣть право созерцать величественное лице Бога“.

7. Затѣмъ во время своего путешествія по языческимъ странамъ, божественный Исса училъ, что поклоненіе видимымъ богамъ противно закону природы.

8. „Ибо“, такъ говорилъ онъ, „человѣку не сообщенъ даръ видѣть лице Бога и устроить всю толпу божествъ по подобию Вѣчнаго.

9. „Сверхъ того несоединимо съ человѣческою совѣстью — величіе и чистоту Бога чтить менѣе, чѣмъ величіе и чистоту животныхъ или дѣлъ, произведенныхъ человѣческою рукою изъ камня или металла.

10. „Вѣчный Законодатель есть Единое; нѣтъ другихъ боговъ кромѣ Него; Онъ ни съ кѣмъ не раздѣлилъ міра, никому не возвѣстилъ своихъ намѣреній.

11. „Какъ отецъ поступилъ бы въ отношеніи къ своимъ дѣтямъ, такъ Богъ будетъ судить людей послѣ ихъ смерти въ согласіи съ своими милосердными законами; никогда Онъ не унижитъ Свое дитя до того, чтобы Онъ повелѣлъ его душѣ переселиться въ тѣло животного, какъ мѣсто очищенія“.

12. Творецъ говорилъ устами Иссы: „Противно божественному закону приносить истукану или животному человѣческую жертву; ибо Я подчинилъ человѣку всѣхъ животныхъ и все, что заключаетъ міръ.

13. „Все подчинено человѣку; ибо онъ прямо и тѣснѣйшимъ образомъ родственъ Мнѣ, своему Отцу. Поэтому будетъ строго осужденъ и наказанъ по божественному закону тотъ, кто у Меня похититъ Мое дитя.

14. „Человѣкъ есть ничто предъ вѣчнымъ Судією, на томъ же основаніи, какъ и животное ничто предъ человѣкомъ.

15. „И потому Я говорю вамъ: оставьте вашихъ идоловъ и не совершайте предъ ними празднествъ, которыя отдѣляютъ васъ отъ вашего Отца и которыя связываютъ васъ со жрецами, отъ которыхъ отвратилось небо.

16. „Ибо они отвратили васъ отъ истиннаго Бога, а суетверныя ученія ихъ, какъ и жестокость ихъ ведутъ васъ къ поврежденію духа и къ уtratѣ всякаго нравственнаго разумнія“.

VII.

1. Слова Иссы распространялись между язычниками среди странъ, по которымъ онъ путешествовалъ, и жители оставляли своихъ идоловъ.

2. Когда таковое увидѣли жрецы, они потребовали отъ него, прославлявшаго имя истиннаго Бога, чтобы въ присутствіи народа онъ подтвердилъ упреки, сдѣланные въ поношеніе имъ, и доказалъ ничтожность идоловъ.

3. И Исса отвѣчалъ имъ: „Если ваши идолы и ваши животныя сильны и дѣйствительно обладаютъ сверхъестественною властію, пусть они уничтожатъ меня на этомъ мѣстѣ!“

4. „Ты однако-же соверши какое-либо чудо“, возразили они ему, „и пусть твой Богъ посрамить нашихъ, если они внушили Ему обращеніе!“

5. Но Исса сказалъ на это: „Чудеса нашего Бога начали совершаться съ перваго дня, когда былъ созданъ міръ; они происходятъ каждый день и каждый мигъ: каждый не видящій ихъ, лишень одного изъ прекраснѣйшихъ даровъ жизни.

6. „И не противъ совершенно бездушныхъ кусковъ камня, металла или дерева разразится гнѣвъ Бога, но онъ падетъ на людей, которые, чтобы создать свое спасеніе, должны были бы разрушить всѣхъ идоловъ, ими устроенныхъ:

7. „Подобно тому какъ камень и песчинка—ничто по отношенію къ людямъ—съ терпѣніемъ ожидаютъ момента, когда возьметъ ихъ человѣкъ, чтобы сдѣлать изъ нихъ полезную вещь,

8. „Такъ же долженъ человѣкъ ожидать великой милости, которую окажетъ ему Богъ, когда Онъ воздастъ ему установленную честь.

9. „Но горе вамъ, враги людей, если вы не ожидаете милости, а напротивъ гнѣва Божества! Горе вамъ, если вы ожидаете, что Оно чрезъ чудо возвѣститъ Свою силу!

10. „Ибо не идоловъ Онъ уничтожитъ въ Своемъ гнѣвѣ, но тѣхъ, которые ихъ поставили; ихъ сердца стануть добычею вѣчнаго огня, а ихъ растерзанныя тѣла утолять голодъ дикихъ звѣрей.

11. „Богъ изгонитъ оскверненныхъ животныхъ изъ своихъ стадъ; но Онъ снова приметъ къ себѣ тѣхъ, которые заблудились, потому что не знали того небеснаго начала, которое въ нихъ обитало“.

12. Когда язычники увидѣли безсиліе своихъ жрецовъ. они повѣрили словамъ Исы, а поелику они боялись страшнаго

гнѣва Божества, они разбили своихъ идоловъ на куски; жрецы же убѣжали, чтобы уйти отъ мщенія народа.

13. И Исса еще училъ язычниковъ, что они не должны стараться своими собственными глазами узрѣть вѣчнаго Духа, но умѣть—ощущать Его сердцемъ и стать достойными свидѣтельствъ Его благоволенія чрезъ истинно чистую душу.

14. „Не приносите“, такъ говорилъ онъ имъ, „не только человѣческой жертвы, но не приносите вообще въ жертву и никакого животнаго, которому дана была жизнь. Ибо все, что создано, было создано на пользу человѣка.

15. „Не похищайте добра у другого; ибо это значитъ—похищать у своего ближняго предметы, которые онъ приобрѣлъ себѣ въ потѣ лица своего.

16. „Не обманывайте никого, чтобы и вы сами не были обманываемы; старайтесь оправдать себя до послѣдняго суда, ибо тогда это будетъ уже слишкомъ поздно.

17. „Не предавайтесь невоздержанію; ибо оно есть оскорбленіе законовъ Бога.

18. „Чтобы достигнуть наивысшаго блаженства, вы должны не только очищать самихъ себя, но такъ же руководить и другихъ по пути, который дозволить имъ снова достигнуть первоначальнаго совершенства“.

VIII.

1. Сосѣднія страны были полны слуха о проповѣдяхъ Иссы, и когда онъ пришелъ въ Персію, жрецы были охвачены страхомъ и запретили жителямъ слушать его.

2. Но когда они увидѣли, что всѣ мѣстности приняли его съ радостію и богобоязненно слушали его проповѣди, тогда они дали повелѣніе арестовать его и приказали привести его къ первосвященнику, гдѣ онъ подвергнутъ былъ допросу слѣдующимъ образомъ:

3. „О какомъ новомъ Богѣ говоришь ты? Несчастный, каковымъ ты являешься, неужели ты не знаешь, что святой Зоороастръ есть единственно праведный, удостоенный чести получать откровенія высочайшаго Существа?

4. „Которое запретило ангеламъ письменнo излагать слово

Бога для употребленія Его народомъ, законы, которые Оно дало въ раю Зороастру?

5. „Кто же ты, что осмѣливаешься поносить нашего Бога и сѣять сомнѣніе въ сердца вѣрующихъ“?

6. И Исса сказалъ имъ: „Я говорю не о новомъ Богѣ, но о нашемъ небесномъ Отцѣ, Который существовалъ прежде всякаго начала и Который еще будетъ существовать послѣ вѣчнаго конца.“

7. „О немъ я говорилъ съ народомъ, который подобно невинному дитяти не въ состояніи еще понять Бога единственно силою своею разума и проникнуть въ Его божественную и духовную возвышенность.“

8. „Но какъ новорожденное въ темнотѣ познаетъ материнскую грудь, такъ вашъ народъ, который ввели въ заблужденіе ваше лжеученіе и ваши религіозныя церемоніи, инстинктивно познаетъ своего отца въ Отцѣ, Котораго пророкъ—я.“

9. „Вѣчное Существо чрезъ посредство моихъ устъ возвѣщаетъ вашему народу: вы не должны поклоняться солнцу; ибо оно есть только часть міра, который Я создало для человѣка.“

10. „Солнце восходитъ, чтобы согрѣвать васъ во время вашей работы; оно заходитъ, чтобы предоставить вамъ покой, который Я само установило.“

11. „Только Мнѣ и Мнѣ одному вы обязаны всѣмъ тѣмъ, чѣмъ вы владѣете, всѣмъ, что находится вокругъ васъ, будетъ ли то наверху васъ или внизу васъ“.

12. „Но“, сказали жрецы, „какъ могъ бы народъ жить по основоположеніямъ справедливости, если бы онъ не имѣлъ учителей“?

13. На это Исса отвѣчалъ: „Пока народы не имѣли жрецовъ, естественный законъ управлялъ ими и сохранялъ въ чистотѣ ихъ души.“

14. „Ихъ души находились въ Богѣ и, чтобы бесѣдовать съ Отцомъ, не прибѣгали къ посредничеству какого-либо идола или какого-либо животного, ни къ огню, какъ вы здѣсь поступаете.“

15. „Вы утверждаете, что должно поклоняться солнцу, демону добра и демону зла. Но вотъ я говорю вамъ: ваше уче-

ніе мерзко; ибо солнце дѣйствуетъ не самостоятельно, но по волѣ невидимаго Творца, Который повелѣлъ ему существовать.

16. „И который захотѣлъ, чтобы эта звѣзда свѣтила днемъ и согрѣвала работу и постѣвы человѣка.

17. „Вѣчный Духъ есть душа всего того, что имѣетъ жизнь: вы творите великой грѣхъ, такъ какъ вы дѣлите его на духъ зла и духъ добра; ибо нѣтъ Бога, кромѣ бога добра.

18. „Который, подобно отцу семейства, дѣлаетъ только доброе своимъ дѣтямъ, которымъ Онъ оставляетъ всѣ погрѣшности, въ какихъ они раскаиваются.

19. „И духъ зла обитаетъ на землѣ въ сердцахъ людей, отвращающихъ чадъ Божіихъ отъ праваго пути.

20. „Поэтому я говорю вамъ: бойтесь суднаго дня; ибо Богъ подвергнетъ страшному наказанію всѣхъ тѣхъ, которые дозволили уклониться его чадамъ отъ истиннаго пути и исполнили ихъ суетными ученіями и предразсудками.

21. „Тѣхъ, которые сдѣлали слѣпыми видящихъ, перенесли заразу на здоровыхъ и учили почитать какъ Бога вещи, которыя Богъ подчинилъ человѣку для его собственнаго блага и чтобы помогать ему въ его работахъ.

22. „Такимъ образомъ ваше ученіе есть плодъ вашихъ заблужденій; ибо, желая ближе подойти къ Богу истины, вы создали себѣ ложныхъ боговъ“.

23. Послѣ того, какъ они выслушали его, волхвы рѣшили не дѣлать ему зла. Ночью, когда весь городъ находился въ покоѣ, они вывели его за стѣны и оставили его на большой дорогѣ, въ надеждѣ, что онъ скоро станетъ добычею дикихъ звѣрей.

24. Но охраняемый Господомъ нашимъ Богомъ, святой Исса безъ несчастія продолжалъ свое путешествіе.

IX.

1. Исса, котораго избралъ Творецъ, чтобы у погруженныхъ въ заблужденія смертныхъ вызвать воспоминаніе объ истинномъ Богѣ, былъ двадцати девяти лѣтъ, когда онъ пришелъ въ страну Израильскую.

2. Со времени отшествія Иссы язычники причинили изра-

ильтянамъ еще болѣе ужасныя страданія и послѣдніе крайне упали духомъ.

3. Многіе между ними уже начали оставлять законы своего Бога и законы Моссы, въ надеждѣ смягчить своихъ суровыхъ завоевателей.

4. Въ такомъ положеніи Исса увѣщевалъ своихъ соотечественниковъ не отчаяваться; ибо былъ близокъ день оставленія грѣховъ, и имъ онъ усиливалъ вѣру, которую они имѣли въ Бога своихъ отцовъ.

5. „Чада, не предавайтесь отчаянію“, говорилъ небесный Отецъ устами Иссы, „ибо Я услышалъ вашъ голосъ и вашъ вопль дошелъ ко Мнѣ.

6. „Не плачьте болѣе, мои многовозлюбленные, ибо ваше воздыханіе тронуло сердце вашего Отца и Онъ простилъ васъ, какъ Онъ прощалъ вашихъ предковъ.

7. „Не оставляйте безпомощною вашей семьи, чтобы вамъ предаваться невоздержанію; не губите благородства вашихъ чувствъ и не поклоняйтесь богамъ, которые останутся глухими къ вашему голосу.

8. „Исполните Мой храмъ вашею надеждою и вашимъ терпѣніемъ и не отрекайтесь отъ религіи вашихъ отцовъ; ибо Я одинъ только вель ихъ и осыпалъ благодѣяніями.

9. „Вы должны возставлять падшихъ, должны кормить голодныхъ и подавать помощь больнымъ, чтобы вы были совершенно чисты и праведны въ день послѣдняго суда, который Я вамъ приготавливаю“.

10. Израильтяне во множествѣ сходились къ проповѣди Иссы, и спрашивали его, гдѣ они должны воздавать благодареніе небесному Отцу, *такъ какъ враги срыли до основанія ихъ храмъ* ¹⁾ и безъ пощады расхитили ихъ священные сосуды.

11. И Исса отвѣчалъ имъ, что Богъ направляетъ свой взоръ не на храмъ, устроенный человѣческою рукою, но подъ такимъ Онъ разумѣетъ человѣческія сердца, которыя суть истинный храмъ Бога.

12. „Входите въ вашъ храмъ, въ ваше сердце; освѣщайте

¹⁾ Срв. гл. X, 3; 19. Прим. перев.

его благими мыслями и терпѣніемъ и непоколебимымъ довѣріемъ, которое вы должны возлагать на вашего Отца.

13. „И ваши священные сосуды это—ваши руки и ваши глаза; созерцайте и дѣлайте только то, что пріятно Богу, ибо, дѣлая добро вашему ближнему, вы совершаете торжество, украшающее храмъ, въ которомъ обитаетъ Даровавшій вамъ жизнь.

14. „Ибо Богъ создалъ васъ, по Своему образу, невинными, съ чистою душою, сердце исполнилъ добротою и предназначилъ не для того, чтобы строить злые планы, но для того, чтобы быть святилищемъ любви и справедливости.

15. „И такъ не оскверняйте своего сердца, какъ я говорю вамъ; ибо въ немъ всегда обитаетъ вѣчное Существо.

16. „Если вы хотите совершать дѣла, какъ выраженіе состраданія или любви, то совершайте ихъ съ широко открытымъ сердцемъ; и ваше дѣйствіе да не будетъ обосновано надеждою пріобрѣтенія или купеческимъ расчетомъ.

17. „Ибо иначе это дѣйствіе не приблизитъ васъ ко спасенію, и вы впадете въ состояніе униженія, въ которомъ считаются благородными дѣлами воровство, ложь и убійство“.

X.

1. Святый Исса, ходилъ отъ одного города къ другому, укрѣпляя духъ израильтянъ, которые были близки къ тому, чтобы погибнуть подъ тяжестью отчаянія; и тысячи народа слѣдовали за нимъ, чтобы слушать его проповѣди.

2. Но начальники городовъ имѣли страхъ предъ нимъ и дали знать правителю, жившему въ Іерусалимѣ, что въ страну пришелъ какой-то человекъ называемый Иссою, который своими рѣчами возбуждаетъ народъ противъ правительства, что толпа усердно его слушаетъ и оставила государственныя работы, говоря при этомъ, что скороо на освободится отъ правящихъ завоевателей.

3. Послѣ этого Пилать, правитель іерусалимскій, издалъ повелѣніе—арестовать проповѣдника Иссу, привести его въ городъ и представить предъ судей; тѣмъ не менѣе, чтобы не возбудить неудовольствія населенія, Пилать поручилъ священникамъ и книжникамъ, старикамъ еврейскимъ, судить его *въ храмъ* ¹⁾

¹⁾ Срв. гл. IX, 10. Прим. перев.

4. Въ этотъ промежутокъ времени непрерывно проповѣдуя, Исса пришелъ въ Іерусалимъ; и послѣ того, какъ они узнали о его прибытіи, вышли къ нему на встрѣчу всѣ жители, знавшіе уже о немъ по слуху.

5. Они почтительно привѣтствовали его и открыли ему врата своего храма, чтобы слышать изъ его устъ, что онъ говорилъ въ другихъ городахъ Израиля.

6. И Исса сказалъ имъ: „Человѣческій родъ погибъ по недостатку въ немъ вѣры; ибо темнота и буря отвратили стадо людей отъ истиннаго пути, и они потеряли своего пастыря.

7. „Но буря не можетъ продолжаться всегда и темнота не можетъ вѣчно скрывать свѣтъ; небо скоро прояснится снова, небесный свѣтъ распространится по всей землѣ, и заблудшія овцы снова соединятся вокругъ своего пастыря.

8. „Не трудитесь искать въ темнотѣ прямого пути, дабы вы не впали въ какую-либо яму: но собирайте свои послѣднія силы, поддерживайте одинъ другого, возлагайте все свое довѣріе на своего Бога и ожидайте появленія перваго свѣтлаго луча.

9. „Кто поддерживаетъ своего ближняго, тотъ поддерживаетъ самаго себя, и кто всегда охраняетъ свое семейство, тотъ охраняетъ свой народъ и свою страну.

10. „Ибо будьте увѣрены, что близокъ день, когда вы будете освобождены отъ тьмы; вы снова соберетесь въ одну семью и вашъ врагъ будетъ дрожать отъ страха, онъ, ничего не знающій о милости великаго Бога“.

11. Священники и старцы слушали его, полные удивленія относительно его рѣчей, и спрашивали его, правда ли, будто онъ пытался возставить народъ противъ правительства страны, какъ сообщено объ этомъ правителю Пилату.

12. „Можно ли возставать противъ заблудшихъ людей, которымъ тьма сокрыла ихъ путь и ихъ врата?“ отвѣчалъ Исса. „Я только увѣщевалъ несчастныхъ, какъ это я дѣлаю и въ этомъ храмѣ, чтобы они не шли далѣе по темному пути; ибо пропасть открыта подъ ихъ ногами.

13. „Земная власть непродолжительна и она подвержена множеству измѣненій. Человѣку не было бы никакой пользы возмущаться противъ нея; ибо за одною властію постоянно

слѣдуетъ другая власть, и такъ будетъ продолжаться до прекращенія человѣческой жизни.

14. „Не видите ли вы напротивъ, что сильные и богатые между дѣтьми Израиля постоянно сѣютъ духъ возмущенія противъ вѣчной власти неба?“

15. Послѣ этого старцы спросили: „Кто ты и изъ какой страны пришелъ къ намъ? Мы раньше ничего не слышали о тебѣ и даже не знаемъ твоего имени“.

16. „Я израильтянинъ“, отвѣчалъ Исса, „и въ день своего рожденія я видѣлъ стѣны Иерусалима, и я слышалъ воздыханія моихъ братьевъ, отведенныхъ въ рабство, и жалобы моихъ сестеръ, которыхъ увели къ язычникамъ“.

17. „И моя душа болѣзненно возмутилась, когда я видѣлъ, что мои братья забыли истиннаго Бога; дитятей я оставилъ родительскій домъ, чтобы прожить у другихъ народовъ“.

18. „Но послѣ того, какъ я услышалъ, что мои братья подверглись еще большому страданію, я возвратился въ страну, въ которой жили мои родители, чтобы въ памяти моихъ братьевъ вызвать вѣру ихъ предковъ, увѣщающую насъ къ терпѣнію на землѣ, чтобы горѣ намъ достигнуть совершеннаго и наивысшаго счастья“.

19. И ученые старцы предложили ему еще слѣдующій вопросъ: „Увѣряютъ, что ты отрицаешь законы Моссы и учишь народъ оставить *храмъ Божій*“¹⁾).

20. И Исса: „Нельзя вырвать того, что было дано чрезъ нашего небеснаго Отца, и что было разрушено грѣхами; но я увѣщевалъ очищать сердце отъ всякаго оскверненія; ибо оно есть истинный храмъ Бога“.

21. „Что касается законовъ Моссы, то я старался возстановить ихъ въ сердцахъ людей, и я говорю вамъ, что вы не знаете ихъ дѣйствительнаго значенія; ибо они учатъ не мщенію, а прощенію; смыслъ этихъ законовъ совершенно извращенъ“.

XI.

1. Когда священники и ученые старцы выслушали Иссу, они порѣшили между собою—не осуждать его; ибо онъ нико-

¹⁾ Срв. гл. IX, 10.—Прим. перев.

му не причиняетъ зла. И явившись предъ Пилата, который отъ языческаго царя страны ромеловъ былъ поставленъ іерусалимскимъ правителемъ, они говорили ему слѣдующее:

2. „Мы видѣли человѣка, котораго ты обвиняешь въ томъ, будто бы онъ возмущаетъ народъ къ возстанію; мы слышали его проповѣди и знаемъ, что онъ нашъ соотечественникъ.

3. „Но начальники городовъ прислали тебѣ ложныя свѣдѣнія; ибо онъ—праведный мужъ, изъясняющій народу слово Божіе. Выслушавъ его, мы отпустили его, чтобы онъ шелъ съ миромъ“.

4. Правитель пришелъ въ разъяренный гнѣвъ и послалъ своихъ переодѣтыхъ слугъ къ Иссѣ, чтобы они слѣдили за всѣми его дѣйствіями и сообщали правительственнымъ лицамъ самыя незначительныя слова, которыя онъ обратилъ къ народу.

5. Между тѣмъ святой Исса безпрестанно посѣщалъ сосѣдніе города и проповѣдывалъ объ истинныхъ средствахъ и путяхъ Творца, увѣщевая евреевъ къ терпѣнію и обѣщая имъ скорое освобожденіе.

6. И во все это время за нимъ слѣдовало много народа повсюду, куда онъ ни шелъ; многіе не уклонялись отъ него и служили ему.

7. И Исса говорилъ: „Не вѣруйте никакому чуду, произведенному рукою человѣка; ибо Тотъ, который господствуетъ надъ природою, одинъ только въ состояніи творить сверхъестественныя вещи, между тѣмъ какъ человѣкъ безсиленъ остановить бушеваніе вѣтра и излить дождь.

8. „Есть впрочемъ одно чудо, которое можетъ совершить человѣкъ, именно когда онъ, исполненный истинной вѣры, рѣшится искоренить изъ своего сердца злыя мысли, и когда онъ, чтобы достигнуть своей цѣли, не идетъ болѣе путями грѣха.

9. „И всѣ вещи, которыя совершаются безъ Бога, суть только грубыя погрѣшности, заблужденія и бессмысленныя дѣла, которыя доказываютъ только, до какой степени душа того, который ихъ творитъ, исполнена безстыдствомъ, ложью и нечистотою.

10. „Не дайте вѣры оракуламъ: одинъ только Богъ знаетъ будущее; кто обращается за помощью къ прорицателямъ, тотъ

оскверняетъ храмъ, который въ его сердцѣ, и оказываетъ недоверіе къ своему Творцу.

11. „Вѣра въ прорицателей и ихъ оракулы разрушаетъ у человѣка врожденную искренность и его дѣтскую чистоту; имъ самимъ овладѣваетъ адская власть и влеченіе совершать всякаго рода злодѣянія и поклоняться идоламъ.

12. „Напротивъ Господь нашъ Богъ, не имѣющій никого равнаго себѣ, есть единый, всемогущій, всевѣдущій и вездѣсущій; Онъ есть Тотъ, Который владѣетъ всею мудростію и всѣмъ свѣтомъ;

13. „Къ нему вы должны обращаться, чтобы получить утѣшеніе въ вашихъ скорбяхъ, поддержку въ вашихъ работахъ, исцѣленіе въ вашихъ болѣзняхъ; кто будетъ всегда прибѣгать къ Нему, тотъ не получитъ отказа.

14. „Тайна природы находится въ рукахъ Бога; ибо прежде чѣмъ міръ явился, онъ существовалъ въ божественной мысли; онъ сталъ вещественнымъ и видимымъ по волѣ Всевышняго.

15. „Если вы хотите обращаться къ Нему, то вы будете чадами снова; ибо вы не знаете ни настоящаго, ни будущаго, или прошедшаго; а Богъ есть Господь времени“.

XII.

1. „Объясни намъ, ученый“, сказали Ему переодѣтые слуги правителя іерусалимскаго, „слѣдуетъ ли намъ исполнять волю нашего цезаря или ожидать своего близкаго освобожденія“.

2. И Исса, познавшій въ вопрошающихъ людей, посланныхъ искушать его и слѣдовать за нимъ, сказалъ имъ: „Я не возвѣщалъ вамъ, что вы должны быть освобождены отъ цезаря, это—душа, которая впала въ заблужденіе и которая получить свое освобожденіе.

3. „Ни одно семейство не можетъ существовать безъ главы, и ни въ одномъ народѣ не будетъ порядка безъ цезаря, которому должно повиноваться слѣпо; ибо онъ одинъ только дастъ отчетъ за свои дѣла предъ престоломъ всевышняго Судіи“.

4. „Владѣетъ ли цезарь божественнымъ правомъ“, спросили его соглядатаи, „и есть ли онъ наилучшій изъ смертныхъ“?

5. „Нѣтъ никакого различія между смертными; но есть еще

больные, о которыхъ должны заботиться люди, избранные и предназначенные для этого посольства, при употребленіи средствъ, которыя имъ предоставляетъ священный законъ нашего небеснаго Отца.

6. „Доброта и справедливость—это наивысшіе, предоставленные цезарю дары; его имя будетъ прославлено, если онъ придерживается ихъ.

7. „Но тотъ, который поступаетъ иначе, кто презираетъ предѣлы власти, которою онъ владѣетъ въ отношеніи къ своимъ подданнымъ, и заходитъ такъ далеко, что подвергаетъ опасности ихъ жизнь, тотъ оскорбляетъ Великаго Судію и унижаетъ свое достоинство во мнѣніи людей“.

8. Въ это время одна старуха, приблизившаяся къ толпѣ, чтобы лучше слышать Иссу, была оттолкнута въ сторону однимъ изъ переодѣтыхъ мужей, который самъ сталъ впереди ея.

9. Послѣ этого Исса сказалъ: „Не хорошо, когда сынъ толкаетъ назадъ свою мать, чтобы занять первое мѣсто, которое ему встрѣчается; кто не чтитъ всегда свою мать, это святѣйшее существо послѣ Бога, тотъ недостойнъ имени сына.

10. „Поэтому выслушайте то, что я вамъ скажу: чтите женщину; ибо она есть мать міра и вся истина божественнаго творенія основывается на ней.

11. „Она есть основаніе всего того, что есть добраго и прекраснаго, точно такъ же, какъ она есть зародышъ жизни и смерти. Все существованіе мужа зависитъ отъ нея; ибо она есть его духовная и естественная опора въ его трудахъ.

12. „Она приноситъ васъ въ міръ въ болѣзняхъ; въ потѣ своего лица она охраняетъ ваше возрастаніе, и до своей смерти вы причиняете ей живѣйшія опасенія. Благословляйте ее и чтите, ибо она есть вашъ единственный другъ и ваша опора на землѣ.

13. „Почитайте ее и защищайте ее; если вы такъ будете поступать, вы приобретете ея любовь и ея сердце, и вы будете пріятны Богу, за это вамъ будутъ прощены многія ошибки.

14. „Равнымъ образомъ любите своихъ женъ и чтите ихъ; ибо завтра они будутъ матерями, а позже бабушками цѣлаго народа.

15. „Будьте снисходительными къ женѣ; ея любовь облагораживаетъ мужа, дѣлаетъ болѣе мягкимъ его ожесточенное сердце, сдерживаетъ дикаго звѣря и дѣлаетъ изъ него агнца.

16. „Жена и мать—безцѣнное сокровище, данное вамъ Богомъ—онѣ суть прекраснѣйшія украшенія міра, и отъ нихъ рождаются все, что обитаетъ въ мірѣ.

17. „Какъ Богъ воинствъ прежде временъ отдѣлилъ свѣтъ отъ тьмы и сушу отъ водъ, такъ жена обладаетъ божественною способностію отдѣлять въ мужѣ благія намѣренія отъ злыхъ мыслей.

18. „И потому я говорю вамъ, что ваши наилучшія мысли послѣ Бога должны принадлежать женщинамъ и супружницамъ, потому что для васъ женщина представляетъ божественный храмъ, гдѣ вы легче всего устроите совершенное счастье.

19. „Черпайте въ этомъ храмѣ вашу нравственную мощь; тамъ вы забудете свои скорби и свои неудачи, и снова получите утраченные силы, которыя будутъ вамъ необходимы, чтобы помочь вашему ближнему.

20. „Не подвергайте ее униженію; ибо именно этимъ вы унизите самихъ себя и потеряете то чувство любви, безъ котораго нигдѣ ничто не поможетъ.

21. „Защищайте свою жену, чтобы и она защищала васъ, васъ и все ваше семейство. Все, что вы сдѣлали для вашей матери, для вашей жены, для вдовы или другой женщины въ скорби, то вы сдѣлали для вашего Бога“.

XIII.

1. Такъ святой Исса училъ Израильскій народъ въ теченіи трехъ лѣтъ, въ каждомъ городѣ, въ каждомъ селеніи, на дорогахъ и равнинахъ, и все, что онъ возвѣстилъ, исполнилось.

2. Во все это время за нимъ внимательно наблюдали переодѣтые слуги правителя іерусалимскаго; но они ничего не слышали сказаннаго, что было бы подобно донесеніямъ, раньше присланнымъ относительно Иссы начальниками городовъ.

3. Но правитель Пилатъ испугался слишкомъ большой популярности святаго Иссы, который, если вѣрить его противникамъ, хотѣлъ возмутить народъ, чтобы провозгласить себя

царемъ; и онъ поручилъ одному изъ своихъ шпионовъ обвинить его.

4. Затѣмъ было приказано солдатамъ отправиться для взятія его подъ стражу; и заключили его въ подземную темницу, гдѣ его предавали различнымъ мученіямъ, съ намѣреніемъ—принудить его къ самообвиненію, что было нужно для того, чтобы его умертвить.

5. Святой, думавшій только о совершенномъ блаженствѣ своихъ братьевъ, переносилъ страданія во имя своего Творца.

6. Слуги Пилата подвергали его безпрестаннымъ пыткамъ и привели его въ состояніе самой крайней слабости; но Богъ былъ съ нимъ и не допустилъ того, чтобы онъ умеръ.

7. Когда первосвященники и ученые старцы узнали о страданіяхъ и мученіяхъ, которыя претерпѣвалъ ихъ святой, они пришли просить правителя, чтобы онъ выпустилъ Иссу на свободу по случаю приближавшагося великаго праздника.

8. Но правитель отказалъ имъ наотрѣзъ. Послѣ этого они просили его приказать Иссу явиться предъ судилище старѣйшинъ, дабы онъ былъ осужденъ или оправданъ до праздника, что Пилатъ предоставилъ.

9. На слѣдующій день правитель собралъ знатнѣйшихъ главарей, священниковъ, ученыхъ старцевъ и правовѣдовъ съ цѣлію заставить ихъ судить Иссу.

10. Привели Святаго изъ его темницы и приказали ему занять мѣсто предъ правителемъ между двумя разбойниками, которыхъ судили одновременно съ нимъ, чтобы показать простому народу, что онъ былъ не единственный, котораго должно было осудить.

11. И Пилатъ обратился къ Иссу и сказалъ ему: „О человекъ! Правда ли, что ты возбуждаешь жителей противъ правительства съ намѣреніемъ самому быть царемъ Израильскимъ“?

12. „Царемъ нельзя быть по своей собственной волѣ“, отвѣчалъ Исса, „и тебѣ нагнали, когда сообщили тебѣ, что я возмущаю народъ. Я постоянно говорилъ только о Царѣ Небесномъ, и Онъ есть Тотъ, поклоняться Которому я училъ народъ.“

13. „Ибо дѣти Израіля потеряли свою первоначальную чи-

стоту, и если они не обратятся къ истинному Богу, то они погибнуть и ихъ храмъ будетъ разрушенъ.

14. „Свѣтская власть сохраняетъ порядокъ въ странѣ; поэтому я училъ ихъ не забываться. Я говорилъ имъ: живите согласно вашимъ обстоятельствамъ и вашей способности, чтобы не нарушать общественнаго порядка; и я увѣщевалъ ихъ также помнить, что безпорядокъ господствуетъ въ ихъ сердцахъ и въ ихъ духѣ.

15. „Поэтому Царь небесный наказалъ ихъ и уничтожилъ ихъ національныхъ царей; впрочемъ, я говорилъ имъ: если вы покоритесь своей судьбѣ, то за это вамъ будетъ предложено царство небесное“.

16. Теперь ввели свидѣтелей и одинъ изъ нихъ выразился такъ: „Ты сказалъ народу, что мірская власть ничто въ сравненіи съ властью царя, который скоро долженъ освободить израильтянъ отъ языческаго ига“.

17. „Будь ты благословенъ“, отвѣчалъ Исса, „потому что ты говорилъ истину; Царь Небесный больше и могущественнѣе, чѣмъ земной законъ, и Его царство превосходитъ всѣ царства на землѣ.

18. „И недалеко то время, когда Израильскій народъ согласно божественной волѣ очистится отъ грѣховъ своихъ; ибо сказано, что придетъ Предтеча, чтобы возвѣстить освобожденіе народа и что онъ воссоединитъ его въ одну семью“.

19. И правитель обратился къ судьямъ: „Слышите ли? Израильтянинъ Исса сознается въ преступленіи, въ которомъ онъ обвиняется. Судите его поэтому по вашимъ законамъ и произнесите противъ него смертный приговоръ“.

20. „Мы не можемъ его судить“, отвѣчали священники и старѣйшины; «ты самъ слышалъ, что онъ указывалъ на Царя Небеснаго и что онъ ничего не проповѣдывалъ, что показывало бы его неповиновеніе закону».

21. Тогда правитель призвалъ свидѣтеля, который, по приказанію Пилата, его господина, предалъ Иссу. Этотъ чело-вѣкъ пришелъ и обратился къ Иссѣ: „Не выдавалъ ли ты себя за царя израильскаго, когда ты говорилъ, что Тотъ, Который царствуетъ на небесахъ, послалъ тебя, чтобы приготовить Его народъ“?

22. Исса, благословивъ его, сказалъ ему; „тебѣ будетъ прощено; ибо что ты сказалъ, иди не отъ тебя“. Затѣмъ, обращаясь къ правителю: „Зачѣмъ унижаешь ты свое достоинство, и зачѣмъ обучаешь ты своихъ подданныхъ жить ложно, когда ты вѣдь и безъ того имѣешь власть осудить невиннаго?“

23. Послѣ этихъ словъ правитель пришелъ въ разъяренный гнѣвъ и произнесъ осужденіе Иссы къ смерти и въ противоположность сему освобожденіе двухъ разбойниковъ.

24. Послѣ того, какъ судьи посовѣтовались между собою, они сказали Пилату: „Мы не пріймемъ отвѣтственности на наши головы за великій грѣхъ осудить невиннаго и оправдать двухъ разбойниковъ, что противно нашимъ законамъ.

25. „Посему дѣлай, что тебѣ угодно“. Послѣ того, какъ священники и ученые старцы такъ сказали, они вышли и омыли свои руки въ священныхъ сосудахъ, говоря: „Мы не виновны въ смерти праведника“.

XIV.

1. По указанію правителя солдаты взяли Иссу и двухъ разбойниковъ и повели ихъ на мѣсто казни, гдѣ привоздили ихъ ко крестамъ, которые устали въ землю.

2. Цѣлый день тѣла Иссы и двухъ разбойниковъ, обливаясь кровью, оставались повѣшенными подъ охраною солдатъ; народъ стоялъ вокругъ нихъ; родственники казненныхъ молились и плакали.

3. При заходѣ солнца страданія Иссы кончились. Онъ потерялъ сознаніе и душа этого Праведника отдѣлилась отъ его тѣла, чтобы исчезнуть въ Божествѣ.

4. Такъ кончилось существованіе отблеска вѣчнаго Духа подъ образомъ чловѣка, который искупилъ ожесточенныхъ грѣшниковъ и претерпѣлъ такъ много страданій.

5. Между тѣмъ Пилатъ ужаснулся своего дѣла и приказалъ трупъ Святого отдать его родственникамъ, которые его погребли вблизи мѣста его казни; народъ приходилъ молиться у его гроба и наполнялъ воздухъ воплями и воздыханіями.

6. Три дня спустя правитель послалъ своихъ солдатъ вынуть трупъ Иссы и погребсти его въ другомъ мѣстѣ изъ страха предъ народнымъ возстаніемъ.

7. На другой день толпа нашла гробъ открытымъ и пустымъ; тотчасъ послѣ этого распространился слухъ, что всевышній Судія послалъ Своихъ ангеловъ, чтобы восхитить въ высоту смертныя останки Святого, въ которомъ обитала на землѣ часть божественнаго Духа.

8. Когда этотъ слухъ дошелъ до свѣдѣнія Пилата, онъ разсердился и подъ угрозой наказанія рабствомъ и смертію запретилъ когда либо произносить имя Исы и молить Господа за него.

9. Но народъ продолжалъ плакать и совершенно открыто прославлять своего учителя; поэтому многіе были отведены въ заключеніе, подвергнуты пыткамъ и умерщвлены.

10. И ученики святого Исы оставили страну Израіля и пошли отъ всѣхъ сторонъ къ язычникамъ, проповѣдая, что они должны отказаться отъ своихъ грубыхъ ошибокъ, помыслить о спасеніи своихъ душъ и о совершенномъ блаженствѣ, которое ожидаетъ людей въ безтѣлесномъ, славою исполненномъ мірѣ. въ которомъ въ покоѣ и во всей своей чистотѣ обитаетъ великій Творецъ въ совершенномъ величіи.

11. Язычники, ихъ цари и ихъ воины слушали проповѣдниковъ, отказались отъ своей нелѣпой вѣры, оставили своихъ жрецовъ и своихъ идоловъ, чтобы прославлять премудраго Творца міра, Царя царей, сердце Котораго исполнено безконечнаго милосердія.

Въ своемъ „Résumé“ Нотовичъ высказываетъ свои замѣчанія о характерѣ и происхожденіи этого жизнеописанія Исы. По его изслѣдованію, у индійцевъ явились алфавитъ и пергаментъ гораздо раньше, чѣмъ были написаны книги Моисея. Поэтому у нихъ раньше велись и хроники. Въ эти хроники вносились не легенды, а рассказы о недавно случившихся событіяхъ или повѣствованія купцовъ, приходившихъ изъ чужихъ странъ. „Такія хроники, говоритъ Нотовичъ, были составляемы до Иисуса Христа, во время Его жизни и послѣ Его смерти. Но во время пребыванія Иисуса въ Индіи въ качествѣ простаго путешественника, который пришелъ съ тѣмъ, чтобы изучать браманскіе и буддійскіе законы, на него не обращали никакого вниманія. Когда же нѣсколько спустя въ Индію до-

стигли первыя извѣстія о событіяхъ въ странѣ Израильской, тогда хроникеры, записавъ то, что имъ было рассказано о пророкѣ Иссѣ, вспомнили, что не задолго предъ симъ этотъ именно Исса пребывалъ среди нихъ, что онъ, прирожденный израильтянинъ, учился у нихъ и потомъ возвратился въ свое отечество. Они живо заинтересовались этимъ мужемъ, столь быстро возросшимъ въ ихъ глазахъ; занялись изслѣдованіемъ о его рожденіи, его прошломъ и всѣхъ обстоятельствахъ его жизни“.

О самихъ буддійскихъ хроникахъ Нотовичъ говоритъ слѣдующее. „Двѣ рукописи, изъ которыхъ лама монастыря *Himis* прочиталъ мнѣ все, что имѣло отношеніе къ Иисусу, составляютъ сборникъ различныхъ копій на тибетскомъ языкѣ; онѣ суть переводы нѣкоторыхъ свитковъ, принадлежащихъ ласской библіотекѣ и около 200 года по Р. Х. принесенныхъ изъ Индіи, Непала и Магхада въ монастырь, построенный на горѣ Марбуръ. Этотъ монастырь находится близъ города Лассы и въ настоящее время тамъ проживаетъ далай-лама“.

„Эти свитки были написаны на языкѣ *Пали* и послѣдній нѣкоторые ламы изучаютъ еще теперь, чтобы дѣлать изъ него переводы на тибетскій діалектъ. Хроникерами были буддисты и принадлежали къ сектѣ Будды Готамы. Извѣстія объ Иисусѣ въ хроникахъ не приведены въ порядокъ, но находятся тамъ безъ всякой послѣдовательности и связи, смѣшаны съ другими сообщеніями объ одновременныхъ событіяхъ. Эти рукописи сообщаютъ намъ непосредственно, безъ объясненій или ближайшихъ обстоятельствъ, по разсказу нѣкоторыхъ купцовъ, прибывшихъ изъ Іудеи въ самый годъ смерти Иисуса, что праведникъ, именемъ Исса, израильтянинъ, будучи дважды освобожденъ судьями какъ рабъ Божій, тѣмъ не менѣе по повелѣнію языческаго правителя Пилата, былъ умерщвленъ. Ибо Пилатъ боялся, что Иисусъ могъ воспользоваться своею большою популярностію, чтобы возстановить израильское царство и изгнать изъ него завоевателей. Затѣмъ слѣдуютъ довольно безсвязныя сообщенія о проповѣдяхъ Иисуса между различными язычниками. Эти повѣствованія, кажется, принадлежатъ къ первымъ годамъ по смерти Иисуса, Который возбуждалъ къ себѣ

все большій и большій интересъ. Одно изъ нихъ, сообщенное какимъ-то купцомъ, рассказываетъ о происхожденіи Іисуса и Его семействѣ; другое повѣствуетъ объ изгнаніи Его послѣдователей и преслѣдованіяхъ, которыя они претерпѣвали. Почти въ концѣ второго свитка встрѣчается первое рѣшительное увѣреніе хроникера: онъ говоритъ тамъ, что Исса—благословенный Богомъ человѣкъ, лучший изъ всѣхъ. Онъ есть тотъ, котораго избралъ великій брама, чтобы воплотить въ немъ свой духъ, когда послѣдній отдѣлился отъ высочайшаго существа на установленный судьбою періодъ времени. Послѣ того, какъ хроникеръ привелъ далѣе, что Исса происходилъ отъ бѣдныхъ родителей и былъ родомъ израильтянинъ, онъ дозволяетъ себѣ небольшое уклоненіе, чтобы согласно древнимъ сообщеніямъ объяснить, кто были дѣти Израиля. Всѣ отрывки, касающіеся жизни Иссы, я раздѣлилъ—говоритъ Нотовичъ—въ хронологическомъ порядкѣ, и постарался дать имъ характеръ единства, котораго имъ абсолютно недостаетъ въ рукописяхъ. Предоставляю ученымъ, философамъ и богословамъ, позаботиться отыскать причины противорѣчій, которыя можно находить между опубликованнымъ мною „Пробѣломъ въ жизни Іисуса“ и разсказами евангелистовъ. Но смѣю думать, что никто не усумнится признать вмѣстѣ со мною, что изложеніе, которое я предлагаю публикѣ, и которое было написано три или четыре года спустя послѣ смерти Іисуса, согласно разсказамъ очевидцевъ и современниковъ, *гораздо болѣе имѣетъ видъ согласія съ истинною, чѣмъ повѣствованіемъ евангелистовъ. Ибо послѣднія, составленныя въ различныя времена и въ гораздо болѣе поздніе періоды, чѣмъ совершились событія, могли воспринять въ себя въ обильной мѣрѣ такое, что исказило факты и извратило ихъ смыслъ.*

Итакъ, въ началѣ своей книги Нотовичъ увѣрялъ, что онъ публикуетъ то, что читалъ ему лама и что со словъ своего переводчика онъ записалъ въ свой дневникъ. Теперь оказывается, что мы имѣемъ не подлинно—буддійскую „жизнь святаго Иссы“, а нѣчто сочиненное самимъ Нотовичемъ, такъ сказать, по буддійскимъ источникамъ. Въ самыхъ взглядахъ,

Нотовича на его буддійскіе источники господствуетъ какая-то сбивчивость и неясность: то они представляются чѣмъ-то безсвязнымъ, отрывочнымъ и неупорядоченнымъ, такъ что ему пришлось много трудиться надъ тѣмъ, чтобы привести ихъ въ хронологическій порядокъ; то онъ называетъ ихъ изложеніемъ (*Darstellung*), составленнымъ *три* или *четыре* года спустя послѣ смерти Иисуса Христа и стоящимъ выше евангельскихъ повѣствованій. Въ другихъ мѣстахъ Нотовичъ увѣряетъ даже, что буддійскіе хроникеры написали „жизнь святаго Иисы“ даже въ *первый* годъ послѣ его смерти. Чему же вѣрить? Кроме того, Нотовичъ ничего не сообщаетъ намъ о томъ, чѣмъ онъ руководствовался въ своихъ работахъ и на какомъ основаніи онъ устанавливалъ хронологическій порядокъ буддійскихъ записей. Въ этихъ записяхъ, по его увѣренію, нѣтъ ничего легендарнаго, ничего сомнительнаго, потому что онѣ составлены будто бы на основаніи рассказовъ очевидцевъ и современниковъ, прибывшихъ изъ Іудеи. Но эти очевидцы и современники іудейскіе оказываются крайними невѣждами и сообщаютъ буддійскимъ хроникерамъ невозможную нелѣпость, будто бы въ Іудеѣ было *много храмовъ* и всѣ эти храмы были будто бы разрушены римлянами! Такою же нелѣпостью нужно называть и то мнимое сообщеніе іудейскихъ купцовъ, что будто бы іудейскіе старѣйшины, книжники и первосвященники все время защищали Иисуса Христа предъ Пилатомъ и всячески старались объ Его освобожденіи; чѣмъ же объяснить непрерывно продолжающуюся ненависть іудейства къ христіанству? Вѣдь, по записямъ буддійскихъ хроникеровъ, не было *ни одного* іудея, который бы не раздѣлялъ ученія „святаго Иисы“.

Уже однихъ этихъ простыхъ соображеній достаточно для того, чтобы отнестись съ недоувѣріемъ къ опубликованной Нотовичемъ буддійской хроникѣ и не ставить ее даже въ сравненіе съ каноническими евангельскими повѣствованіями. Но открытіе нашего соотечественника представится предъ нами во всемъ его истинномъ свѣтѣ, когда мы ознакомимся съ результатами изслѣдованій и розысковъ, добытыхъ заслуживающими полного довѣрія западно-европейскими и въ особенности англійскими учеными.

Извѣстный всему ученому міру издатель и переводчикъ „священныхъ книгъ востока“ *Максъ Мюллеръ* собралъ точныя свѣдѣнія въ томъ самомъ буддійскомъ монастырѣ, въ которомъ будто бы хранятся таинственныя рукописи, открытыя Нотовичемъ, и въ которомъ будто бы Нотовичъ проживалъ долгое время съ своею переломленною ногою и пользовался медицинскою помощію. И что же оказалось?—Оказалось 1) что никакого русскаго путешественника въ этомъ монастырѣ не бывало; 2) что въ теченіе послѣднихъ 50 лѣтъ (настолько хватаетъ память буддійскихъ монаховъ—старожиловъ) тамъ никого не бывало съ переломленною ногою и 3) что тамъ нѣтъ и никогда не было никакого манускрипта, относящагося къ жизни Іисуса Христа, и никто не знаетъ, чтобы былъ таковой гдѣ-либо въ другихъ мѣстахъ во всемъ Тибетѣ и во всей Индіи. Такихъ результатовъ проверки *Максъ Мюллеръ* ожидалъ даже напередъ и имѣлъ твердыя и несомнѣнныя основанія для такого предположенія. По его свидѣтельству, у англичанъ имѣются полныя и прекрасныя каталоги всѣхъ сколько-нибудь важныхъ буддійскихъ писаній, и притомъ какъ книгъ, такъ и рукописей,—и онъ не могъ допустить мысли, чтобы опубликованныя Нотовичемъ манускрипты не были внесены въ эти каталоги, если бы они дѣйствительно хранились въ какомъ-либо буддійскомъ монастырѣ. Когда *Максъ Мюллеръ* прочиталъ только книгу Нотовича, онъ сейчасъ же печатно высказалъ свое сомнѣніе въ подлинности приведеннаго въ ней манускрипта. Онъ не допускалъ мысли, чтобы онъ, всю свою жизнь посвятившій на изученіе буддійскихъ письменныхъ памятниковъ, могъ не видѣть когда-либо „жизни святаго Иссы“, если бы такая хроника существовала на самомъ дѣлѣ¹⁾. Поэтому онъ съ полнымъ основаніемъ изданіе Нотовича назвалъ—„either a hoax or a fraud“, т. е., шаловливою шуткою или обманомъ.

Всѣ свѣдѣнія, добытыя *Максъ Мюллеромъ* вполне подтверждаетъ англійскій миссіонеръ F. B. Shawe въ своемъ письмѣ, которое имъ было помѣщено въ англійской газетѣ „Daily News“. Но, кромѣ того, онъ прибавляетъ еще, что, по свидѣтельству

¹⁾ Weser—Zeitung отъ 5-го октябля 1894 г. у Ватца Keine Lücke im Leben Jesu, 1895, стр. 25.

буддѣйскихъ монаховъ, ихъ древнія книги были уничтожены 50 лѣтъ тому назадъ, и что никто изъ нихъ теперь не понимаетъ древняго священнаго языка *Пали*. Наконецъ, онъ обращаетъ вниманіе и на то, что христіанскіе миссіонеры—его сотрудники въ теченіе послѣднихъ 40 лѣтъ часто посѣщали и посѣщаютъ монастырь, указанный Нотовичемъ, и что немислимо допустить, чтобы отъ нихъ могло сокрыться существованіе такого манускрипта, какъ „жизнь святого Иисы“¹⁾).

Профессоръ Х. *Нельдекке* утверждаетъ, что у индійцевъ вообще нѣтъ никакихъ *древнихъ* хроникъ, такъ какъ они вообще не интересуются историческими свѣдѣніями. Кромѣ того, онъ отмѣчаетъ нѣкоторыя несообразности въ „жизни святого Иисы“, ясно свидѣтельствующія о подложности этого мнимаго манускрипта. Въ немъ говорится, напр., что Исса жилъ въ Дшагарнатѣ; а Дшагарнатъ во время земной жизни Иисуса Христа еще совсѣмъ и не существовалъ. Далѣе совершенно немислимо, чтобы брамины радушно приняли и посвятили въ свои тайны Ииссу, котораго они могли считать только обыкновеннымъ варваромъ, стоявшимъ ниже индійцевъ послѣдней касты,—вензовъ и судръ, которымъ, какъ говорится и въ „жизни святого Иисы“, легкомысленно опубликованной Нотовичемъ, было запрещено не только присутствовать при чтеніи Ведъ, но даже и взирать на нихъ. Наконецъ, профессоръ *Нельдекке* совершенно не допускаетъ и того, чтобы изъ индійскаго буддизма могъ быть заимствованъ тотъ взглядъ на женщину, который высказывается Иссою въ книгѣ Нотовича²⁾).

Внутреннія несообразности мнимаго „манускрипта“ указываютъ также и многіе другіе западно-европейскіе ученые, какъ напр. Гольцманъ, Пфунгстъ и др.

Послѣ этого понятно, почему теперь о книгѣ Нотовича въ европейской печати высказывается уже совершенно другое сужденіе, чѣмъ съ какимъ было встрѣчено ея первое появленіе въ свѣтъ. Въ прошломъ году враги христіанской религіи и люди невѣрующіе, атеисты и матеріалисты, приходили въ какой-то неописанный восторгъ отъ изданія Нотовича; люди

1) Срв. Витца Keine Lücke, стр. 26—27.

2) Тамъ же стр. 27—28.

вбрующіе и сдержанные только недоумѣвали и пожимали плечами, не имѣя въ своемъ распоряженіи достаточно данныхъ, чтобы основательно судить о мнимомъ и неожиданномъ восполненіи пробѣловъ въ жизни Иисуса Христа. Теперь положеніе совершенно измѣнилось. Притихли шумные восторги атеистической оргіи; молчитъ и самъ Нотовичъ, „оставившій за собою право доказать подлинность“ этихъ мнимо-буддійскихъ хроникъ. За то наука получила полную возможность произнести свой безпристрастный приговоръ и безапелляціонно осудить это гнусное издѣвательство надъ здравымъ человѣческимъ смысломъ, эту беззастѣнчивую эксплоатацію читателей, съ ревностію ищущихъ истины и опоры для своей мятущейся совѣсти. „Сенсаціонная мистификація“, „глупѣйшій вымыселъ“, „грубая и омерзительная ложь“, „новое шарлатанство“, „смѣсь и безсмыслие“, „чепуха“, „подлогъ“, „жидовская продѣлка“, — вотъ тѣ эпитеты, то послѣднее слово, какимъ обзывается въ европейской печати мнимое открытіе „русскаго Одиссея“ (такъ теперь называютъ Нотовича англійскіе и нѣмецкіе критики).

Чѣмъ же во всякомъ случаѣ объяснить себѣ появленіе въ свѣтъ столь страннаго и, безъ сомнѣнія, подложнаго „манускрипта“?

Европейскіе критики на этотъ разъ являются слишкомъ снисходительными по отношенію къ Николаю Нотовичу. Они даже не предполагаютъ, чтобы онъ самъ поддѣлалъ этотъ злосчастный „манускриптъ“, и болѣе склоняются къ тому заключенію, что онъ былъ только жертвою обмана.

Вотъ что, напр., мы читаемъ по этому поводу у Витца ¹⁾. „Какъ извѣстно, сходство буддійскаго богослуженія въ Тибетѣ съ католическими религіозными обрядами такъ велико, что благочестивые католики пришли къ мысли, будто бы діаволъ, для посмѣянія, здѣсь представилъ карикатуру христіанства. Съ большимъ правомъ подобное можно сказать о записяхъ Нотовича. Дѣйствительно ли замѣшанъ въ это дѣло сатана, я не знаю; но его сочиненіе во всякомъ случаѣ есть карикатура евангелій“.

¹⁾ Keine Lücke in Leben Iesu. 1895., стр. 32.

„Удивительно только, что этотъ христіанскій Одиссей такъ легко позволилъ себя обмануть. Ибо въ этомъ я не хочу сомнѣваться: Нотовичъ былъ жертвою, но не виновникомъ обмана. Такое же предположеніе *Карла Блинди* оказывается совершенно вѣрнымъ. Жрецы въ Тибетѣ стараются воспрепятствовать какому-либо проникновенію христіанства именно тѣмъ, что самаго „Иссу“ представляютъ просто апостоломъ, пришедшимъ въ Индію и получившимъ тамъ свое просвѣщеніе чрезъ ученіе Будды („*Neue Freie Presse*“ отъ 10 мая 1894). Съ этою цѣлію они поддѣляли тѣ записи и ими сбили съ толку невѣжество и довѣрчивость Нотовича, посчитавшаго ихъ за лучшее. Произведеніе это есть подлогъ жрецовъ.

„Нѣкоторыя выраженія кажутся мнѣ указывающими на это ясно и опредѣленно. Не странно ли въ самомъ дѣлѣ, что этотъ „Исса“, великій пророкъ, одинъ изъ первыхъ послѣ двадцати двухъ Буддъ, гораздо большій, чѣмъ какой-либо изъ всѣхъ далай-ламъ, поелику онъ составляетъ часть духовнаго существа нашего Господа (у Нотовича стр. 47), остался совершенно неизвѣстнымъ народу? Какъ это могло случиться? И вотъ—Нотовичу разсказывается—что христіане сдѣлали ошибку, когда, принявъ возвышенное ученіе Будды, они самовольно снова отдѣлились отъ него и создали себѣ другого далай-ламу, земного „отца всей церкви“, папу (стр. 45). Вслѣдствіе этого и ученіе Иссы не можетъ составлять *канонической* части буддизма (стр. 92). Такъ говорятъ только монахи и клирики... Нотовичъ есть жертва плутней буддійскихъ жрецовъ.

„Впрочемъ, онъ можетъ утѣшать себя тѣмъ, что раньше его проваливались также и другіе. Между другими намъ приходитъ на память англичанинъ Wilford. Убѣжденный, что браманы въ своей древней литературѣ владѣютъ первообразами греческой и римской мифологіи и ветхозавѣтной исторіи, онъ употребилъ всѣ возможныя средства, чтобы побѣдить ихъ скрытность и неискренность. Онъ сообщилъ имъ, какъ только могъ, всѣ болѣе важныя сказанія классической мифологіи и главныя событія изъ исторіи ветхаго завѣта. Онъ увѣрялъ ихъ, что эти вещи они должны найти въ своихъ древнихъ книгахъ, если только захотятъ поискать. Онъ обѣщалъ имъ щедрое воз-

награжденіе за относящіяся къ этому извлеченію изъ ихъ священной литературы. И что же?—Все было мгновенно найдено. Въ теченіе многихъ лѣтъ въ „*Asiatic Researches*“ являлись статьи за статью съ извлеченіями изъ санскритскихъ рукописей, которыя правильно называли имена Прометея и Девкаліона, Адама и Евы, Авраама и Сарры и т. д. Но, наконецъ, согласіе оказалось столь великимъ, что эти рукописи были подвергнуты основательному изслѣдованію и былъ открытъ ловкій подлогъ. Это было 100 лѣтъ тому назадъ.

Не лучше было поступлено и 25 лѣтъ назадъ съ французомъ *Жакольо*, тогдашнимъ президентомъ судебной палаты въ Шандернагорѣ. Въ началѣ семидесятыхъ годовъ онъ издалъ въ Парижѣ сочиненіе подъ заглавіемъ: „*La bible dans l'Inde. Vie de Iesus Chistna*“. При написаніи этого сочиненія онъ пользовался рукописями, которыя были доставляемы ему браманами изъ сокровенныхъ мѣстъ пагодъ (капищъ или храмовъ). Но потомъ раскрылось, что онъ былъ просто мистифицированъ (одураченъ). •

Такъ могло случиться и съ этимъ русскимъ. Онъ позволилъ мистифицировать себя. Мнѣ его жаль“.

Только этимъ чувствомъ состраданія мы и можемъ объяснить себѣ ту снисходительность, съ которою нѣмецкій критикъ произноситъ свое сужденіе о Нотовичѣ. Но эта снисходительность неумѣстна тамъ, гдѣ идетъ дѣло о возстановленіи истины, и она-то столкнула критика съ надлежащаго пути къ истинѣ. Изъ безпристрастнаго обсужденія приведенныхъ выше данныхъ мы приходимъ къ тому убѣжденію, что не Нотовичъ былъ мистифицированъ браминами или кѣмъ-либо другимъ, а онъ самъ рѣшился мистифицировать другихъ и—именно прежде всего французовъ, надѣясь среди нихъ найти наилучшій сбытъ своей пошлой книги. потому что онъ зналъ, какъ нужна невѣрію хотя какая-нибудь опора. Мы согласились бы съ мнѣніемъ Витца только тогда, если бы было доказано по крайней мѣрѣ то, что Нотовичъ былъ въ буддійскомъ монастырѣ *Himis*. Но лица, заслуживающія полного довѣрія, на основаніи добытыхъ ими достовѣрныхъ свѣдѣній, напротивъ положительно увѣряютъ насъ, что этого монастыря онъ даже никогда и не видѣлъ.

Гдѣ же брамины могли его мистифицировать? Или допустить, что эти брамины, составивъ въ Тибетѣ свои подложныя записи, разбѣжались потомъ по всей Европѣ, отыскивая повсюду какого-то Нотовича, такъ какъ не надѣялись поймать въ ловушку никого другого? Что самъ Нотовичъ могъ бывать и у митрополита Платона, и у римскихъ кардиналовъ, и у Жуль Симона, и у Ренана,—мы этому охотно вѣримъ, такъ какъ у него была, конечно, своя цѣль, хотя, безъ сомнѣнія, не та, на которую онъ самъ указываетъ въ своей книгѣ. Но чтобы такія странствованія совершали и брамины,—этого допустить невозможно. Наконецъ, если бы они уже и захотѣли кому либо сбыть свои подложныя хроники, то во всякомъ случаѣ они скорѣе обратились бы къ тому же самому Ренану, къ которому забѣгалъ и Нотовичъ, чѣмъ къ сему послѣднему...

Приведенныя выше данныя, собранныя Максомъ Мюллеромъ и другими компетентными лицами, уличаютъ Нотовича въ наглое лжи. Но кто можетъ лгать предъ лицомъ всей Европы, тотъ способенъ поддѣлывать и всякіе документы.

Нельзя, наконецъ, не спросить: что побудило Нотовича издавать въ свѣтъ заведомо ложный „манускриптъ“? Объ интересахъ истины говорить нечего. Если бы мы даже допустили вмѣстѣ съ Витцомъ, что Нотовичъ былъ только жертвою, а не виновникомъ обмана, то одного поведенія его съ Ренаномъ достаточно для того, чтобы убѣдиться съ несомнѣнною, что интересы истины у него стояли далеко не на первомъ планѣ. Въ своей книгѣ онъ самъ объясняетъ свой поступокъ съ Ренаномъ побужденіями ученаго честолюбія. Но этому вѣрить нельзя. Въ самомъ дѣлѣ, какія заслуги можетъ приписать себѣ Нотовичъ? По его словамъ, онъ поѣхалъ въ Тибетъ, *случайно* въ монастырѣ наткнулся на важныя, по его мнѣнію, хроники и при помощи третьяго лица (переводчика) записалъ сдѣланное другими въ свой дневникъ. Какія же здѣсь ученыя заслуги и причемъ здѣсь рѣчь о чести открытія? Нотовичъ не могъ быть убѣжденнымъ даже въ томъ, что его переводчикъ вѣрно передалъ ему то, что читалъ лама. А между тѣмъ онъ кривитъ душою предъ Ренаномъ,—человѣкомъ, предъ которымъ онъ благоговѣетъ. Ясно, что дѣло здѣсь не въ интересахъ истины...

Еще вопросъ: зачѣмъ Нотовичъ представлялъ свои записки митрополиту Платону и римскому кардиналу? Изъ объясненій его ничего не выходитъ. Учеными спеціалистами въ области буддійской литературы эти лица не были. По крайней мѣрѣ мы можемъ утверждать это относительно покойнаго архипастыря нашей Церкви. Имени кардинала Нотовичъ не называетъ, увѣряя только, что кардиналъ этотъ пользуется у папы большимъ уваженіемъ. Но этого мало, чтобы судить объ его ученой компетентности. По поводу посѣщенія этого кардинала Нотовичъ замѣчаетъ, что ему предлагали деньги съ тѣмъ, чтобы онъ не издавалъ въ свѣтъ своихъ таинственныхъ записей, но что онъ отказался отъ этого предложенія. Этому разсказу можно вѣрить. Въ этомъ случаѣ нашъ соотечественникъ поступилъ весьма практично; онъ публично заявилъ о своемъ безкорыстіи, имѣя для этого фактическое основаніе, и ничего отъ этого не потерялъ, такъ какъ никакой кардиналъ во всякомъ случаѣ не могъ дать ему столько денегъ, сколько доставили ему семь французскихъ изданій его подложныхъ мнимо-буддійскихъ хроникъ, разошедшіяся въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ въ громадномъ количествѣ экземпляровъ!

Не здѣсь ли слѣдуетъ искать и мотива, побудившаго Нотовича мистифицировать довѣрчивыхъ читателей?

Мы говоримъ: да!

Профессоръ богословія въ Харьк. университетѣ.

Прот. Т. Буткевичъ.

Богатые и бѣдные среди израильтянъ во времена земной жизни Іисуса Христа.¹⁾

„Евангеліе благовѣствуется нищимъ“. Для точнаго пониманія этихъ словъ Іисуса Христа, надобно выяснить себѣ общественное и религіозное положеніе еврейскаго народа той эпохи. Еврейская религія, подъ влияніемъ священниковъ, книжниковъ и фарисеевъ, сдѣлалась весьма сложною. Духъ древнихъ пророковъ, съ его мощнымъ и свободнымъ вдохновеніемъ, замѣненъ былъ боязливой законностью, охватившей еврейскую жизнь и затруднявшей ея движеніе даже въ мелочахъ. Еврей не могъ сдѣлать ни шагу безъ опасенія подвергнуться оскверненію, посредствомъ прикосновенія къ пищѣ, къ вещамъ и нечистымъ людямъ. Отсюда возникла необходимость непрерывнаго очищенія себя жертвами, молитвами и разнаго рода омовеніями. Законъ, съ его предписаніями, субботахъ, праздниками, церемоніями и традиціонными дѣйствіями сильно тяготилъ тѣхъ, которые желали упрочить за собою спасеніе строгимъ его исполненіемъ. „Книжники и фарисеи, говоритъ Іисусъ Христосъ, связываютъ бремена тяжелыя и неудобовосимыя и возлагаютъ на плеча людямъ“. (Мат. XXIII, 4). Этихъ то несчастныхъ, стонавшихъ подъ ихъ бременемъ, и призываетъ къ Себѣ Іисусъ Христосъ, говоря: „Прійдите ко Мнѣ.... иго Мое благо, и бремя Мое легко“. (Мат. XI, 28—30).

Для того, чтобы въ точности исполнить всѣ многосложныя предписанія закона, недостаточно было одной только доброй

¹⁾ Изъ „Revue Chrétienne“. 1895. № 3. Mars. V. E. Menègoz: „Les riches et les pauvres en Israël du temps de Jesus-Christ.“

воли; для этого надобно было обладать извѣстнаго рода достаткомъ и возможностью свободно пользоваться своимъ временемъ. Только лица богатые и не обремененныя трудомъ вполне могли исполнять предписанія закона. Такимъ образомъ, только эти люди находились въ условіяхъ, гораздо болѣе выгодныхъ для достиженія своего спасенія, нежели обездоленные міра сего. Человѣкъ простой, принужденный трудиться для пропитанія себя и своей семьи, видѣлъ себя каждую минуту въ необходимости или нарушить законъ или пренебречь своими дѣлами, и этимъ самымъ лишиться насущнаго хлѣба. Онъ поставленъ былъ въ мучительную и грозную альтернативу. Надо было рѣшиться на то или другое. Легко понять, какую внутреннюю борьбу и какія страданія причиняло ему это положеніе вещей.

Представьте себѣ благочестиваго израильтянина. Онъ во что бы то ни стало рѣшается служить Богу. Онъ жертвуетъ своимъ временемъ, своими деньгами, чтобы быть въ согласіи со всѣми предписаніями обрядовъ. Его дѣла будутъ страдать отъ этого. Менѣе совѣстливые конкуренты воспользуются этимъ. Потомъ появится стѣсненіе и нищета въ его семьѣ. И наконецъ, онъ зачисляется въ классъ „нищихъ“.

Такая то плачевная исторія постигала огромное большинство людей низкаго происхожденія, вверженныхъ въ нищету вѣрностью закону, истолкованному книжниками и фарисеями. Это объясняетъ намъ, почему слово „нищій“ сдѣлалось синонимомъ слова „благочестивый“. Именно благочестіе этихъ несчастныхъ привело ихъ къ нищетѣ, и нищета ихъ была признакомъ ихъ святости. Но въ то же самое время она была признакомъ и патріотизма. Въ это время еврейскій народъ страдалъ подъ гнетомъ чужеземцевъ. Онъ былъ данникомъ римлянъ, отягощенъ налогами, пошлинами и разнаго рода поборами. Истинный патріотъ не мирился съ врагомъ. Если онъ не могъ противиться своему жребію и позволялъ разорять себя, то это онъ дѣлалъ въ чувствѣ вѣрности Іеговѣ и въ надеждѣ на будущее вознагражденіе. Такова была причина обѣдненія многихъ израильтянъ. Это же служило основаніемъ того презрѣнія, которому подвергались мытари, бравшіе на откупъ у римскихъ вельможъ таможенные и мѣстныя пошлины и безсовѣстно при-

тѣснявшихъ своихъ соотечественниковъ. Такимъ то образомъ, нищія одновременно могли считаться и святыми, и патріотами. Нищета окружала ихъ нѣкоторымъ ореоломъ.

Но такое воззрѣніе на бѣдность зависѣло только отъ исключительнаго положенія, въ которое былъ поставленъ народъ въ то время. Обыкновенно-же бѣдность считалась несчастьемъ, даже большимъ, нежели десять казней египетскихъ. Въ ней видѣли наказаніе Божіе. Такое убѣжденіе естественно вытекло изъ религіозной идеи, усвоенной израильскимъ народомъ. Онъ смотрѣлъ на религію, какъ на взаимно обязывающій договоръ, какъ на родъ сдѣлки, заключенной съ Богомъ, раздаятелемъ благъ. Богъ обязанъ былъ являть Свое благословеніе израильтянамъ и обязанъ былъ награждать земными благами всѣхъ исполняющихъ Его заповѣди и наказывать нарушителей лишеніемъ этихъ благъ. Съ этой точки зрѣнія, бѣдность считалась признакомъ божественнаго отверженія; понятно также, что богатый израильтянинъ могъ считать себя вѣрнымъ служителемъ Бога, заслуживающимъ небснаго благословенія и получающимъ справедливую награду.

Но для полного успокоенія своей совѣсти, богатый израильтянинъ долженъ былъ позаботиться о своихъ менѣ привилегированныхъ братьяхъ, и тѣхъ изъ своихъ согражданъ, которые были ввергнуты въ нищету, вслѣдствіе тяжелыхъ временъ, вѣрности закону и преданности дѣлу избраннаго народа. Помогать милостыней такимъ согражданамъ считалось дѣломъ благочестивымъ, это значило „воздавать справедливость“. Вотъ почему впоследствии, по общему словоупотребленію, милостыня опредѣлялась словомъ „справедливости“. „Смотрите, не творите *справедливости* (*justice*), т. е. милостыни вашей передъ людьми (Мат. VI. 1) ¹⁾.

Это объясняетъ намъ важность, которую общественное милосердіе и раздаяніе милостыни получили въ религіозной практикѣ израильтянъ. Для богатыхъ людей милостыня сдѣлалась средствомъ, очищающимъ тяжкія и малыя прегрѣшенія въ отношеніи къ ближнимъ, равно какъ и грубые пороки, часто со-

¹⁾ Въ греческомъ евангеліи здѣсь стоитъ слово: Ἐλεηροσύνη, которое значитъ *состраданіе, благодѣяніе, милостыня*; въ славянскомъ же и русскомъ евангеліи оно переведено словомъ *милостыня*. *Примѣч. переводч.*

проводившіе торговлю и денежные операціи. Совершая денежные пожертвованія въ пользу тѣхъ бѣдныхъ, которые были жертвами своего благочестія, богатые израильтяне отчасти искупали свои грѣхи. „Милостыня освобождаетъ отъ смерти, и очищаетъ отъ всякаго грѣха“, говоритъ Книга Товитъ, одна изъ наиболѣе характеристическихъ книгъ для этой эпохи (гл. IV, 11; XII, 9). Такимъ то образомъ, богатый, нисколько не стѣснявшійся въ своей совѣсти при веденіи своихъ дѣлъ, и пользовавшійся благами своего благосостоянія, былъ восхваляемъ за свою щедрость, наслаждался здѣсь на землѣ спокойствіемъ своей совѣсти, и надѣялся на блаженство въ будущемъ вѣкѣ.

Мы знаемъ, съ какой силой поражалъ Иисусъ Христосъ это тщеславное и продажное великодушіе. „Когда ты творишь милостыню, не труби предъ собою, какъ дѣлаютъ лицемеры въ синагогахъ и на улицахъ, чтобы прославляли ихъ люди. Истинно говорю вамъ: они уже получаютъ награду свою. У тебя же, когда творишь милостыню, пусть лѣвая рука твоя не знаетъ, что дѣлаетъ правая. Чтобы милостыня твоя была въ тайнѣ и Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ явно“ (Мат. VI, 2—3—4).

Вышеуказанный порядокъ вещей даетъ намъ возможность опредѣлить отношеніе Иисуса Христа къ богатымъ и къ богатству. То, что Онъ порицаетъ, не есть обладаніе благами земными. Притча на примѣръ, о талантахъ, намъ доказываетъ противное (Мат. XXV, 14—30; сравн. Лук. XVI, 10—12). Среди друзей Иисуса Христа были и люди богатые, какъ-то: Никодимъ и Іосифъ Аримаеѣйскій. И если Онъ и сказалъ пришедшему къ Нему богатому юношѣ, продать свои имѣнія и слѣдовать за Нимъ, то Онъ въ этомъ исключительномъ случаѣ, имѣлъ въ виду педагогическія цѣли, которыя ошибочно было бы возводить въ общіе принципы. Иисусъ Христосъ осуждаетъ не богатство, какъ таковое, но алчность, скупость и преимущественно лицемеріе тѣхъ, которые, пользуясь своимъ богатствомъ, иногда дурно приобрѣтеннымъ для удовлетворенія своего тщеславія и эгоизма,—думали при посредствѣ своихъ милостыней достигнуть неба. Къ нимъ то, прежде всего и относится слѣ-

дующее рѣшительное слово Его: „Не можете служить Богу и мамонѣ“ (Мат. VI, 24; Лук. XVI, 13). Только, принимая во вниманіе состояніе умовъ той эпохи, можно понять отношеніе Іисуса Христа къ благамъ земнымъ и Его строгія осужденія богатыхъ.

Такимъ то образомъ объясняется и его состраданіе къ обездоленнымъ въ мірѣ семъ,—не только къ тѣмъ, бѣдность которыхъ соединена была съ благочестіемъ, но также и къ массѣ людей низкаго происхожденія, тяжкія обстоятельства которыхъ поставляли ихъ въ невозможность исполненія всѣхъ предписаній закона, и которыхъ на этомъ основаніи книжники и фарисеи называли „грѣшниками“.

Такихъ людей низкаго происхожденія, мало увлекавшихся славою бѣдности и перспективой жалкаго существованія, поддерживаемыхъ милостыней, надобно полагать, было много среди израильтянъ. Они зарабатывали свой хлѣбъ въ потѣ лица своего и составляли массу націи,—тѣ, что мы въ настоящее время называемъ простымъ народомъ.

Вынужденные избирать или нищету, или нарушеніе закона, они избирали послѣднее, чѣмъ и возбудили къ себѣ презрѣніе зилотовъ. Фарисеи открыто избѣгали сообщничества съ ними, и вслѣдствіе этого называли себя *отдѣленными* (*фарисей* по еврейски значитъ *особенный, отдѣленный*). „Этотъ народъ, говорили они, невѣжда въ законѣ, проклятъ онъ“ (Іоан. VII, 49).

Среди этихъ бѣдныхъ людей были, несомнѣнно, души благочестивыя, страдавшія отъ невозможности строгаго исполненія предписаній закона, и весьма желавшія, по мѣрѣ своихъ силъ, служить Богу. Но тягость жизни слишкомъ давила ихъ. Эти люди были нищими вдвойнѣ, будучи лишены благъ земныхъ и спокойствія души. Ихъ сравнивали съ мытарями, пользовавшимися дурной славой, и съ людьми порочной жизни. И никто изъ религіозныхъ вождей народа и изъ титулованныхъ святыхъ и не думалъ протянуть имъ руку состраданія.

За нихъ то вступился Іисусъ Христосъ.

„Къ великому соблазну всѣхъ представителей официальнаго и показнаго благочестія, Онъ жилъ въ общеніи съ этими „погибшими овцами народа Израильскаго“. Его религіозная

прозорливость провидѣла въ этихъ массахъ покинутыхъ людей начала божественной жизни, глубокое стремленіе къ духовному возрожденію. Онъ слышалъ жалобные вздохи раскаивающихся грѣшниковъ, которые, сгибаясь подъ бременемъ ежедневной нужды, могли обращать къ Богу только свои слезы. Проникнутый состраданіемъ, Онъ еознавалъ Себя призваннымъ: „благовѣствовать нищимъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить измученныхъ на свободу“. (Лук. IV, 18). И Его могучее и сострадательное слово нашло отзывъ въ сердцахъ этихъ несчастныхъ. И для нихъ родился Спаситель.

„Вотъ человѣкъ, говорили книжники и фарисеи, который окружаетъ Себя грѣшниками и ѣстъ вмѣстѣ съ ними, Онъ другъ мытарямъ и грѣшникамъ“. Никогда ничего подобнаго не было еще видано. Это было противно всѣмъ правиламъ принятой религіозной жизни.

Это поведеніе Иисуса Христа указывало на новое положеніе дѣлъ, отличное отъ принятаго въ современномъ іудействѣ, по отношенію къ закону Моисея и вѣковымъ преданіямъ синагоги. Иисусъ Христосъ совершилъ разрывъ съ старымъ формализмомъ и утвердилъ значеніе внутренней жизни человѣка. „Если праведность ваша не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, сказалъ Онъ, то вы не войдете въ Царство небесное.—Горе вамъ книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внѣшность чаши и блюда, между тѣмъ какъ внутренность ваша исполнена хищенія и лукавства“. (Мат. V, 20; XXIII, 25; Лук. XI, 39).

Буквальное соблюденіе правилъ закона Иисусъ Христосъ замѣнилъ благоговѣйнымъ отношеніемъ къ его боговдохновенной мысли. „Сказано древними: не убивай; кто же убьетъ, подлежитъ суду. Но Я говорю вамъ, что всякій гнѣвающійся на брата своего напрасно, подлежитъ суду“. (Мат. V, 21, 22). Его свободное отношеніе къ закону субботы столько же характеристично, какъ и Его стремленіе усилить нравственный элементъ священнаго кодекса: „Вы слышали, что сказано древнимъ: око за око и зубъ за зубъ. А Я говорю вамъ не противиться злему... Сказано было: люби ближняго твоего и нена-

видъ врага твоего. А Я говорю вамъ любите враговъ вашихъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ. Да будете сынами Отца вашего небеснаго“ (Мат. V, 38 и слѣд.).

Но было еще нѣчто большее. Иисусъ Христосъ не придавалъ обрядовымъ жертвамъ такого же значенія, какъ Его сограждане. Разслабленному, котораго привели къ Нему, Онъ говорить: „Чадѣ! прощаются тебѣ грѣхи твои“. Эти слова привели въ соблазнъ присутствовавшихъ. „Что Онъ такъ богохульствуетъ“, говорили книжники. Они полагали, что только одинъ Богъ, если это Ему будетъ благоугодно, можетъ прощать грѣхи непосредственно и освобождать отъ очистительныхъ обрядовъ, предписанныхъ закономъ. Но Иисусъ Христосъ, никогда не порицая жертвеннаго культа, о которомъ Онъ говоритъ съ величайшимъ уваженіемъ, тѣмъ не менѣе указываетъ на непосредственное Божественное прощеніе. Его слова не оставляютъ въ этомъ отношеніи ни малѣйшаго сомнѣнія. Мытарь, восклицающій: „Боже, будь милостивъ ко мнѣ грѣшнику! возвратился въ домъ свой оправданнымъ. Раскаившійся блудный сынъ былъ принятъ отцемъ своимъ съ распростертыми объятіями, безъ всякихъ очистительныхъ обрядовъ“. (Лук. XVIII, 9, 14; XV, 11 и слѣд.).

Съ такимъ ученіемъ Иисусъ Христосъ, не боясь гнѣва и проклятій официальныхъ хранителей закона и преданія, могъ рѣшительно обратиться къ народнымъ массамъ, и идти на стогна и улицы городовъ, вдоль дорогъ и изгородей, и звать на пиръ нищихъ, увѣчныхъ, слѣпыхъ, хромыхъ“ (Лук. XIV, 21 и слѣд.; Мат. XXII, 9 и слѣд.). Евангеліе было проповѣдано нищимъ.

Теперь понятно, почему группа учениковъ Иисуса Христа состояла большею частью изъ людей простаго сословія. Этимъ же объясняется и бѣдность первоначальной Іерусалимской Церкви. Безъ сомнѣнія, попытка, не бывшая однако же продолжительною, ввести общеніе имуществъ, была направлена къ поддержанію ея непрочнаго положенія; но въ дѣйствительности мы не знаемъ, въ какомъ размѣрѣ практиковалось это общеніе имуществъ, не бывшее, конечно, узаконеннымъ и безусловнымъ. Во всякомъ случаѣ, большинство членовъ Церкви было

вначалѣ бѣдно; такъ что вмѣсто того, чтобы сказать, что первенствующіе христіане сообща пользовались своимъ имуществомъ, можно было бы сказать, что они сообща пользовались своею бѣдностью. Они по мѣрѣ силъ помогали другъ другу въ нуждѣ, чтобы этимъ осуществить пророческія слова Моисея: „Среди тебя не будетъ нищаго“ (Втор. V, 4). Лука также говоритъ намъ: „Не было между ними никого нуждающагося“ (Дѣян. IV, 34).

Вотъ какова была христіанская Церковь въ началѣ ея возникновенія. Она не составляла общества съ новымъ культомъ. Первые христіане продолжали ходить въ храмъ, приносили жертвы и строго исполняли всѣ предписанія закона Левитовъ. Они отличались даже особеннымъ рвеніемъ въ этомъ отношеніи, что привлекало къ нимъ расположеніе простаго народа. Эта маленькая христіанская община не составляла также и новой школы, въ которой преподавали бы мистическое ученіе скрытое, совершенно неизвѣстное до того времени, основанное на новыхъ божественныхъ откровеніяхъ, и вводившее богословскую науку, возвышавшуюся надъ тою, которая преподавалась въ синагогѣ. Догматическія пренія были незнакомы ей. Члены этой общины читали Ветхій Заветъ и другія священныя книги, благоговѣнно сохраняли ученіе Иисуса Христа, воспоминали событія изъ Его жизни, смерти и воскресенія, продолжали духовно жить съ Нимъ и ежедневно ожидали Его пришествія.

Иерусалимская Церковь была единымъ братствомъ, оживленнымъ духомъ Иисуса Христа,—братствомъ, которое, по примѣру Его, продолжало евангельскую проповѣдь нищимъ, и пополнялось обездоленными міра сего. Оно было продолженіемъ дѣла своего Учителя. Въ него входили крещеніемъ. Таинственное преломленіе хлѣба соединяло членовъ братства между собою и связывало ихъ съ невидимымъ Главою. Это было единое семейство. Семейство Иисуса Христа.

Апостолъ Павелъ былъ сильно проникнутъ этимъ духомъ въ то время, когда проповѣдывалъ слѣдующее: „Нѣтъ уже ни іудея, ни язычника, ни раба, ни свободнаго; нѣтъ мужескаго пола, ни женскаго; ибо всѣ вы едино во Христѣ Иисусѣ“ (Галат. III, 28; Колос. III, 11). Его евангельская проповѣдь тоже была обра-

щена къ бѣднымъ. „Посмотрите, братія, кто вы призванные; не много изъ васъ мудрыхъ по плоти, не много сильныхъ, не много благородныхъ. Но Богъ избралъ не мудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное. Не незнатное міра и уничиженное и ничего незначущее избралъ Богъ, чтобы упразднить значущее“ (Кор. I, 26—29).

„Богъ хочетъ, чтобы *вся люди* спаслись и достигли познанія истины“ (1 Тим. II, 4). Таковъ былъ совершенно новый принципъ для всего міра. Іудеи думали только о самихъ себѣ, а языческіе народы были глубоко аристократичны. У нихъ принимались въ соображеніе только избранные, низшіе же классы были презираемы. Малѣйшая заботливость о „народномъ стадѣ“ (*vulgum pecus*) считалась признакомъ дурнаго тона. Классическая древность не имѣла жалости къ нищему.

Проповѣдываніе евангелія Іисусомъ Христомъ было началомъ великой религіозной и нравственной реформы, которая преобразила лицо міра. Оно разъяснило неизмѣримую цѣпность души человѣка и равенство людей передъ Богомъ.

Это ученіе о равенствѣ было той закваской, которая заставила взойти все тѣсто. Въ Іерусалимской Церкви оно обнаружилось общеніемъ имуществъ; въ другихъ же церквяхъ оно заявило себя духомъ солидарности, сблизившимъ богатыхъ и бѣдныхъ, господъ и рабовъ, ученыхъ и невѣждъ, простой народъ и цвѣтъ благороднаго сословія. Подобно тому, какъ существовала христіанская свобода и христіанское братство, подобно этому соществовало и христіанское равенство. Всѣ стремились осуществить за зѣмлѣ Царство Божіе. Евангеліе было спасающей силой не только для жизни будущей, но и для настоящей. Оно представило конкретную и практическую форму, духъ братскаго единенія и взаимной братской помощи, о чемъ мечтали тогда столь многіе умы.

Если бы и наши современные мечтатели (соціалисты), столь чуждые христіанскаго духа, имѣли бы какое бы то ни было понятіе о духовныхъ силахъ, управляющихъ общественною жизнію, то они ожидали бы обновленія міра и спасенія не отъ атеизма и материализма, но отъ евангелія Іисуса Христа.

При свѣтѣ исторіи, они узнали бы, что духъ міра сего есть духъ языческій, безрелигіозный, глубоко аристократическій; и потому онъ всегда порождалъ тираннію людей сильныхъ и угнетеніе слабыхъ. Они научились бы также отличать истинное евангеліе отъ его поддѣлки тѣми, которые, живя въ довольствѣ, смотря на религію, какъ на высшую полицію, для охраненія ихъ имуществъ. Человѣкъ, заботящійся только о личномъ пользованіи своимъ имуществомъ, есть эгоистъ. Онъ давитъ въ жизненной борьбѣ слабого и не знаетъ жалости. Не тому учить насъ христіанство.

Своею проповѣдью евангелія нищимъ, Своею жизнію и Своимъ самопожертвованіемъ Иисусъ Христосъ ввелъ въ общественную жизнь народовъ начало возрожденія и начало божественной жизни,—начало истиннаго братства всѣхъ людей предъ Отцемъ Небеснымъ. „Богъ хочетъ всѣмъ людямъ спасенія“. Таково было основное начало жизни первобытной Церкви. И христіанская Церковь исполняетъ свою святую миссію только въ томъ случаѣ, когда останется вѣрно этому духу своего Божественнаго Основателя.

К.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1896 году.

Изданіе богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1896 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3)

Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гяляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892 и 1893 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 65 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа „Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри вась“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.
6. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ 1883 года. Цѣна 5 руб. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1895 года.

Харькови. Губернская Типографія.

С Л О В О

въ день тезоименитства Благовѣрнаго Государя Наслѣдника
Цесаревича и Великаго Князя Георгія Александровича,
26-го ноября *).

(О внутреннихъ побужденіяхъ къ общественной дѣятельности).

Прошло больше года послѣ того достопамятнаго для насъ дня, когда всѣ мы, вѣрноподданные сыны Россіи, торжественно, предъ лицомъ Самого Бога, произносили клятву—вѣрно и нелицемѣрно служить своему новому Государю Императору Николаю Александровичу и Его законному Наслѣднику Великому Князю Георгію Александровичу, тезоименитство котораго торжественно сегодня празднуемъ. Этотъ клятвенный обѣтъ, данный нами предъ лицомъ Бога, *отмщающаго всякую лжу* (Псал. 5, 7; Прит. 24, 22), долженъ имѣть для всѣхъ насъ—вѣрноподданныхъ—обязательную силу и—всегда служить главнымъ побужденіемъ къ ревностному исполненію нашихъ гражданскихъ обязанностей, т. е. обязанностей по отношенію къ Государю, къ поставленнымъ отъ Него властямъ, къ тому званію или служенію, которое мы проходимъ, къ тому обществу, среди котораго живемъ и наконецъ по отношенію ко всему нашему отечеству. Но кромѣ этого обязательнаго побужденія у каждаго изъ насъ есть еще и другія—*внутреннія* или естественныя побужденія, которыми мы руководствуемся въ своей общественной и служебной дѣятельности. Побужденія эти не у всѣхъ одинаковы. Присматриваясь къ дѣятельности лицъ, за-

*) Произнесено въ Харьковскомъ Каѳедральномъ Соборѣ.

нимающихъ то или другое служебное положеніе, прислушиваясь къ разговорамъ этихъ лицъ, нельзя не замѣтить, что одни изъ нихъ служатъ Царю и Отечеству по чувству нравственнаго долга, другіе—во имя чести, а для нѣкоторыхъ такимъ побужденіемъ служить приобрѣтеніе матеріальныхъ выгодъ. Каждое изъ этихъ побужденій несомнѣнно кладетъ свой особенный отпечатокъ на самую дѣятельность, а потому и значеніе дѣятельности чело-вѣка обуславливается тѣмъ побужденіемъ, изъ коего она вытекаетъ. Разсмотримъ подробнѣе эти побужденія и укажемъ значеніе каждаго изъ нихъ въ нашей общественной дѣятельности.

Несомнѣнно, что самое высшее естественное побужденіе у чело-вѣка къ общественной дѣятельности есть *чувство нравственнаго долга*. Сущность этого побужденія состоитъ въ томъ, что чело-вѣкъ, подъ его влияніемъ, сознаетъ себя обязаннымъ,—иначе—чувствуетъ внутреннее принужденіе совершать одни дѣйствія и воздерживаться отъ другихъ, потому что одни изъ нихъ онъ считаетъ добрыми—добромъ, а другіе—злыми или зломъ. Люди, проникнутые этимъ побужденіемъ и руководящіеся имъ въ своей общественной дѣятельности, сознаютъ всю важность возложенныхъ на нихъ обязанностей и потому всегда выполняютъ ихъ разумно, честно и безкорыстно; они отличаются обыкновенно преданностію отечественной церкви, относятся съ уваженіемъ къ историческимъ основамъ русской жизни и вслѣдствіе этого ясно понимаютъ жизненные потребности своего народа и отличаются строгою законностію во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ и безграничнымъ довѣріемъ къ Царю, „яко Боговѣнчанному Главѣ русскаго народа“. Такіе люди, въ силу своего естественнаго побужденія—сознанія долга,—всецѣло исполняютъ христіанскую заповѣдь о повиновеніи властямъ: *повинуются не только за страхъ, но и за совѣсть* (Римл. 13, 5), т. е. повинуются земнымъ начальствамъ не только видимымъ образомъ, не изъ-за страха только наказаній, но отъ души и по совѣсти.—Будучи свободны отъ своекорыстныхъ стремленій, они общественное благо ставятъ выше всего, почему никогда и не дѣйствуютъ въ духѣ какой-либо партіи, а воздаютъ, какъ учитъ ап. Павелъ, *всѣмъ должная* (Римл. 13, 7). И такіе граждане на всѣхъ поприщахъ слу-

жебной дѣятельности бывають весьма полезными членами и составляютъ лучшихъ общественныхъ и государственныхъ дѣятелей, ибо они всегда служатъ, по выраженію Апостола, *со благоразуміемъ* (Ефес. 6, 7), т. е. исполняютъ свой долгъ не по внѣшнимъ какимъ-либо побужденіямъ, а по внутреннему сознанию важности возложенныхъ на нихъ обязанностей. И такъ какъ чувство нравственнаго долга исключаетъ всякое внѣшнее принужденіе, то и высшею наградою для такихъ дѣятелей служить сознание, что они свято исполнили долгъ свой. —Понятно, конечно, что къ числу этихъ лучшихъ общественныхъ дѣятелей—не могутъ быть отнесены тѣ, которые только *говорятъ*, что они служатъ Царю и Отечеству по чувству долга, но на самомъ дѣлѣ далѣе громкихъ фразъ дѣятельность ихъ не простирается: такіе люди по своему настроенію не способны ни къ какой полезной дѣятельности.

Другимъ естественнымъ побужденіемъ въ нашей общественной дѣятельности служить *чувство чести*. Честь, по христіанскому вѣроученію, составляетъ высшее достоинство человѣка,—достоинство, которымъ Творецъ отличилъ его отъ всѣхъ земныхъ твореній: *„славою и честію увѣнчалъ его, восклицалъ Богу Псалмопѣвецъ, и поставилъ его владыкою надъ дѣлами рукъ Твоихъ“* (Божіихъ) (Псал. 8, 6—7; Евр. 2, 7). И кто сознаетъ въ себѣ это достоинство, цѣнитъ его и всегда руководствуется имъ въ своей общественной дѣятельности, тотъ, значитъ, и служить во имя чести, или, говоря иначе, у того честь служить побужденіемъ въ его дѣятельности. И такъ какъ честь составляетъ высшее благо въ нравственной природѣ человѣка, то и дѣятельность, вытекающая изъ этого побужденія, всегда носитъ на себѣ отпечатокъ высоконравственный. Честь обязываетъ, чтобы каждый человѣкъ, сознавая въ себѣ человѣческое достоинство, непременно цѣнилъ его и въ другомъ подобномъ ему существѣ; честь обязываетъ, чтобы мы всѣ дарованныя намъ Богомъ способности отдавали на пользу ближнимъ и ревновали о благоденствіи и величіи своего отечества болѣе, чѣмъ о собственномъ благѣ; честь, наконецъ, обязываетъ насъ всегда твердо и неизмѣнно слѣдовать по пути истины и добра и не уклоняться отъ этого пути даже и въ томъ случаѣ, если бы

потребовалась личная жертва и даже подвиг самоотверженія. И кто служить во имя чести, тотъ въ своей общественной дѣятельности непременно и слѣдуетъ этимъ указаніямъ.—Но въ жизни и на службѣ нерѣдко смѣшиваютъ честь съ честолюбіемъ, какъ побужденіемъ къ общественной дѣятельности, а людей истинно честныхъ ставятъ на-ряду съ честолюбцами, или любящими внѣшнія почести. Но такое смѣшеніе совершенно ошибочно. Люди, руководящіеся въ своей дѣятельности побужденіемъ чести, довольствуются обыкновенно свидѣтельствомъ своей совѣсти, что они честно исполняютъ свой долгъ; они сознаютъ свои заслуги, но не превозносятся ими, говорятъ о нихъ скромно, не унижая другихъ и не требуя отъ нихъ себѣ почета, ибо другіе сами цѣнятъ ихъ заслуги и воздаютъ имъ достойную дань своего уваженія. Честолюбцы же стараются прежде всего обратить вниманіе другихъ на свою дѣятельность, готовы нерѣдко преувеличивать свои заслуги,—лишь бы только получить отъ другихъ больше видимыхъ знаковъ уваженія и внѣшняго почета; они часто пренебрегаютъ законными средствами и пользуются средствами недостойными для пріобрѣтенія себѣ внѣшнихъ почестей. Слѣдовательно, люди, руководящіеся въ своей служебной дѣятельности честолюбіемъ, сами ищутъ для себя славы, почета и уваженія, преодолевая нерѣдко встрѣчающіяся на пути препятствія; честныхъ же людей сама слава отыскиваетъ и слѣдуетъ за ними. Далѣе, людямъ честнымъ сознаніе того, что они во всемъ поступаютъ такъ, какъ внушаетъ ихъ совѣсть, приноситъ душевное спокойствіе—это высшее на землѣ для человѣка благо (Римл. 2, 10); честолюбцамъ же стремленіе къ почестямъ приноситъ часто много безпокойствъ, а въ случаѣ потери этихъ почестей, доставляетъ много скорбей; поэтому честолюбцы не знаютъ душевнаго спокойствія.—Кромѣ этого, кто служить во имя чести, тотъ въ служебной дѣятельности всегда слушается внутренняго голоса своей совѣсти—этого естественнаго закона, дарованнаго Богомъ человѣку для отличія добра и зла; честолюбецъ же нерѣдко въ своихъ дѣйствіяхъ поступаетъ вопреки требованіямъ этого голоса и старается даже заглушить его,—лишь бы только удовлетворить свои честолюбивыя

стремленія; вслѣдствіе этого совѣсть, которая вначалѣ сильно возставала противъ честолюбивыхъ его замысловъ и поступковъ, постепенно начинаетъ ослабѣвать и настолько притупляется, что дѣлается какъ бы нечувствительною къ тому, противъ чего вначалѣ она такъ сильно возставала. Такимъ образомъ у честолюбцевъ совѣсть, по выраженію апост. Павла, *оскверняется* (Тит. 1, 15) и наконецъ совѣсть *сжигается* (Тим. 4, 2), почему они, какъ обыкновенно говорятъ, „съ спокойною совѣстію“ предаются полному удовлетворенію своего честолюбія.—Наконецъ, еще одно различіе между людьми честными и честолюбивыми. Люди честные, т. е. служащіе по побужденію чести, всегда ставятъ общее благо выше своего личнаго, почему они и заботятся о благѣ другихъ больше, чѣмъ о своемъ; для нихъ забота о благоденствіи и величіи своего отечества всегда выше собственнаго—личнаго блага. Для честолюбцевъ же нѣтъ ничего выше своего я, почему и любовь ихъ къ самимъ себѣ простирается столь далеко, что они или совѣсть забываютъ о другихъ, или, если и обращаютъ на нихъ вниманіе, то настолько, насколько они могутъ быть имъ полезными въ достиженіи почестей. Съ честолюбіемъ тѣсно связано самолюбіе, а потому честолюбцы въ своей дѣятельности поступаютъ противъ христіанской заповѣди о любви къ ближнимъ: „*Сіе заповѣдую вамъ, сказалъ Спаситель, да любите другъ друга.*“ (Іоан. 15, 17), какъ и *Я возлюбилъ васъ* (ст. 12); а ап. Павелъ поучаетъ: „*никто не ищи своего, но каждый пользы другого*“ (1 Кор. 10, 24), или: *каждый изъ насъ долженъ угождать ближнему во благое*“ (Римл. 15, 2).—И такъ какъ человѣкъ созданъ не для одиночной жизни, а для нравственнаго союза съ другими, для дѣятельности общественной, то очевидно, что люди, руководящіеся въ своей служебной дѣятельности честолюбіемъ, не могутъ быть полезными членами общества и государства и служить Царю и Отечеству вѣрно, често и нелицемѣрно.

Переходимъ, наконецъ, къ тому роду общественныхъ дѣятелей, которые служатъ и работаютъ только ради *платы*, ради *матеріальныхъ выгодъ*. „Жизнь, говорятъ они, при всей своей сложности, въ сущности есть не что иное, какъ борьба за су-

ществованіе, за насущный кусокъ хлѣба, и онъ-то главный двигатель исторіи человѣчества. Надо ѣсть, надо и служить! Что же слѣдуетъ сказать о такомъ побужденіи къ общественной дѣятельности? Прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что это побужденіе—унижающее дѣятеля, такъ какъ оно отрицаетъ собою всѣ высшія побужденія у человѣка къ службѣ Царю и Отечеству. Люди, преданные однимъ своекорыстнымъ разсчетамъ, служащіе исключительно изъ-за матеріальныхъ выгодъ, обыкновенно не имѣютъ твердыхъ нравственныхъ убѣжденій: пристрастіе къ матеріальнымъ выгодамъ и страсть къ приобрѣтенію подавляетъ въ нихъ все доброе, а потому они болѣе, чѣмъ другіе способны на разныя погрѣшности, пороки и преступленія какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни.—Конечно, никто не можетъ отрицать той безспорной истины, что для жизни человѣка необходимы извѣстныя матеріальныя средства, но не слѣдуетъ также забывать намъ-христіанамъ и той непреложной истины евангельской, что *„не о хлѣбѣ единомъ живѣтъ человѣкъ“* (Матѳ. 4, 4).—Человѣкъ—существо разумное, имѣющее душу безсмертную, а потому и жизнь его не должна состоять въ удовлетвореніи однихъ только потребностей тѣла,—*такая жизнь*, по слову Спасителя, *свойственна только язычникамъ* (Матѳ. 8, 31—32); душа человѣка, по христіанскому ученію, *выше тѣла и больше тѣлесной пищи* (Матѳ. 6, 25), а потому и жизнь его должна быть преимущественно направлена къ удовлетворенію высшихъ—духовныхъ потребностей,—къ благу высшему, духовному и вѣчному, изъ-за чего лучшіе изъ людей забывали не только о *хлѣбѣ*, но и о всѣхъ земныхъ благахъ. Не будемъ приводить въ подтвержденіе возможности для христіанина такой именно дѣятельности высокихъ примѣровъ изъ жизни христіанскихъ подвижниковъ, достаточно примотрѣться повнимательнѣе и къ обыденной жизни обыкновенныхъ людей: развѣ мы не видимъ вокругъ себя людей и умныхъ и даровитыхъ, которые за ограниченную плату трудятся ревностно и неутомимо на избранномъ ими служебномъ поприщѣ, хотя при своихъ способностяхъ могли бы найти для себя болѣе выгодный трудъ. Эти труженики для служебной дѣятельности избираютъ дѣло по внутреннему рас-

положенію, по призванію; вкладываютъ въ это дѣло *всю душу*, и нравственно съ избыткомъ удовлетворяются сознаніемъ того, что на своемъ мѣстѣ они могутъ принести болѣе добра, чѣмъ на всякомъ другомъ, хотя бы-то и болѣе выгодномъ для нихъ. И, благодареніе Господу, такихъ безкорыстныхъ тружениковъ на православной Руси не мало; они то и суть *истые* слуги Царю и Отечеству, а не *наемники*, т. е. работающіе только изъ-за платы, неотъемлемое свойство въ дѣятельности которыхъ, какъ извѣстно, есть *нерадѣніе*. Самъ Господь Іисусъ Христосъ сказалъ, что наемникъ не занимается порученнымъ ему дѣломъ, но бѣжитъ отъ него не почему-либо другому, а потому именно, *яко наемникъ есть и не радитъ* (Іоан. 10, 13).

Итакъ, чувство нравственнаго долга, честь и безкорыстіе— вотъ тѣ высшія внутреннія побужденія, которыми человѣкъ *до сихъ поръ* руководствовался въ своей общественной дѣятельности. Побужденія эти *естественны*, т. е. свойственны нашему существу, вложены въ нашу природу Самимъ Творцомъ; и если мы не будемъ заглушать и искажать ихъ, то они всегда направятъ нашу дѣятельность на благо намъ самимъ и на пользу Царю и Отечеству. Будемъ же неуклонно слѣдовать въ своей общественной дѣятельности только этимъ внутреннимъ нашимъ побужденіямъ: поступать во всемъ такъ, какъ велитъ нравственный нашъ долгъ и слушаться во всемъ голоса своей совѣсти и мы честно и нелицемѣрно исполнимъ тотъ клятвенный обѣтъ, который торжественно дали при произнесеніи присяги своему Государю и Его Законному Наслѣднику. Аминь.

Свящ. Николай Любарскій.

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году.

(Окончаніе *).

Лучше другихъ предметовъ изъ общеобразовательнаго курса поставлено было въ харьковскомъ коллегіумѣ преподаваніе иностранныхъ языковъ, нѣмецкаго и особенно французскаго. Чрезъ эти языки питомцы коллегіума получали возможность входить въ общеніе не съ одною отжившею мудростію древнихъ народовъ, но и съ мудростію народовъ новыхъ. Сознавая всю важность изученія новыхъ языковъ, коллегіумъ, при содѣйствіи преосвящ. Петра Смѣлича, завелъ у себя въ числѣ другихъ классовъ французскіе и нѣмецкіе классы еще въ царствованіе Анны Іоанновны. Такое раннее введеніе въ составъ коллегіумскаго преподаванія иностранныхъ языковъ составляетъ выдающуюся особенность харьковскаго коллегіума по сравненію съ другими современными ему духовными школами, въ которыхъ французскіе и нѣмецкіе классы начали открываться только съ половины 18 вѣка ¹⁾). Инструкція преосвященнаго Самуила предписывала, чтобы въ „богословскомъ факультетѣ“ не было ни одного такого студента, „который бы, сверхъ латинскаго языка, не обучался еще *иному какому*, по своей склонности“. Знаніе новыхъ языковъ требовалось отъ учениковъ коллегіума живое, такое, чтобы они могли и объясняться на этихъ языкахъ. Въ 1770 году, при отъѣздѣ изъ Харькова полководца графа Панина, коллегіумисты говорили уже рѣчи, на языкахъ нѣмецкомъ, французскомъ и итальянскомъ ²⁾). Пре-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1895 г. № 21.

¹⁾) Духовныя школы въ Россіи... Знаменскаго, стр. 458.

²⁾) Харьковскій коллегіумъ... Лебедева, стр. 13.

освященные прилагали большое стараніе объ опредѣленіи въ французскіе и нѣмецкіе классы учителей знающихъ и достойныхъ. Обыкновенно они поручали преподаваніе новыхъ языковъ иностранцамъ, съ увеличеннымъ противъ русскихъ преподавателей окладомъ жалованья, какъ это извѣстно напр. о нѣкомъ Герцѣ, за котораго collegiумъ ходатайствовалъ предъ преосвящ. Іоасафомъ Миткевичемъ.

Не удивительно, если при такой постановкѣ преподаванія иностранныхъ языковъ въ харьковскомъ collegiумѣ, еще въ 1769 году явилась у слободско-украинскаго губернатора Щербинина мысль объ учрежденіи при collegiумѣ типографіи для печатанія ученическихъ переводныхъ работъ, отъ которыхъ, по словамъ губернатора, мѣстная „библіотека въ недалекомъ времени получить могла бы знатное приращеніе, а общество увидѣло бы несравненную для себя услугу“. Осуществился ли этотъ проэктъ, неизвѣстно. По крайней мѣрѣ авторъ статьи о старинныхъ харьковскихъ календаряхъ, ссылаясь на 2-й томъ словаря Геннади, утверждаетъ, что при collegiумѣ еще до открытія въ Харьковѣ университета существовала своя типографія ¹⁾. Какъ-бы то ни было, знаніе новыхъ языковъ въ харьковскомъ collegiумѣ стояло на такомъ уровнѣ, что необходимыя силы, на которыя рассчитывалъ Щербининъ—по части переводовъ, повидомому могли бы найтись среди студентовъ collegiума.

Изъ иностранныхъ языковъ, какъ мы сказали, особенное вниманіе обращено было въ collegiумѣ на языкъ французскій, который имѣлъ весьма важное значеніе въ тогдашнемъ образованіи. При изученіи этого языка у collegiумистовъ могли быть и чисто практическія соображенія. Для этого достаточно припомнить извѣстнаго студента collegiума Ѳ. Кудрицкаго, который за знаніе французскаго языка, хотя и плоховатое, приглашенъ былъ на завидную кондицію къ „громкому“ тогда купянскому помѣщику Сопальскому ²⁾.

Одного только никакъ не могли добиться collegiумисты при изученіи французскаго языка—это „пристойнаго“ произношенія. Въ

¹⁾ Сборникъ къ харьковскому календарю на 1886 г., стр. 145.

²⁾ Отечеств. Записки, т. CLIII, 1864 г., стр. 275.

видахъ достиженія такого произношенія преосвящ. Самуилъ въ своей инструкціи не позволялъ имъ учиться французскому языку вмѣстѣ съ нѣмецкимъ, „ибо *вдругъ обучаясь симъ языкамъ* никогда *произношенія хорошаго* не могутъ получить“. Но одного педагогическаго правила, хотя бы и дѣльнаго, недостаточно было для этого. Вотъ что, между прочимъ, писалъ, по этому поводу Щербинину преосвящ. Самуилъ изъ Бѣлгорода отъ 25 мая 1771 года. „Высокородный и превосходительный господинъ“,—писалъ преосвященный,—„увѣдомленіе о выписанномъ (изъ московскаго университета) вновь для прибавочныхъ классовъ языковъ и наукъ учителей Петрѣ Оттонѣ сего мая 20 числа мною полученное тѣмъ было мнѣ пріятнѣе, чѣмъ я долговременнѣе и съ нетерпѣливостію ожидалъ такого (учителя) для оныхъ классовъ и для всего харьковскаго училищнаго collegіума счастія. Я бывши дважды въ Харьковѣ и рассматривая, по возможности отъ Всеавгустѣйшей напей Монархини должности и довѣренности, всѣ обстоятельства, служащія къ распространенію въ здѣшнихъ предѣлахъ наукъ, между прочимъ, съ крайнею прискорбностію увидѣлъ, что *ученіе французскаго языка совсѣмъ не соответствовало тѣмъ первоначальнымъ положеніямъ, на которыхъ заведеніе онаго единственно основывается*. Не распространяясь о семъ много, одно только то Вашему Превосходительству, откровеннымъ образомъ, донести могу, что между *всѣми, учащимися французскому языку, не усмотрѣны ни одинъ, который бы самъ первый основанія французской рѣчи, такъ, какъ это требуетъ существо дѣла, спозналъ; но всѣ почти ученики были французскіе попугаи*. Сей ли получить плодъ долженствовало юношество отъ непрерывнаго своего чрезъ три года и выше въ ономъ языкѣ упражненія, когда для познанія одной только французской грамматики знающему довольно латинскій языкъ подъ предводительствомъ добраго и примѣрнаго учителя, не болѣе требуется какъ одного года. Но я надѣюсь, что посредствомъ новаго учителя, если онъ откроетъ пути, уменьшающіе трудъ, и ведущіе къ ученію кратчайшими и надежнѣйшими стезями, произрастутъ новые плоды, ученою публикою ожидаемые... Лаская себя этою надеждою, я соглашаюсь на требованіе Вашего Превосходительства, вслѣдствіе котораго пред-

писано отъ меня харьковскаго коллегіума ректору и архимандриту Лаврентію, съ префектомъ, чтобы они въ самой скорости, выбравъ изъ учащихся богословію и философіи, или же риторикѣ, четырехъ человѣкъ изъ священно и церковно-служительскихъ дѣтей епархіи моеѣ бѣлоградской, съ такими качествами, какія къ достиженію желаемаго предпріятія потребны, опредѣлили немедленно оному учителю въ наученіи ихъ французскому языку, на слѣдующихъ условіяхъ, которыя, уповаю, и Ваше Превосходительство, по своей прозорливости, апробовать не оставите: 1) Долженъ оный учитель, съ опредѣленными ему учениками, кромѣ всегдашняго съ ними въ разговорахъ упражненія и *онушенія хорошей, самой парижской, а не гасконской прононсіи*, прочитать всю французскую Рестову грамматику съ синтаксисомъ приватно, съ изъясненіемъ всѣхъ оной правилъ и примѣровъ, не упуская ни одного слова, безъ толкованія... 2) По прочтеніи французской грамматики, долженъ учитель *для приобрѣтенія хорошаго штиля и вкуса* читать съ учениками французскія газеты и переводить на російскій языкъ съ точнымъ наблюденіемъ *красоты*, въ чемъ оный учитель, какъ человѣкъ иностранный, если недостаточенъ, то ему можетъ споспѣшествовать господинъ директоръ (прибавочныхъ при коллегіумѣ классовъ)...¹⁾. Такимъ образомъ получивъ успѣхъ въ французскомъ языкѣ, посредствомъ перевода, могутъ ученики, подъ руководствомъ своего учителя, приступить къ труднѣйшимъ матеріямъ, т. е. читать и переводить нѣкоторыя статьи полезнѣйшія изъ французской энциклопедіи, также письма славнѣйшихъ французскихъ сочинителей, какъ то г. Руссо и Вольтера; только изъ сочиненій сихъ двухъ столько краснорѣчивыхъ, искусныхъ и остроумныхъ мужей надобно выбирать такія, которыя ничего въ себѣ не заключаютъ въ *предосужденіе нашей отры и благочестія*. Ибо всѣ нашего вѣка славятся имѣть ихъ своею главою и почерпаютъ въ ихъ сочиненіяхъ своего невѣрія начала²⁾. Наконецъ слѣдуетъ упражнять учениковъ въ сочиненіи

¹⁾ Правило, въ интересахъ изученія *русскаго языка* поучительное и для настоящаго времени.

²⁾ Въ объясненіе такого ограниченія нужно замѣтить, что знакомство съ французскимъ языкомъ, дававшее духовнымъ воспитанникамъ возможность читать про-

писемъ на французскомъ языкѣ. 3) По прошествіи каждой четверти года имѣть ректоръ, директоръ и префектъ съ другими сторонними довольно французскій языкъ знающими людьми свидѣтельствовать успѣхи оныхъ учениковъ и Вашему Превосходительству директоръ, а мнѣ ректоръ съ префектомъ репортовать. 4) Когда же срокъ ученію ихъ окончится, то объ опредѣленіи тѣхъ учениковъ или въ помощники или въ учителя, буде достойными окажутся, представить на разсмотрѣніе Ваше директоръ, а мнѣ ректоръ съ префектомъ. На основаніи этихъ условій я съ нетерпѣливостію желаю видѣть, какъ заключенный съ французскимъ учителемъ контрактъ, такъ и имѣющіеся у него о его ученіи и качествахъ аттестаты¹⁾.

Въ томъ же 1771 году, въ силу заключеннаго, согласно условіямъ преосвящ. Самуила, контракта съ французскимъ учителемъ Петромъ Оттономъ, четверо учениковъ изъ священно-церковно-служительскихъ дѣтей, во французскомъ языкѣ уже „предупсѣвшихъ“, должны были помѣститься у него на квартирѣ съ тѣмъ, чтобы, упражняясь во французскомъ языкѣ, чрезъ всегдашнее съ нимъ. Оттономъ, обращеніе могли затвердить, „прямую французскую самую парижскую, а не гасконскую прононсію“, изучить литературу въ наиболѣе видныхъ, по крайней мѣрѣ, и талантливыхъ представителяхъ (Руссо, Вольтеръ съ тѣмъ однако же ограниченіемъ, „чтобы изъ сочиненій сихъ двухъ краснорѣчивыхъ и остроумныхъ мужей выбирать такіа, которыя ничего не заключаютъ въ предосужденіе нашей вѣрѣ и благочестію, ибо они чѣмъ славнѣе своими дарованіями, тѣмъ изобильнѣе дерзновенными мнѣніями“), пріобрѣсти „хорошій стиль“, между прочимъ эпистолярный, и тѣмъ сдѣлаться самимъ способными къ опредѣленію ихъ впредь во французскій классъ въ учительскіе помощники, а потомъ и въ учи-

изведенія модныхъ французскихъ писателей, иногда вредно отзывалось на ихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ. Тѣмъ болѣе это могло случаться, что сочиненія модныхъ авторовъ пріобрѣтались тогда довольно свободно; ихъ выѣли даже сами коллегіумисты, какъ это видно напр. изъ жалобы одного студента богословія 1771 года на другого, что тотъ взялъ у него нѣсколько книгъ, въ томъ числѣ и французскихъ, на сумму 10 руб., и ни денегъ не даетъ, ни книгъ не возвращаетъ; между французскими книгами значится напр. Исторія Вольтера въ 3-хъ томахъ.

¹⁾ Архивъ Курскаго Знаменскаго монастыря.

тели. Французъ Оттонъ тѣмъ успѣшнѣе могъ выполнить этотъ контрактъ, что въ collegiумѣ были уже ученики, во французскомъ языкѣ „предуспѣвшие“ ¹⁾).

Въ концѣ прошлаго столѣтія, послѣ того, какъ ужасы французской революціи показали всю фальшь энциклопедической философіи, началась правительственная реакція французскому вліянію. Вслѣдствіе этой реакціи въ 1794 году издано было распоряженіе о прекращеніи преподаванія французскаго языка во всѣхъ духовныхъ училищахъ. Не могло не коснуться это распоряженіе и харьковскаго collegiума. Въ извѣстной „инструкціи“ инспекторамъ collegiума 1796 года, между прочимъ, предписывается: „съ учениками, ежели они хотя мало въ состояніи будутъ разумѣть, говорить *по-латински* или кои обучаются,—*по нѣмецки*, дабы чрезъ частое употребленіе навыкъ имѣть могли въ тѣхъ языкахъ, коимъ обучаются, чего самаго и наблюдать между учениками“; о французскомъ языкѣ не упоминается, очевидно потому, что преподаваніе его въ collegiумѣ было приостановлено. Къ счастью перерывъ въ преподаваніи французскаго языка въ духовныхъ школахъ продолжался не долго. Въ апрѣлѣ 1797 года Императоръ Павелъ далъ приказъ снова открыть французскій классъ въ семинаріяхъ ²⁾, и къ началу настоящаго столѣтія французскій языкъ опять является въ числѣ учебныхъ предметовъ collegiумскаго курса. Изъ рапорта за сентябрь и октябрь 1802 года видно, что во французскомъ классѣ за это время 1) „прочитано ученикамъ изъ французскаго алфавита о произношеніи согласныхъ литеръ при концѣ бываемыхъ; 2) ученики занимались чтеніемъ и выписываніемъ французскихъ двоегласныхъ, 3) занимались выучиваніемъ наизусть разговоровъ о Богѣ и вещахъ, касающихся до закона, о времени и временахъ годовыхъ, о мѣсяцахъ, дняхъ и недѣляхъ, о именахъ праздниковъ, о земляхъ и народахъ, о моряхъ и водахъ, о птицахъ въ садахъ, о цвѣтахъ и деревьяхъ, о рыбахъ, животныхъ четвероногихъ, пресмыкающихся“. Въ рапортѣ отъ 4 сентября по 22 декабря 1804 года значится: „въ выспемъ французскомъ классѣ по-

¹⁾ Харьковский collegiумъ... Лебедева, стр. 13 и д.

²⁾ Духовныя школы въ Россіи... Знаменскаго, стр. 774.

вторена грамматика и съ французскаго переведена половина третьей книги и вся четвертая изъ Телемака, также два дѣйствія трагедіи Клопштока подъ названіемъ „Смерть Адама“,— въ низшемъ классѣ прочитана грамматика, выучено 6 разговоровъ и переведено нѣсколько пьесъ съ французскаго“. Кромѣ Рестовой грамматики, учебникомъ по французскому языку въ это время была „французская грамматика“ Я. Толмачева, изданная въ Москвѣ ¹⁾).

Къ перечисленнымъ предметамъ духовнаго и общаго образованія, читаннымъ въ харьковскомъ коллегіумѣ, въ началѣ уже текущаго столѣтія по инициативѣ самаго правительства присоединены были еще сельское хозяйство и медицина. Въ 1798 году, по Высочайшему повелѣнію, св. Синодъ сдѣлалъ распоряженіе, чтобы воспитанники духовныхъ училищъ во время своего ученія приобрѣтали нѣкоторыя свѣдѣнія о врачеваніи болѣзней, а также о сельской и домашней экономіи. Для приобрѣтенія медицинскихъ свѣдѣній онъ рекомендовалъ училищнымъ начальствамъ посылать учениковъ по очереди въ больницы, а въ видахъ ознакомленія послѣднихъ съ сельскимъ хозяйствомъ давать имъ для чтенія „экономическій магазинъ“ и др. п. книги ²⁾). Классное же обученіе этимъ предметамъ въ семинаріяхъ открылось не раньше 1802 года, когда, вслѣдствіе новаго распоряженія св. Синода (отъ 24 іюля 1802 г.), медицина и сельская экономія введены были въ составъ семинарскихъ курсовъ. Около того же времени началось преподаваніе этихъ предметовъ и въ харьковскомъ коллегіумѣ. Какъ видно изъ учебнаго рапорта за сентябрь и октябрь 1802 года, въ „экономическомъ“ классѣ коллегіума за это время было пройдено: 1) „о раздробленіи земли вообще; 2) о дѣйствіи стужи и жара солнечнаго въ раздробленіи земли; 3) о растеніяхъ, служащихъ къ раздробленію земли; 4) о паханіи вообще; 5) о сѣменахъ какія сѣять должно; 6) о моченіи сѣмянъ и 7) о сѣяніи“, Уроки по медицинѣ должны были читаться въ высшихъ классахъ коллегіума не менѣе трехъ разъ въ недѣлю.

¹⁾ Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 707.

²⁾ Духовныя школы въ Россіи... Знаменскаго, стр. 782.

Съ цѣлью приготовленія преподавателей медицины для духовныхъ училищъ, св. Синодъ въ томъ же 1802 году распорядился о посылкѣ училищными начальствами нѣсколькихъ молодыхъ людей въ медицинскія школы, а пока они тамъ будутъ учиться, предлагалъ брать для преподаванія въ семинаріяхъ медицины искуснѣйшихъ врачей изъ врачебныхъ управъ. Харьковскій коллегіумъ тогда же привелъ въ исполненіе послѣднее изъ этихъ предписаній, пригласивъ къ себѣ изъ харьковской врачебной управы преподавателемъ медицины штабъ-лекаря Рудинскаго. Но уже въ 1804 году преосвящ. Христофоръ доносилъ св. Синоду, что преподающій врачебныя науки штабъ-лекарь Рудинскій *неспособенъ къ сему дѣлу* за слабостію зрѣнія и голоса. Св. Синодъ по сему случаю просилъ медицинскую коллегію прислать въ харьковскій коллегіумъ другого лекаря, болѣе способнаго. Назначенъ былъ самъ инспекторъ харьковской врачебной управы Гороховскій. Неизвѣстно, читалъ ли онъ лекціи по медицинѣ, только въ томъ же году вмѣсто него назначенъ былъ штабъ-лекарь Романовскій. Но такъ-какъ и Романовскій, отвлекаемый по многочисленнымъ обязанностямъ своей службы въ цѣломъ харьковскомъ уѣздѣ и помимо того страдавшій грудною болѣзнію, часто уроки въ коллегіумѣ опускалъ, а затѣмъ и совсѣмъ пересталъ посѣщать его, посылая коллегіумистамъ лишь рукописныя лекціи ¹⁾, то епархіальное начальство, находя такое преподаваніе безплоднымъ, пришло къ необходимости исполнить другое изъ указанныхъ распоряженій св. Синода — отправить лучшаго воспитанника коллегіума въ медико-хирургическую академію для слушанія лекцій по медицинѣ съ тѣмъ, чтобы, по возвращеніи, быть ему преподавателемъ этого предмета въ коллегіумѣ. Отправленъ былъ студентъ Иванъ Поповъ ²⁾. Однако и этотъ опытъ не удался; въ іюлѣ 1808 года, за недостаткомъ преподавателей медицины почти во всѣхъ семинаріяхъ, медицинскіе классы въ этихъ послѣднихъ были закрыты, а посланныхъ въ медицинскую науку семинаристовъ, въ томъ числѣ и коллегіумиста Попова, велѣ-

1) Сборникъ къ харьковскому календарю 1893 г., стр. 162.

2) Харьковскій коллегіумъ... Лебедева, стр. 90.

но, исключивъ изъ духовнаго вѣдомства, обратить въ вѣдомство министерства внутреннихъ дѣлъ.

Но этимъ дѣло не кончилось. Сознывая всю важность медицинскаго образованія для будущихъ пастырей церкви, преосвящ. Христофоръ рѣшился дать ученикамъ коллегіума возможность слушать медицинскія лекціи въ новооткрытомъ тогда Харьковскомъ университетѣ. Предварительно онъ долженъ былъ обратиться по сему дѣлу за разрѣшеніемъ въ св. Синодъ, чрезъ посредство с.-петербургскаго митрополита Амвросія. Въ этомъ много помогъ Христофору сочувствовавшій ему попечитель харьковскаго университета графъ Потоцкій. Вотъ что, между прочимъ, писалъ онъ относительно этого преосвященному изъ Петербурга: „что касается до того предмета, о которомъ угодно было Вашему Преосвященству сообщить мнѣ (т. е. касательно дозволенія коллегіумистамъ посѣщать медицинскія лекціи въ университетѣ). то я не могу довольно нахвалиться ревностію преосвященнаго митрополита Амвросія, о пользѣ духовенства неутомимо пекущагося. Ежели мое мнѣніе, переданное Вамъ быть можетъ сколько-нибудь справедливо, то я не перестаю думать, что ученикамъ коллегіума, опредѣляемымъ къ званію духовному, исполнѣ будетъ полезно то, чтобы они начала медицины, натуральной исторіи, химіи и ботаники и другія знанія, къ сему служащія, классически проходили. не опуская и тѣхъ наукъ, которыя нужны для церкви. Вотъ настоящая цѣль, къ которой клонится воля нашего Монарха для народнаго блага, но до которой еще не коснулись. Впрочемъ въ такомъ важномъ дѣлѣ нуженъ совѣтъ людей умнѣйшихъ. о чемъ я за пріѣздомъ сюда въ Петербургъ развѣдать и Вашего Преосвященства увѣдомить не оставляю“¹⁾. На просьбу преосвящ. Христофора митрополитъ Амвросій отъ имени св. Синода отвѣчалъ, что „по силѣ имяннаго отъ 25 іюня 1803 г. указа о взаимномъ для семинарій и гимназій въ разсужденіи учителей пособіи,—слушали: студентамъ коллегіума слушать медицинскія лекціи въ университетѣ харьковскомъ св. Синодъ сумнѣнія не находитъ, предполагая, что будетъ сдѣлано дол-

¹⁾ Архивъ Харьковскаго Покровскаго монастыря 1808 г.

жное распоряженіе о томъ, чтобы студенты касательно врачебной науки занимались столько, сколько предположено духовнымъ людямъ знать оной для пользованія сельскихъ жителей простыми средствами и чтобы обширность медицинскаго курса не могла затруднять ихъ въ успѣхахъ по предметамъ духовныхъ училищъ и въ производствѣ ихъ на священно-служительскія мѣста“. Университетское начальство съ своей стороны, не безъ вліянія, конечно, попечителя, вполнѣ было согласно на допущеніе коллегіумистовъ къ слушанію въ университетѣ лекцій по медицинѣ. Тогда же правленіе коллегіума избрало для этой цѣли 50 человекъ изъ способнѣйшихъ студентовъ богословія и философіи. Они должны были посѣщать университетскія лекціи: по ботаникѣ 4 раза въ недѣлю, по физикѣ тоже четыре раза и по энциклопедіи врачебныхъ наукъ два раза ¹⁾. Въ аттестатахъ окончившихъ за это время коллегіумскій курсъ правленіе коллегіума обыкновенно отмѣчало, что они слушали въ университетѣ лекціи ботаники, анатоміи, хирургіи, физики. Студентъ богословія Василій Ѳедоровскій въ своемъ прошеніи на имя преосвящ. Христофора о предоставленіи ему священническаго мѣста при Покровской церкви г. Сумъ, между прочимъ, писалъ, что онъ „слушалъ лекціи по медицинѣ въ харьковскомъ университетѣ, былъ отправленъ правленіемъ коллегіума въ городскую аптеку для ученія въ оной познанія и составленія лѣкарствъ, состоялъ при коллегіумѣ подлѣкаремъ (съ жалованьемъ 28 р. въ годъ), самъ выписывалъ изъ аптеки лѣкарства и пользовалъ оными больныхъ учениковъ ²⁾. И преосвященный, согласно желанію св. Синода, не столько „не затруднялъ студентовъ, занимавшихся врачебной наукой, въ производствѣ ихъ на священно-служительскія мѣста“, но еще примѣрно награждалъ тѣхъ изъ священно-служителей, которые были усердны въ леченіи своихъ прихожанъ. „Изъ репорта, отправленнаго мною св. Синоду усмотрите“,—писалъ преосвящ. Христофоръ о змиевскомъ протоіерей Ѳ. Романовскомъ оберъ-секретарю Савицкому.—„сколько оный протоіерей *достоинъ милости*, испра-

1) Сборникъ къ Харьк. Календарю 1898 г., стр. 164.

2) Архивъ Харьковской Дух. Консисторіи.

шиваемой у Государя Императора въ воздаяніе за его труды, *оъ уврачеваніи многихъ больныхъ въ зміевскомъ уѣздѣ понесенныя*¹⁾.

По всему видно, что харьковскій коллегіумъ, въ лицѣ своихъ главныхъ руководителей—преосвященныхъ архіереевъ, съ особеннымъ вниманіемъ относился къ медицинской наукѣ и, какъ кажется, постоянно слѣдовалъ тому правилу, прямо высказанному преосвящ. Теофилостомъ (въ 1798 г.), что для медицинскаго ученія нужны какъ по успѣхамъ въ наукахъ, такъ и по поведенію, лучшіе воспитанники, „поелику какъ науки, такъ и благонравія, хотя во всякомъ званіи благопотребны, но наипаче потребны для пользованія людей, болѣзнями одержимыхъ“.

Что сказать теперь о методѣ, господствовавшемъ въ коллегіумскомъ преподаваніи? Въ своемъ мѣстѣ мы видѣли, что всѣ науки преподавались въ харьковскомъ коллегіумѣ не столько теоретически, сколько практически, все преподаваніе должно было направляться здѣсь къ развитію пытливости ума учениковъ, причемъ старались избѣгать излишняго схоластическаго балласта, обременяющаго память учащихся. Вотъ что говоритъ въ своихъ „воспоминаніяхъ“ объ этой сторонѣ учебнаго дѣла въ коллегіумѣ бывшій ученикъ его, сенаторъ Ѳ. П. Лубановскій: „Превосходное учебное заведеніе былъ харьковскій коллегіумъ, не зирая на всѣ недостатки его въ сравненіи съ нынѣшнимъ образованіемъ и вообще всѣхъ духовныхъ училищъ. Въ мое время управлялъ имъ префектъ Шванскій, мужъ равнопочтенный по жизни и по учености. Былъ онъ особенно счастливъ въ выборѣ учителей: онъ имѣлъ рѣдкій даръ *развивать въ молодыхъ людяхъ здравый смыслъ и внушать имъ охоту, страсть къ наукѣ, не умирающую, когда возбуждятся. Съ такимъ учителемъ и вышедши изъ школы чему не научишься!* Предметовъ ученія сравнительно было не много, но преподавались *ревностно и основательно*. Латинскій языкъ *пріучалъ къ простому, ясному и благозвучному изложенію мыслей*. Всѣ были поэты: безъ поэзіи, безъ одушевленія ума и сердца, проповѣдь и въ храмѣ Божіемъ будетъ мертвая буква“²⁾. Главные руководители коллегіумскаго образованія—бѣлогородскіе

¹⁾ Прилож. къ Духовному Дневнику 1885 г., № 4, стр. 64.

²⁾ Русскій Архивъ 1872 г., кн. I, стр. 100.

преосвященные, въ большинствѣ высокопросвѣщенные личности ¹⁾, внимательно слѣдили за тѣмъ, чтобы прохожденіе учебнаго курса, окончательно установленнаго преосвящ. Самуиломъ въ его извѣстной „инструкціи“ харьковскому коллегіуму, совершалось не механически, а разумно и сознательно. Такъ напр., преосвященный Теокистъ обязательно требовалъ отъ коллегіумскихъ паставниковъ по возможности избѣгать въ преподаваніи всего схоластическаго и всего излишняго. „Отрокамъ и юношамъ“,—писалъ онъ ректору коллегіума отъ 20 сентяб. 1789 г.,—„излишнія правила, какъ слабому желудку излишняя пища“. Для той же цѣли, а равно и для развитія въ учащихся умственной самодѣятельности, Теокистъ настаивалъ на томъ, чтобы преподаватели въ старшихъ классахъ коллегіума обращали преимущественное вниманіе на упражненія воспитанниковъ въ сочиненіяхъ. Въ этомъ отношеніи въ особенности замѣчательно предложеніе преосвящ. Теокиста коллегіумскому правленію отъ 14 іюля 1795 года. Здѣсь онъ обстоятельно развиваетъ свой здравый взглядъ на значеніе ученическихъ сочиненій, полагая въ нихъ наилучшее мѣрило для опредѣленія степени умственной зрѣлости и развитія учащихся. Письменные упражненія учениковъ, согласно предложенію преосвященнаго, должны были начинаться въ риторикѣ и затѣмъ непрерывно продолжаться въ философіи и богословіи. Ученическія сочиненія должны были разсматриваться, по собственному его выраженію, яко первый предметъ ученія для пользы и славы

¹⁾ Въ виду существованія въ бѣлгородской епархіи харьковского коллегіума, св. Синодъ старался обыкновенно назначать на эту епархію „ученыхъ“ архіереевъ, какъ это видно изъ Всеподаннѣйшаго доклада св. Синода, отъ 19 іюля 1731 г., о посвященіи во епископа бѣлгородскаго архимандрита Саввино-Старожевскаго монастыря Досіеел Богданова-Любимскаго: „сего іюля 2 числа, говорится въ этомъ докладѣ, совзволѣніемъ Божіимъ, Епифаній (Тихорскій), епископъ бѣлгородскій, умре... Понеже въ бѣлгородской епархіи обрѣтаются школы, и въ нихъ учащихся студентовъ не мало, который завелъ вышеупомянутый бывшій бѣлгородскій епископъ Епифаній, того ради, дабы оныя содержаны были по школьному обыкновенію въ добромъ порядкѣ и состояніи, и не было бы никакого въ нихъ помѣшательства, видится прилично: въ оную бѣлгородскую епархію посвятить во епископа изъ *ученыхъ* духовныхъ персонъ, а именно: снудскаго члена, Платона, архимандрита впацкаго, или Духовной Дикастеріи судію Теофана, архимандрита новопасскаго, или Саввина монастыря Сторожевскаго архимандрита Досіеел“. Посвященъ былъ архимандритъ Досіеелъ.

церкви святой". Сохранился большой рукописный сборникъ (на 243 листахъ) ¹⁾ „русско-латинскихъ упражненій ученика харьковской коллегіи Ивана Ушинскаго, 1738—1743 годовъ, писанныхъ подъ руководствомъ учителя монаха Самуила Люлянскаго". Какъ видно изъ этого сборника, примѣры для учебныхъ письменныхъ упражненій берутся изъ собственной жизни воспитанниковъ и потому не безынтересны въ видахъ характеристики этой стороны учебнаго дѣла въ харьковскомъ коллегіумѣ. Такъ на примѣръ на листѣ 17-мъ читаемъ слѣдующее: „Мстѣячися чрезъ долгое время на тебе господине Калхонте и Тимбредже соученикъ твой знать великую имѣлъ вражду, понеже вчерашняго дни сбросивши съ великаго мѣста посадилъ тебе низше всѣхъ, гдѣ не господа сенаторы сидятъ, но только онымъ служащіе парни, и хотѣлъ еще, сдравши кавальрію съ тебе, розгами наказывати".

Въ заключеніе обозрѣнія ученой части въ харьковскомъ коллегіумѣ считаемъ не лишнимъ сказать нѣсколько словъ о коллегіумской библіотекѣ, сравнительное богатство которой, по всѣмъ почти отраслямъ научнаго знанія, не мало, конечно, содѣйствовало весьма солидной постановкѣ въ коллегіумѣ учебнаго дѣла.

Начало коллегіумской библіотекѣ положено было основателемъ коллегіума преосвящ. Епифаніемъ, который пожертвовалъ въ нее всѣ свои книги духовнаго содержанія (до 50 номеровъ и 80 экземпляровъ), на греческомъ и латинскомъ языкахъ, съ собственноручною надписью на каждой изъ нихъ. Съ этого времени мѣстные архипастыри, отъ всей души желавшіе помогать своему любезному коллегіуму и въ этой важной потребности училищной жизни, не переставали обогащать коллегіумскую библіотеку своими книгами, отдавая предъ своею смертію ей всѣ свой книгохранилища. Такъ, о преосвящ. Досіеѣѣ извѣстно, что онъ, по любви своей къ просвѣщенію не только самъ пожертвовалъ въ коллегіумскую библіотеку не малое число собственныхъ книгъ, но еще оказалъ великую услугу ей тѣмъ, что (въ 1732 году) исходатайствовалъ у Императрицы

¹⁾ Архивъ церковно-археологич. музея при Кіев. Дух. Академіи, № 156.

Анны Іоанновны Высочайшее разрѣшеніе, по которому всѣ книги покойнаго митрополита Рязанскаго, бывшаго мѣстоблжителя патріаршаго престола, Стефана Яворскаго, завѣщанныя послѣднимъ въ пользу Благовѣщенскаго Нѣжинскаго монастыря ¹⁾, были уступлены библіотекѣ харьковскаго коллегіума. Это подтверждается надписью на каждой изъ его книгъ: *Mandato Augustissimae Russorum Imperatorieis Annae, hic liber applicatus est bibliothecae Collegii Charcoviensis. Anno 1732.* Въ числѣ этихъ книгъ было: богословскихъ 165 номеровъ, философскихъ 19, историческихъ, словесныхъ и др. 65; всѣхъ экземпляровъ 327. Всѣ онѣ большею частию *in folio*, на латинскомъ, греческомъ и польскомъ языкахъ. При нихъ найдена на латинскомъ языкѣ элегія, составленная Яворскимъ къ своимъ книгамъ: *Ite meis manibus gestati saepe libelli, ite meus splendor, luxque, deusque meus. Perdite, felices, alias jam pascite mentes* и т. д. Въ послѣдствіи времени въ составъ коллегіумской библіотеки продолжали поступать въ значительномъ количествѣ книги отъ слѣдующихъ преосвященныхъ: отъ Іоасафа Миткевича—²⁾ 185 экземпляровъ, въ томъ числѣ 100 номеровъ по богословію,—преосв.—Порфирія—58 номеровъ,—преосвящен. Самуила—148 номеровъ, въ томъ числѣ „Правила российской орографіи“ (изд. въ Москвѣ), собственнаго его сочиненія, „ода“, поднесенная ему студентомъ коллегіума Коротцовцевымъ и „инструкція“ его коллегіуму 1769 г.,—отъ преосвящен. Христофора, при жизни его,—119 книгъ, преимущественно на латинскомъ языкѣ, и по смерти, до 500 книгъ, отъ преосвящ. Аполлоса—до 300 книгъ ³⁾ и др.

Въ началѣ настоящаго столѣтія въ коллегіумскую библіотеку, кромѣ книгъ, стали поступать даже періодическія изданія. Въ 1811 году преосвящ. Христофоръ получилъ отъ сенатора

¹⁾ Словарь духовныхъ писателей м. Евгенія, II, 271. Ср. Христ. Чтеніе 1867 г. ч. I и II. Впрочемъ въ Нѣжинѣ оставались собственноручныя произведенія Яворскаго на латинскомъ языкѣ въ 15 книгахъ.

²⁾ Со времени этого преосвященнаго, именно съ 1761 года, коллегіумская библіотека помѣщалась въ двухъ камерахъ, устроенныхъ преосвящ. Іоасафомъ въ каменныхъ монастырскихъ воротахъ, такъ-какъ, по тѣснотѣ коллегіумскаго зданія, она не могла помѣститься въ самомъ заведеніи.

³⁾ Молодые 1844 г., стр. 28.

И. В. Лопухина письмо слѣдующаго содержанія: „Прошу Ваше Преосвященство“,—писалъ Лопухинъ.—„благосклонно пожаловать принять отъ меня въ даръ для *Вашею коллеіума, библіотеки* приложенныя при семъ 33 книги и пакн обращающа съ покорнѣйшею просьбою о благодѣтельномъ покровительствѣ извѣстному журналу „Другъ юношества“, о которомъ прилагаю нѣсколько листовъ объявленія для *коллеіума* и для епархіи Вашей. Журналъ сей, конечно, достоинъ покровительства любителей чистой нравственности и христіанскаго мыслей образованія, и я, не только за большое удовольствіе, но и за долгъ пріятный считаю стараться о его распространеніи по истинно полезному его содержанію и по цѣли его, которой я особливо близкимъ свидѣтелемъ по моей давней и короткой пріязни съ г. издателемъ“. Поблагодаривъ г. Лопухина за присланныя имъ въ коллеіумскую библіотеку книги, преосвященный такъ отвѣчалъ на его предложеніе выписать журналъ: „По уваженію Вашего отзыва о журналѣ: „Другъ юношества“, я почитаю за пріятный долгъ стараться о его распространеніи между любителями христіанской нравственности и поручилъ отъ себя г. префекту коллеіума снести съ г. издателемъ онаго о *выпискѣ для коллеіумской библіотеки* потребнаго количества экземпляровъ“¹⁾.

Какъ видно изъ примѣра сенатора Лопухина, пожертвовавшего въ коллеіумскую библіотеку 33 книги, жертвователями на эту библіотеку „помимо преосвящ. архіереевъ, были и свѣтскія лица, ревновавшія о духовномъ просвѣщеніи. Такъ, въ 1807 году князь Александръ Голицынъ, исполняя посмертное завѣщаніе вдовы лейбъ-гвардіи капитана—графини Маріи Петровны Шереметьевой, урожденной Голицыной, передалъ въ харьковскій коллеіумъ всю ея библіотеку изъ 2000 книгъ разнаго содержанія и на разныхъ языкахъ²⁾. Въ числѣ этихъ жертвователей можно указать еще слѣдующихъ лицъ: студента

¹⁾ Архивъ Харьк. Покровск. монастыря 1811.

²⁾ Еще раньше, въ 1801 г., изъ процентныхъ 500 р. на капиталъ Шереметьевой, по распоряженію кн. А. Голицына, стали отчислять нѣкоторую сумму на покупку книгъ въ коллеіумскую библіотеку и пріобрѣтеніе физическихъ инструментовъ. (Молодикъ 1844 г., стр. 27).

Харьковскаго университета Порфирія Басманова, сына помѣщика, передаваго въ библіотеку коллегіума 19 книгъ, и ротмистра Дмитрія Сошальскаго, пожертвовавшаго въ пользу этой библіотеки 25 руб., на которые приобрѣтено нѣсколько книгъ и др.

Не забывали коллегіумской библіотеки пожертвованіями отъ своихъ книжныхъ сокровищъ также ректоры коллегіума съ префектами и преподавателями. По „каталогу коллегіумской сиропитательной библіотеки“ 1811 г. въ числѣ этихъ жертвователей значится: ректоръ коллегіума, прот. Андрей Прокоповичъ, пожертвовавшій въ библіотеку 46 книгъ, префектъ, прот. Павелъ Рейпольскій—47 книгъ, учитель Андрей Вербицкій—23 кн., Александръ Башинскій—26 кн., Афанасій Могилевскій—15 кн., Стефанъ Антоновскій—22 кн. и Славянскій—11 книгъ.

Такимъ образомъ щедроты со стороны разныхъ добродѣтельныхъ жертвователей составляли основу коллегіумской библіотеки; на собственныя средства коллегіумъ покупалъ только наиболѣе нужныя книги, преимущественно для класснаго употребленія. Такъ, по консисторскому докладу преосвящ. Лукѣ 1756 года въ расходѣ коллегіума значится: въ 1753 г. куплено для учениковъ „альваровъ, синонимъ и элементарій“ на 40 руб., въ 1754 г. приобрѣтено „въ библіотеку книгъ“ на 78 р. 42 к. и въ 1762 г. израсходовано „на покупку книгъ и за переплетъ“ 7 р. 5 к. Благодаря обильнымъ, можно сказать, пожертвованіямъ, библіотека харьковскаго коллегіума своимъ книжнымъ богатствомъ славилась на всемъ югѣ Россіи. По каталогу 1759 года въ коллегіумской библіотекѣ состояло 1892 книги, въ томъ числѣ латинскихъ книгъ in folio—585, in quarto—344, in octavo majori—414, in octavo minori—143 и in 16—to—83, русскихъ въ листъ—72, въ четверть листа—60 и въ осьмую долю—49, и польскихъ in folio—53, in quarto—67 и in octavo—22. Въ 1766 году полковой асаулъ Горленскій потребовалъ отъ коллегіума слѣдующей справки: при коллегіумѣ въ находящейся библіотекѣ, какія именно славянскія, латинскія, греческія и нѣмецкія книги имѣются, сообщить каталогъ, росписавъ, какія изъ нихъ къ которому классу при-

надлежать, исключая польскихъ и еврейскихъ авторовъ, и подписавъ подъ тою справкою, прислать“. Въ отвѣтъ на этотъ запросъ коллегіумская контора отъ 25 марта того же года сообщала, что „въ находящейся при коллегіумѣ библіотекѣ, какія имянно книги, кромѣ польскихъ и еврейскихъ книгъ, имѣются, и какихъ классовъ, за *множествомъ* оныхъ, разобрать вскорѣ невозможно, а имѣется разныхъ языковъ, въ томъ числѣ и рукописныхъ большихъ и малыхъ книгъ—всѣхъ *ошь* тысячи *двѣсти тридцать семь*, съ которыхъ книгъ способныхъ до богословія довольно, до философіи мало, до риторики и поэтики довольно, греческихъ и нѣмецкихъ—самое малѣйшее число, французскихъ такожъ и російскихъ новѣйшихъ книгъ нѣтъ“. Въ „Топографическомъ описаніи харьковскаго намѣстничества“ о библіотекѣ коллегіума замѣчается неопредѣленно: „въ ней книгъ разныхъ языковъ, въ томъ 1788 году *болѣе 2000*“. По распоряженію преосвящ. Христофора отъ 23 іюля 1811 г., библіотекаръ коллегіума, учитель Стефанъ Антоновскій составилъ генеральную опись книгамъ неподвижной (фундаментальной) библіотеки и раздѣлилъ ее по содержанію книгъ на шесть разрядовъ. Изъ этой описи видно, что въ это время въ коллегіумской библіотекѣ насчитывалось *до 3000* книгъ на разныхъ языкахъ и между ними заслуживаютъ упоминанія слѣдующія:

1) Biblia Polyglotta in folio на шести восточныхъ языкахъ въ шести томахъ; при ней находятся грамматики и лексиконы этихъ языковъ въ двухъ томахъ.

2) Молитва Господня болѣе, чѣмъ на 100 языкахъ и діалектахъ.

3) Bibliotheca. S. Patrum въ 27 томахъ.

4) Византійская исторія Лаббея in quarto въ 50 томахъ.

5) Новый Завѣтъ на языкахъ: грузинскомъ, литовскомъ, самогитскомъ, персидскомъ, татарскомъ, молдаванскомъ, финскомъ, латинскомъ, эстскомъ-ревельскомъ, армянскомъ, голландскомъ, датскомъ, шведскомъ, испанскомъ, португальскомъ, итальянскомъ, англійскомъ, французскомъ и нѣмецкомъ.

6) Четвероевангеліе на чувашскомъ и калмыцкомъ языкахъ.

7) Библія на языкахъ: чувашскомъ, молдаванскомъ, латышскомъ, финскомъ, шведскомъ, литовскомъ, армянскомъ, англій-

скомъ, голландскомъ, еврейскомъ, латинскомъ, греческомъ, французскомъ и нѣмецкомъ.

8) Лексиконъ турецко-татарскій и турецкая грамматика.

9) Радословная грамота князей Голицыныхъ, извѣстныхъ благотворителей коллегіума.

10) Грамота на основаніе Харьковскаго коллегіума, за подписью Императрицы Анны Іоанновны.

11) Собственноручная „лѣтопись келейная смиреннаго Димитрія, Архіерея Ростовскаго и Митрополита Ярославскаго отъ начала міробытія до Рождества Христова, его же Архіерей тими трудами сочиненная со Рождества Христова 1708 лѣта. Помыслихъ дни первыя и лѣта вѣчная помянухъ и поучихся. Псаломъ 90.“ Другихъ рукописей, болѣе или менѣе достопримѣчательныхъ, въ коллегіумской библіотекѣ не было. за исключеніемъ нѣсколькихъ рукописныхъ на латинскомъ языкѣ лекцій и трактатовъ по богословію, философіи и словеснымъ наукамъ, читанныхъ въ коллегіумѣ, съ основанія его до изданія печатныхъ учебниковъ ¹⁾).

Такъ-какъ печатныя изданія въ старину дѣнились весьма дорого, то поэтому книги въ харьковскомъ коллегіумѣ хранились съ большою тщательностію. Преосвящ. Петръ Смѣличъ, узнавши изъ донесенія коллегіумъ—майстера Стефана Витинскаго, что при составленіи новаго библіотечнаго каталога не оказалось нѣкоторыхъ книгъ, велѣлъ послать изъ келейной конторы своей указъ (отъ 21 декабря 1737 г.) ректору коллегіума игумену Варлааму Тещинскому такого содержанія: „Всѣ, которыя при нынѣшней описи не явились книги, о тѣхъ слѣдетъ *изыскивать*, на комъ по изслѣдованію будетъ принадлежать, а впредь ежели кому какія книги потребны будутъ, тѣмъ учинить *особливую* на то прошнурованную и за коллегіумскою печатію *книгу*, и закрѣпивъ тебѣ самому съ учителями, въ которой когда какая и кому именована дана и паки возвращена будетъ, *записывать*, а пріемщикамъ тѣхъ книгъ, во оной *записной книгѣ отмѣчать своеручно*, когда пріиметъ и паки возвратитъ именно, а безъ *таковыхъ записокъ* изъ биб-

¹⁾ Молодикъ 1843, стр. 28.

бібліотеки никакія никому ниже единныя книги и ни на малое время *отнюдь не давать, подъ опасеніемъ неотмѣннаго на томъ, кто отдаетъ, то есть на хранителѣ той бібліотеки, взысканія.* и притомъ же *накрѣпко смотрѣть, ежели кто нынѣ книги возьметъ, чтобъ во всякомъ имѣла храненіи, и буде же что попортятъ, должны возобновить и отдать таковыя же, каковы принимаютъ будутъ, а кто утратитъ, на томъ и взыскивать безъ всякаго отмыненія*“. О бібліотекарѣ и вмѣстѣ учителѣ коллегіума Стефанѣ Антоновскомъ извѣстно, что онъ „хранилъ бібліотеку въ совершенномъ устройствѣ“. При такой тщательности въ храненіи бібліотечныхъ книгъ, ими пользовались только преподаватели коллегіума; ученикамъ, кромѣ учебниковъ, онѣ почти не выдавались. Находившіеся въ коллегіумской бібліотекѣ рукописные трактаты и лекціи по богословію составлены были по книгамъ этой бібліотеки. Впрочемъ съ другими учебными учрежденіями коллегіумъ охотно дѣлился сокровищами своего книгохранилища. „Учрежденная въ Москвѣ духовная цензура“,—писалъ преосвящ. Христофору епископъ курскій (до 1797 г. бѣлгородскій) Θεоктистъ Мочульскій отъ 27 іюля 1800 г.,—„объявляетъ, что сочиненій св. Амвросія, епископа Медіоланскаго, первый томъ уже переведенъ и, по указу святѣйшаго Правительствующаго Синода, приглашаетъ, изъ ученыхъ монашествующихъ и бѣлаго духовенства, къ переведенію послѣдующихъ четырехъ томовъ сочиненій сего же святаго мужа. Бѣлгородская же семинарія, имѣя, изъ монашествующихъ и бѣлаго духовенства, учителей способныхъ къ переводамъ книгъ. пріемлетъ на себя сей достохвальный и церкви Божіей преполезный трудъ; но, ни въ бібліотекѣ оной семинаріи, ни у частныхъ здѣшнихъ духовныхъ лицъ, книгъ онаго святаго мужа нѣтъ. А, какъ по увѣренію Бѣлоградскаго Николаевскаго монастыря, архимандрита Іеракса, бывшаго въ Харьковскомъ коллегіумѣ префектомъ, книги тѣ имѣются въ бібліотекѣ Харьковского коллегіума: того ради Ваше Преосвященство покорнѣйше прошу приказать Харьковскаго коллегіума правленію *прислать въ Бѣлоградское семинарское правленіе упомянутые четыре тома.* Ежели же Харьковскій коллегіумъ пріиметъ и на себя трудъ перевести нѣкоторые изъ

тѣхъ томовъ, то, по крайпей мѣрѣ, прикажите, владыко свя-
тый, *одолжить Бѣлоградскую семинарію* двумя изъ означенныхъ
четырехъ томовъ для разсмотрѣнія и приступленія къ переводу
оныхъ“¹⁾. Просимые преосвящ. Теокистомъ четыре тома тво-
реній св. Амвросія Медиоланскаго коллегіумскимъ правленіемъ
тогда же были посланы въ правленіе бѣлгородской семинаріи.

Остается теперь разсмотрѣть нравственно-воспитательную
сторону жизни харьковскаго коллегіума. Къ сожалѣнію для
сужденія объ этомъ предметѣ имѣется слишкомъ мало мате-
ріала въ уцѣлѣвшихъ архивахъ. Тѣмъ не менѣе нельзя не за-
мѣтить со стороны мѣстныхъ преосвященныхъ, главныхъ ру-
ководителей коллегіума, весьма заботливаго отношенія ихъ и
къ дѣлу нравственнаго усовершенствованія воспитанниковъ.
Такъ напр. преосвящ. Теокистъ, въ заботахъ о благоразумной
и цѣлесообразной постановкѣ такого важнаго дѣла, какъ нрав-
ственно-воспитательный надзоръ за коллегіумистами младша-
го возраста, издалъ въ 1796 году извѣстную свою „инструкцію“
для инспекторовъ харьковскаго коллегіума. Эта инструкция,
представляющая собою дальнѣйшее развитіе положеній, изло-
женныхъ Теокистомъ въ его „правилахъ для учащихся“ сѣв-
ской семинаріи²⁾, съ большою подробностью наставляла кол-
легіумскихъ инспекторовъ или „старшихъ“, какъ они должны
были заботиться о развитіи въ младшихъ своихъ товарищахъ
добраго религіознаго чувства, высокой нравственности, честно-
сти, почтительности, вѣжливости, благопристойности, наконецъ,
о приученіи ихъ къ трудолюбію и умственной самостоятель-
ности, причемъ такую свою заботу о младшихъ братіяхъ они
должны были прилагать не только въ учебное время, а и
въ каникулярное въ домахъ ихъ родителей. По требова-
нію инструкции преосвященнаго Теокиста, коллегіумскіе ин-
спекторы должны „приказывать ученикамъ *при себѣ читать*
утреннія и на сонъ грядущій молитвы, а за обѣдомъ и за
ужиномъ *говорить о законѣ Божіемъ* и о ученіяхъ. *За учени-*
ками всегда въ церковь ходить, особливо до утрени, дабы како-
го худаго случая не воспослѣдовало, такожъ и *вышедши изъ*

¹⁾ Архивъ Харьк. Покровскаго монастыря.

²⁾ Труды Кіев. Дух. Академіи 1894 г., кн. I стр. 61.

церкви всегда вмѣстѣ съ учениками прямо идти въ домъ; въ церкви же стоять всѣхъ классовъ ученикамъ благоутѣйно, не бродить съ мѣста на мѣсто, но заниматься пѣніемъ и чтеніемъ, притомъ приходитъ благовременно и выходитъ не прежде, какъ совсѣмъ церковное пѣніе и чтеніе окончится, въ чемъ наипаче инспекторы обязаны ученикамъ подавать самими собою примѣры... Понеже всякой субботы въ училищахъ о законѣ Божіемъ ученіе изъясняется, то инспекторы въ воскресные дни, изъяснивъ по утру предъ литургіею ученикамъ того дня положенное евангеліе, должи имѣютъ въ томъ же самомъ спрашивать ихъ, объяснять имъ, сколько можно, выдѣляя въ мысли силу закона Божія и добронравія, отъ коего благополучіе жизни зависеть... Инспекторамъ учениковъ своихъ обучить добронравію и страху Божію и никакихъ соблазновъ предъ оными не сказывать, не только дѣлами, но и словами; ежели же какіе пороки или страсти въ ученикахъ, какъ-то: гнѣвъ, лѣньность и другіе примѣчены будутъ, то всѣми образы отвращать отъ того... Политики, т. е., учтивости, сколько возможно, вѣжливости, опрятности и чистоты, а наипаче честности и благонравію всемѣрно учениковъ обучать, показывая всего сего примѣръ на самихъ себѣ... Учить учениковъ чисто говорить и отъ рѣчи простой, грубой и нечистой отводить, учить прямо стоять, а не горбась и потупя глаза въ землю... Прилежно учениковъ обучать и стараться ревностно, чтобы ежедневно, въ большія ученія успѣхъ приходили и дорогого времени не теряли... Ежели время будетъ оставаться свободное отъ упражненій публичныхъ классовъ, ученикамъ назначать или что полезное наизусть учить, или повторять прежнее ученіе, или другія упражненія опредѣлять: во время же рождественскихъ и воскресныхъ дней обязаны инспекторы, кромѣ школьнаго повторенія, назначать отъ себя упражненія на прочитанныя правила... Ученикамъ оккупации не передиктовывать, понеже оттуда ни какой пользы не получаютъ, но всегда сложенные отъ ихъ исправлять и рассказывать по регуламъ или съ ними вмѣстѣ слагать, пока сами навькнутъ... Оккупации, экзерциціи и локуціи по регуламъ разбирать и спрашивать учениковъ, по какому правилу сіе или тое сложили... Когда инспекторы съ учениками отъѣзжаютъ

въ дома до родителей ихъ на вакаціи, то непремѣннымъ домогъ да почтутъ себя упражнять учениковъ въ повтореніи выученныхъ предметовъ и въ сочиненіи по онымъ примѣровъ, внѣдрять въ сердца ихъ ревность къ хожденію въ храмъ Божій, обязанность къ почтенію родителей и начальства и любовь къ добродѣтели, отнюдь не входя и не замѣшиваясь ни въ какія къ себѣ не принадлежащія дѣла“.

Для достиженія указанныхъ цѣлей воспитанія коллегіумистовъ инструкція преосвящ. Оеоктиста внушаетъ инспекторамъ дѣйствовать на нѣжную и воспріимчивую натуру юныхъ питомцевъ своимъ личнымъ нравственнымъ авторитетомъ, а также мѣрами любви, ласковости, кротости, снисходительности, уваженія къ ихъ человѣческому достоинству и убѣжденія, къ наказаніямъ и притомъ весьма умѣреннымъ приступать только въ самыхъ крайнихъ случаяхъ; дѣйствовать же на дѣтей грубою силою и прибѣгать къ тѣлеснымъ, унижительнымъ взысканіямъ, имѣющимъ характеръ одной лишь корательной мѣры, безусловно воспрещается. „Всегда инспекторамъ“, предписываетъ инструкція, „ночевать въ домѣ и ночью ни куда не во-
лочиться... учениковъ ночью никуда ни за чѣмъ посылать не только далеко, но и близко, не заставлятъ сапоговъ снимать и чистить, употребляя ихъ ни мѣсто служителей... Не давать ученикамъ прозваній въ насмѣшку никакихъ, не бранить неблагонпристойно, не называть каналіями, бестіями, сукиными сынами и другими язвительными словами.. Учениковъ за погрѣшности наказывать весьма умѣренно, по разсмотрѣнію вины, не отъ гнѣва, не отъ злобы, но отъ усердія пользы ихъ и для исправленія, и то въ необходимой надобности, а больше стараться исправлять ихъ не столько наказаніемъ, сколько увѣщаніями. Учениковъ никогда не бить по спинѣ, не штрикать ничѣмъ въ глаза, въ зубы и въ груди, также по рукамъ палкою или толстою палею такъ, чтобы паля отъ удара разбилась, какъ то дѣлають запальчивые“.

Само собою разумѣется, что въ дѣйствительности коллегіумская педагогія стояла ниже тѣхъ правилъ, которыя внушались „инструкціей“ для инспекторовъ харьковскаго коллегіума. Молодые люди въ положеніи инспекторовъ не всегда, конечно, вели

себя соотвѣтственно своему званію. Пользуясь въ надзорѣ своимъ за воспитанниками почти неограниченными правами, нѣкоторые изъ нихъ были очень своенравны. „Въ первый годъ ученія моего въ коллегіумѣ“,—пишетъ Я. Толмачевъ,—„живя на квартирѣ на отцовскомъ, крайне бѣдномъ содержаніи, я былъ ввѣренъ отцомъ частному надзору студента философіи Тишивскаго, который остался памятенъ мнѣ доселѣ только тѣмъ, что *всегда сердился, когда я составлялъ маленькія тетради и вписывалъ въ нихъ латинскія слова и фразы. Тетради мои онъ иногда съ негодованіемъ разл. и бросалъ въ огонь* ¹⁾. Другіе изъ этихъ инспекторовъ имѣли преступную слабость къ женскому полу. такъ мало гармонирующую съ ихъ назначеніемъ. или отличались не прощительною лѣнностію и безразсудною жестокостію въ отношеніяхъ къ порученнымъ ихъ воспитанію дѣтямъ. Такъ, въ 1793 году ученики жаловались на своего инспектора, студента философіи Моисея Бѣлявскаго, что онъ „призываетъ къ себѣ въ квартиру *дѣвокъ* и поитъ ихъ виномъ“. Другимъ инспекторомъ, Апполономъ Гриневичемъ, подначальные ему ученики недовольны были тѣмъ; что онъ „посылаетъ ихъ съ карточками къ *актрисамъ*, что у него „собираются онѣ и *ночуютъ*“. Въ 1794 году священникъ с. Жихора, Василій Ковалевъ доносилъ коллегіумскому начальству, что инспекторъ его малолѣтнихъ дѣтей, студентъ богословія Григорій Ковалевскій,—„*ужасный соня*: когда бы не пріѣхалъ онъ священникъ къ своимъ сыновьямъ, *всегда, хотя бы и днемъ, заставлялъ его спать*; то же дѣлалъ онъ инспекторъ и бывши въ гостяхъ у него священника на святкахъ—*спитъ себѣ было цѣлый день*. Отъ того дѣти остаются совершенно *безъ призора*: поужинавши и не давъ имъ порядка, обыкновенно самъ ложится *спать*, а дѣти при свѣтѣ сидятъ, куда свѣча стогоритъ или истопится и уснутъ, кто гдѣ упалъ. Къ тому же и человекъ онъ свирѣпый: неумѣреннo, и сказать лучше. *безчеловѣчно наказываетъ дѣтей за самую пустошь, не узнавши настоящаго дѣла*“ ²⁾.

¹⁾ Русская Старина 1892 г., кн. IX, стр. 702.

²⁾ Харьковскій коллегіумъ... Лебедева, стр. 84.

„При всемъ томъ „инструкція“ инспекторамъ преосвящ. Θεоктиста даетъ видѣть, какъ высоко смотрѣли въ харьковскомъ collegiūмѣ на дѣло нравственнаго воспитанія учащихся. И въ самомъ дѣлѣ, къ мѣрамъ напр. взысканія дозволялось въ collegiūмѣ прибѣгать уже послѣ того, какъ истощались всякаго рода увѣщательныя попытки къ исправленію неблагонаправленныхъ воспитанниковъ, причемъ примѣнялись эти мѣры съ величайшею осторожностію и осмотрительностію. Въ своемъ мѣстѣ мы видѣли, что къ числу мѣръ взысканія относились стояніе на колѣнахъ и рѣже сѣченіе розгами; это послѣднее допускалось обыкновенно въ тѣхъ крайнихъ случаяхъ, когда ученикъ совершалъ вопіющій проступокъ, грозившій ему исключеніемъ изъ collegiūма и отдачей въ военную службу. Какое именпо воспитательное дѣйствіе оказывала на collegiūмистовъ эта „инструкція“, объ этомъ мы имѣемъ одно замѣчательное свидѣтельство. Разумѣемъ „воспоминанія“ сенатора Θ. Лубяновскаго, который воспитывался въ харьковскомъ collegiūмѣ какъ разъ въ то время, когда этотъ послѣдній находился подъ руководствомъ преосвящ. Θεоктиста. Сравнивая collegiūмское воспитаніе съ университетскимъ, вліяніе котораго Лубяновскій также испыталъ на себѣ, онъ пишетъ: „Начавъ учиться въ семинаріи (collegiūмъ при Θεоктистѣ, какъ извѣстно, назывался и просто семинаріей) и окончивъ, какъ говорится, науки въ университетѣ (Московскомъ), я нерѣдко сравнивалъ себя съ собою же съ концевъ промежутка между семинаріею и университетомъ: *изъ семинаріи вышелъ я съ благоговѣніемъ къ евангелію и ученію церкви, съ покорностію начальству и не отъ страха, а по чувству необходимости въ руководство, съ привычкою къ нуждѣ, съ равною охотою къ ученію и къ исполненію обязанности, въ чемъ, бы она ни состояла.* Въ университетѣ семинарское сѣмья, не скажу, чтобы совсѣмъ засохло во мнѣ; но по мѣрѣ развитія во мнѣ круга понятій странныя мечты вкрадывались въ голову. Составилась во мнѣ прежде всего забавная самонадѣянность: не только я умѣлъ бы самъ ходить безъ помочей, но и другихъ водить... Всѣ мы просвѣщались, приготовляли себя, думали не на шутку,—къ государственной службѣ, и чѣмъ болѣе хвалили насъ за прилежаніе и успѣхи, тѣмъ болѣе мечта-

ли мы о себѣ. Смѣешься теперь надъ этими юношескими мечтаниями, а они не всегда безъ послѣдствій, не вѣтромъ и несутся. Много ли молодыхъ людей съ здоровымъ, холоднымъ и разборчивымъ смысломъ, способнымъ не вдругъ поддаваться первому впечатлѣнію отъ того, что видятъ и слышатъ? Въ жаръ бросало не одного меня, когда бывало наши профессора—мастера на это нѣмцы—вызывая тѣни грековъ и римлянъ съ силою и властію славословили ихъ высокую мудрость, ихъ несравненныя, въ безсмертный примѣръ человѣчеству, доблести. сами приходили и насъ приводили въ восторгъ, отъ чего въ воображеніи нашемъ зарождались пустыя надежды, безразсудныя притязанія, а сердце между тѣмъ оставалось безъ пищи... *Въ коллегіумъ же ни холодъ, ни голодъ не охлаждали охоты къ ученію; привыкли мы, сверхъ того, къ нуждѣ и привыкли довольствоваться малымъ, въ какомъ бы ни были состояніи въ послѣдствіи времени*¹⁾.

Въ достиженіи такихъ благихъ результатовъ воспитанія въ коллегіумѣ не столько обращались къ наказаніямъ воспитанниковъ, сколько къ мѣрамъ поощренія, которыя были почти однѣ и тѣ же во всѣхъ духовныхъ школахъ того времени. Эти мѣры состояли въ предоставленіи хорошимъ ученикамъ, въ видахъ обезпеченія ихъ безбѣднаго существованія въ коллегіумѣ свободныхъ церковныхъ мѣстъ (о чемъ говорили мы въ своемъ мѣстѣ), а также въ разныхъ похвалахъ отъ начальства. „Въ субботу“, recommends въ инструкціи преосвящ. Самуила, „дѣлать всему тому дѣлать повтореніе, что чрезъ недѣлю выучили наизусть..., точію не наказывать за то, если кто окажется неумѣющимъ...; такое же повтореніе дѣлать и при окончаніи каждаго мѣсяца, и успѣхи хорошіе оказавшихъ похвалами *превозносить* и выдумать особенный какой способъ къ вящему ихъ ободренію, точію благопристойный, какъ-то представлять ихъ какъ священно и церковно-служительскихъ дѣтей, къ посвященію въ стихарь, употреблять ректору въ свое публичное служеніе и прочая“. Въ этомъ отношеніи, т. е. въ отношеніи мѣръ поощренія лучшихъ воспитанниковъ, харьковскій коллегіумъ

¹⁾ Русскій Архивъ 1872 г. т. I, стр. 100—101.

пользовался и такою одною привиллегією, какой не имѣла и не имѣетъ никакая другая школа духовнаго вѣдомства, а именно: съ 1812 г. правленію коллегіума, съ Высочайшаго соизволенія, предоставлено право награждать достойныхъ своихъ питомцевъ за отличные успѣхи и примѣрное поведеніе большими серебряными медалями ¹⁾. Привиллегію эту для харьковского коллегіума исходатайствовалъ и далъ необходимыя для этого средства государственный канцлеръ, графъ Николай Петровичъ Румянцевъ (сынъ знаменитаго сподвижника Императрицы Екатерины II Румянцева Задунайскаго), въ знакъ особеннаго уваженія къ памяти своего дяди по матери, князя Д. М. Голицына. Онъ пожертвовалъ въ 1811 году 100 серебряныхъ медалей для раздачи при годичномъ испытаніи лучшимъ воспитанникамъ и двѣ тысячи рублей для вычеканенія ежегодно такихъ же медалей (95-ой пробы) и на будущее время. 12 марта 1812 года при указѣ св. Синода присланы были въ коллегіумъ пожертвованныя Румянцевымъ медали, штемпель на чеканку этихъ медалей и билетъ на внесенные оберъ-прокуроромъ св. Синода, княземъ А. Н. Голицынымъ, въ опекунскій совѣтъ с.-петербургскаго воспитательнаго дома 2000 рублей. Въ синодскомъ указѣ прописанъ былъ и Высочайшій Его Императорскаго Величества Александра I указъ, за собственноручною подписью, на имя комиссіи духовныхъ училищъ. Вотъ текстъ этого Высочайшаго указа: „Государственный канцлеръ, графъ Румянцевъ, *изъ уваженія къ памяти покойнаго дяди своего*, бывшаго въ Вѣнѣ уполномоченнымъ посломъ, князя *Дмитрія Голицына*, между многими предметами благотворитель-

¹⁾ Медали эти имѣютъ такое изображеніе: на одной сторонѣ портретъ (бюстъ) князя Дмитрія Михайловича Голицына, извѣстнаго благотворителя коллегіума и большаго покровителя наукъ, съ надписью вокругъ на латинскомъ языкѣ: „DEMETR. PRINC. GALITZN. CATN. II RUSS. IMP. AD. AUL. CAES. ORATOR“, т. е. Дмитрій князь Голицынъ, Екатерины II Императрицы Всероссийской, посолъ при римскомъ Императорскомъ дворѣ; на другой сторонѣ изображена богиня Минерва, взоръ которой обращенъ на масляное дерево; при корнѣ этого дерева изображены разные предметы, имѣющіе отношеніе къ художествамъ, покровительствуемымъ Минервой; вокругъ—надпись: AMICO HUMANITATIS, т. е. другу науки. На этой же сторонѣ, внизу, находится надпись мелкимъ латинскимъ шрифтомъ: „NAT. ABOAE. MDCCXXI. MORT. VINDOBONAE. MDCCXCIII“, т. е. родился въ Або 1721 года, а умеръ въ Вѣнѣ 1793 года.

ности, особенное имѣвшій попеченіе о харьковскомъ коллегіумѣ, принесъ просьбу о дозволеніи *раздавать ежегодно, во время публичнаго испытанія, пятерымъ отличнѣйшимъ ученикамъ коллегіума, при похвальномъ свидѣтельствѣ, по одной серебряной медали, съ изображеніемъ князя Голицына, по образцу той, какая была выбита въ Вѣнѣ, въ память его добродѣтели и любви къ наукамъ. Графъ Румянцевъ представилъ сто такихъ медалей и на будущее время, вмѣстѣ съ сими, внесъ для приращенія *два тысячи рублей, съ тѣмъ, чтобы изъ процентной суммы, за исключеніемъ расходовъ на битіе ежегодно по пять медалей, остатки были употребляемы на покупку книгъ и другихъ учебныхъ предметовъ по усмотрѣнію. Приема во уваженіе подвигъ графа Румянцева, и въ купѣ желая отдать справедливость усердію многихъ изъ фамилии князей Голицыныхъ, при самомъ основаніи харьковского коллегіума и въ слѣдующія времена благотворившихъ сему учебному заведенію, мы соизволяемъ на приведеніе въ дѣйствіе вышесказанныхъ предложеній. Коммиссія духовныхъ училищъ не оставитъ учинить на основаніи сего надлежащихъ распоряженій. 1811 года, октября 20 дня. Александръ¹⁾.**

Въ 1813 году, на торжественномъ актѣ, въ первый разъ были награждены этими медалями лучшіе по успѣхамъ и поведенію воспитанники коллегіума, и съ тѣхъ поръ до настоящаго времени воля учредителя медалей свято исполняется въ харьковской духовной семинаріи²⁾.

Свящ. Н. Стеллецкій.

¹⁾ Молодикъ 1844 г., стр. 24, 25.

²⁾ О медаляхъ харьковского коллегіума подробнѣе можно читать въ „Духовномъ Вѣстникѣ“ 1863 г., кн. 2.—Воспитанники харьк. дух. семинаріи, удостоившіеся получить медали, извѣстны подъ лестнымъ названіемъ „медалистовъ“. Къ числу этихъ медалистовъ имѣетъ честь принадлежать и авторъ предложеннаго труда о харьковскомъ коллегіумѣ и потому оный, исполненный благороднаго чувства, имѣлъ сугубое побужденіе изложить исторію того славнаго въ старину учебнаго заведенія, изъ котораго вышла родная ему харьк. дух. семинарія.

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ.

(Окончаніе *).

IX.

Во второй книгѣ своего сочиненія подѣ заглавіемъ: *О папѣ* Юсіфъ Де-Местръ разсуждаетъ о папѣ *въ его отношеніяхъ къ свѣтскимъ правительствамъ*.

Онъ излагаетъ въ ней слѣдующее ученіе:

Правительство въ обществѣ необходимо. Абсолютизмъ наиболѣе предпочтительное правительство. Европа, постоянно тяготящая къ свободѣ, не знаетъ, чего хочетъ. Азія и Африка болѣе благоразумны, чѣмъ она. Во всѣ эпохи и та и другая говорили людямъ: *дѣлайте, что хотите, но если это намъ надобно, мы васъ затѣжемъ...* „Подобное публичное право коротко и ясно, но его нельзя посовѣтовать Европѣ усвоить себѣ; слѣдовательно, надобно обратиться къ другому средству. Конституціонныя попытки разнаго рода оказались неудачными, даже въ самой Англіи. Такимъ образомъ не въ нихъ надобно искать врачевства противъ насильственныхъ дѣйствій власти; это врачевство заключается въ папствѣ,—въ томъ божественномъ институтѣ, который имѣетъ право контролировать дѣйствія остальныхъ правительствъ, и въ случаѣ надобности можетъ освобождать подданныхъ отъ принесенной ими присяги на вѣрность государю. Правительства обладаютъ *правомъ божественнымъ и непогрѣшимымъ*, но можетъ случиться, что но-

*) См. журн. „Вѣра и Разумъ“, за 1895 г. № 20.

ситель верховной власти будетъ тираномъ. Въ этомъ случаѣ, надобно ли бунтовать? Нѣтъ. Надобно ли сопротивляться? Да. Но какъ возможно сопротивленіе, законное и безъ возмущенія? Посредствомъ обращенія къ папѣ, который держалъ бы въ рукахъ своихъ интересы человѣчества и который низлагалъ бы тирана. Это низложеніе равносильно было бы смерти тирана и не вызывало бы возмущенія въ государствѣ.

Внѣ этого папскаго виѣшательства, нѣтъ другаго средства сопротивленія, кромѣ бунта; а такъ какъ сопротивленіе бываетъ иногда необходимо, то надобно избрать одно изъ двухъ: или верховную и безграничную власть папы, или бунтъ.

Но папа не только обладаетъ правомъ сопротивленія въ чрезвычайныхъ случаяхъ, когда онъ долженъ низлагать государей, но и правомъ *veto* въ отношеніи ко всѣмъ правительствомъ въ случаяхъ, когда они позволяютъ себѣ дѣйствія, противорѣчащія основнымъ законамъ государства, и въ особенности, противорѣчащія религіи.

Такова теорія, развиваемая Де-Местромъ въ четырехъ первыхъ главахъ второй книги *О папѣ*. Въ концѣ четвертой главы, мы находимъ слѣдующую страницу, которая заслуживаетъ быть приведенною буквально (стр. 228).

„Первосвященническая власть, по самому существу своему, наименѣе подвержена капризамъ политики. Кто обладаетъ этою властію, тотъ почти всегда бываетъ старикомъ, дѣвственникомъ и священникомъ, что въ девяносто девяти случаяхъ на сто исключаетъ заблужденія и страсти, которыя возмущаютъ государства. Поелику же папа, далекъ отъ всего этого, поелику его власть иной природы, нежели власть свѣтскихъ государей. и для себя онъ никогда не требуетъ ничего, то съ большою справедливою можно полагать, что хотя при этомъ не всѣ устраняются неудобства,—что невозможно,—то по крайней мѣрѣ ихъ остается такъ мало, что позволительно питать надежду“.

Въ этой картинѣ Де-Местръ изображаетъ намъ свою фантазію. Исторія достаточно показываетъ намъ, правда ли то, будто папы никогда не требовали для себя ничего; правда ли то, будто политика для огромнаго числа изъ среды папъ не

была болѣе сильною пружиною, чѣмъ религія и благо Церкви; правда ли то, будто многіе папы были истинными *фактотангами*, и напротивъ, будто ихъ страсти не были предметомъ соблазна и возмущеній въ Церкви. Исторія показываетъ намъ также, правда ли то, будто обычная старость папъ вмѣсто того, чтобы быть гарантіею мира и благородной независимости не была для толпы честолюбцевъ средствомъ вторгаться въ администрацію, въ управленіе церковію, средствомъ обогащенія посредствомъ торговли всѣмъ, что только есть наиболѣе священнаго въ христіанствѣ.

Въ эпоху, когда папы пользовались на Западѣ высочайшимъ верховенствомъ, на что Де-Местръ смотритъ, какъ на сильнѣйшую гарантію противъ зла и тираніи, римскій дворъ былъ правительствомъ наиболѣе деспотическимъ и наиболѣе испорченнымъ. Наиболѣе выдающіеся люди среднихъ вѣковъ доставляютъ намъ по этому предмету вѣрныя извѣстія. Пусть прочитаютъ Петра Даміани, Бернарда, Викентія Феррьерскаго, Клеманжи, Жерсона. и будутъ имѣть болѣе, чѣмъ достаточный матеріалъ для оцѣнки теоріи Де-Местра. Факты существуютъ на лицо, и они изобличаютъ его во лжи полнѣйшимъ образомъ. Финансовая спекуляція римскаго двора церковными имуществами во всѣхъ государствахъ достаточна одна, чтобы засвидѣтельствовать явное безразсудство этой теоріи; ибо финансовыя скандалы, на которые справедливо жалуются даже и въ наши дни, въ самыхъ отвратительныхъ чертахъ принадлежали тогда римскому двору, который спекулировалъ не только имуществомъ, посвященнымъ Богу и по большей части предназначеннымъ на дѣла богослуженія и на бѣдныхъ, но посредствомъ изъятій (*réserves*) и права преемничества (*expectatives*), спекулировалъ и самою смертію тѣхъ, которые управляли этимъ имуществомъ. Посредствомъ этихъ чиновниковъ все сдѣлалось продажнымъ: самые священныя законы, должности, достоинства, посвященія, самыя таинства, наконецъ все въ Церкви превращено въ средство пріобрѣтенія денегъ. Политическія интриги папъ, преимущественно же въ XVI-мъ столѣтіи, безобразія столь многихъ изъ нихъ, преимущественно же въ VIII-мъ вѣкѣ,—безобразія, въ которыхъ могъ сравниться,

если только не превзойти Александръ VI,—достаточно говорить, не былъ ли папскій тронъ пріютомъ объединенія политики и самыхъ низкихъ страстей.

Кто изучилъ папскую исторію не по апологіямъ, составленнымъ съ преднамѣренною цѣлію, но на основаніи самыхъ памятниковъ, тотъ будетъ изумляться дерзости или невѣжеству Де-Местра, когда прочтетъ у него страницы, подобныя вышеприведенной нами.

Этотъ писатель не хочетъ отвѣчать на частные факты; онъ воображаетъ себя возвысившимся на такую высоту, что уже не видитъ ихъ болѣе. „Съ точки зрѣнія, на которую надобно возвыситься для совокупнаго обозрѣнія, говоритъ онъ (стр. 234), уже нельзя видѣть ничего такого, что видите вы. Слѣдовательно нѣтъ средствъ и отвѣчать вамъ; по крайней мѣрѣ, если только вы не хотите признать этого отвѣтомъ“.

Мы совершенно не желаемъ возвышаться на подобную высоту. Возможно, что Де-Местръ вознесся на такую высоту, что уже не видитъ ничего. Горы предразсудковъ быть можетъ подобны обыкновеннымъ горамъ; ихъ вершины покрыты такимъ густымъ туманомъ, что люди, всходящіе на нихъ, не видятъ уже ничего, что дѣлается внизу ихъ. Мы предпочитаемъ стоять на землѣ, чтобы видѣть все совершающееся на ней и созерцать это въ подробности; потому что мы достаточно *прозаически* думаемъ, что цѣлое слагается изъ частныхъ, какъ всякое тѣло состоитъ только изъ своихъ частей. Если вы отнимите отъ тѣла всѣ его члены, то намъ трудно понять, какимъ образомъ послѣ этого можно будетъ рассмотретьъ его въ общемъ видѣ.

Всматриваясь въ средневѣковое папство, мы видимъ его злоупотребляющимъ верховною властію съ цѣлію возбудить затрудненія въ отношеніи къ государямъ, которые часто виноваты были лишь въ томъ, что оспаривали то преимущество, которое папы приписывали себѣ; мы его видимъ грабящимъ народы различными, такъ называемыми *духовными*, средствами; взимающими напередъ чрезмѣрные налоги съ церковныхъ имуществъ во всѣхъ странахъ; поражающими отлученіями, то есть, предающими позору въ этой жизни и адскимъ мученіямъ въ

будущей тѣхъ, которые рѣшались заявлять самое скромное сопротивление ихъ проектамъ, ихъ захватамъ; стремящимися властвовать надъ міромъ скорѣе средствами начальственными, инквизиціею, пытками, исключительнымъ законодательствомъ, чѣмъ благими евангельскими законами, примѣромъ добродѣтелей и средствами увѣщанія.

Подобнаго рода факты безчисленны, непрерывны въ исторіи средневѣковаго папства; они засвидѣтельствованы для насъ писателями солидными, благочестивыми, изъ коихъ нѣкоторые почтены общественнымъ культомъ въ латинской церкви.

Воображать себя отвѣчающимъ на всѣ эти факты заявленіемъ, что стоишь такъ высоко, что не видишь ничего подобнаго,—это значитъ издѣваться надъ своими читателями и отбрасывать въ сторону самыя простыя внушенія здраваго смысла.

По крайней мѣрѣ, имѣлъ ли Де-Местръ понятіе о томъ, что такое было папское верховенство въ средніе вѣка? Нѣтъ. Онъ смотритъ на него, какъ на *публичное право*, совершенно определенное и относительно котораго всѣ государства были согласны (стр. 231). Папы, по мнѣнію нашего писателя, рѣшительно не заявляли притязанія на свѣтское всемогущество, а только на первенство въ отношеніи ко всѣмъ государямъ и ко всѣмъ государствамъ, каковое первенство было въ ихъ глазахъ законнымъ слѣдствіемъ ихъ духовнаго всемогущества (стр. 311). Допускаемъ этотъ принципъ, хотя онъ очень споренъ; слѣдуетъ ли изъ этого, что это первенство было „*властію*, созданною (choisie) и *установленною* въ средніе вѣка съ цѣлію уравнивать свѣтское верховенство и сдѣлать его сноснымъ для людей“? (стр. 319). Когда и въ какомъ мѣстѣ эта власть была установлена? Въ исторіи нѣтъ ни малѣйшаго слѣда этого мнимаго общественнаго права, которое усвоило бы папѣ такое или иное преимущество въ отношеніи къ свѣтскимъ дѣламъ. Все, что можно встрѣчать въ исторіи, это—посягательства и притязанія, противъ которыхъ всегда протестовали государи и преимущественно французскіе короли. Справедливо, что многіе государи объявляли себя папскими ленниками, съ цѣлію доставить своей территоріи религіозное освященіе и безопасность отъ сосѣдей; папы пользовались пра-

вами феодальныхъ господъ въ отношеніи къ этимъ ленамъ; они поражали отлученіемъ тѣхъ, которые не хотѣли уважать того, что было признаваемо ими частію отчины святаго Петра; но отъ этихъ исключительныхъ фактовъ нельзя, безъ сомнѣнія, заключать къ праву общественному, къ власти *установленной, избранной* и признанной всѣми вообще. Конечно папы заявляли *притязанія* на эту вселенскую власть, но это было лишь *притязаніемъ*, а не признаннымъ правомъ. Пусть ихъ дѣйствія при нѣкоторыхъ случаяхъ были хороши; пусть ихъ вмѣшательство было иногда полезнымъ, въ эпоху, когда Европа была подѣлена между тысячею маленькихъ тирановъ, которые руководились только своимъ произволомъ или своими страстями при пользованіи своею властію; мы не имѣемъ никакихъ причинъ отвергать этого, мы даже допускаемъ это безъ затрудненія; но надобно ли отсюда выводить слѣдующее заключеніе: средневѣковое установленіе папскаго могущества было *по необходимости или невозможно, или божественно?* (стр. 325). Напротивъ, обстоятельства объясняютъ (средневѣковое возникновеніе этого могущества) весьма удовлетворительнымъ образомъ. Папское вмѣшательство въ свѣтскія дѣла порождено феодализмомъ и умерло вмѣстѣ съ нимъ.

Въ теченіе среднихъ вѣковъ, въ глубинѣ души средневѣковыхъ людей было много вѣры, даже у большинства государей, которыхъ поведеніе заслуживало порицанія; эта вѣра не была просвѣщенной и была въ то же время мало разумною, но она была искреннею, какъ у дѣтей. Поэтому естественно было, чтобы священническое званіе пользовалось уваженіемъ у этихъ государей, и чтобы священство, преимущественно же въ лицѣ папы, который былъ высочайшимъ олицетвореніемъ его, пользовалось въ отношеніи къ нимъ значительнымъ вліяніемъ; вотъ почему наиболѣе слабые государи поставляли и себя, и свои государства подъ охрану духовенства, дабы утратить своихъ враговъ и прекратить ихъ злые замыслы. Отсюда возникли сюзеренныя права, принадлежавшія епископамъ и аббатамъ, и права убѣжища, признанныя за нѣкоторыми церквами. Папскія права сюзеренства не имѣли другаго происхожденія; такимъ образомъ многіе изъ папъ заявляли при-

тязаніе пользоваться этими правами надъ государствами, которыя не хотѣли признавать ихъ своими сюзеренами. Такимъ же образомъ и Иннокентій III рѣшительно заявилъ, что Франція никогда не признавала себя вассальнымъ государствомъ святаго престола, и что она сохраняла въ этомъ отношеніи полную свободу. Извѣстно, какъ поступлено было съ Бонифаціемъ VIII, когда онъ заявилъ притязаніе распространить сюзеренную власть на Францію. И по мѣрѣ того, какъ феодальныя связи рвались, такая сюзеренная власть должна была исчезать; это дѣйствительно и случилось. Напрасно папы утверждали, что ихъ *феодальныя* права были слѣдствіемъ ихъ духовной власти; имъ рѣшительно не вѣрили въ этомъ отношеніи и теперь никто не осмѣливается *открыто* утверждать, будто надобно возстановить эти *права*. Мы говоримъ: *открыто*—потому, что тайно химерическіе умы несомнѣнно мечтаютъ о великомъ верховенствѣ папъ, даже въ дѣлахъ свѣтскихъ. Таково теперь ученіе папистическихъ журналовъ, которые говорятъ объ этомъ достаточно ясно, въ особенности со временъ *Силлабуса*, который посвященъ этому ученію. Папистическіе писатели не слишкомъ далеки даже отъ того, чтобы провозгласить еретиками тѣхъ, которые доказываютъ, что папская *сюзеренная власть* въ средніе вѣка порождена была обстоятельствами; что она не была *вселенскою*, что она существовала только въ Европѣ и среди небольшого числа государствъ, которыя считали себя обязанными объявить себя въ вассальной зависимости отъ святаго престола; и что наконецъ теперь невозможно думать о ея возстановленіи.

Что бы ни говорили ультрамонтане, никто не обязанъ вѣрить, будто папа обладалъ сюзеренною властію въ дѣлахъ свѣтскихъ *по божественному праву*. Исторія доказываетъ, что эта власть по происхожденію своему есть человѣческая; и самъ Де-Местръ, который объявляетъ ее *божественною*, долженъ въ то же время согласиться, что она возникла въ средніе вѣка *по силѣ вещей* (стр. 331). Истина заставила его впасть въ это противорѣчіе.

Если мы повѣримъ Де-Местру, то папское вмѣшательство въ свѣтскія дѣла сопровождалось удивительными результатами

для общественнаго блага, и эти результаты приобрѣтены были посредствомъ отлученій; но въ то же время онъ признаеть, что обыкновенно отлученія сопровождались ничтожными слѣдствіями. Приводимъ 328 страницу:

„Каковы были результаты этихъ великихъ осужденій (т. е. отлученій)? Государь внималъ основательности ихъ, или *отличалъ видъ, будто внимаетъ*; для формы, онъ удаляетъ отъ себя свою любовницу; впрочемъ по временамъ женщина возвращала себѣ свои права; могущественные друзья, лица вліятельныя и вѣдущія вмѣшивались въ эти дѣла; въ свою очередь и папа, если онъ былъ или очень строгимъ или очень стремительнымъ, прислушивался къ предостереженіямъ мудрости“.

Болѣе того, нашъ писатель доказываетъ, что папское первенство касалось лишь трехъ предметовъ: святости браковъ, сохраненія церковныхъ законовъ и священническихъ обычаевъ и свободы Италіи (стр. 266 и слѣд.).

Какимъ же образомъ власть, коей проявленіе съ одной стороны было ограничено этими тремя предметами, а съ другой, сопровождалось столь маловажными результатами, доставляла всему обществу благо, которое ему усваиваетъ Де-Местръ? Исторія и истина еще разъ заставляютъ его высказать это признаніе, которое кореннымъ образомъ разрушаетъ его теорію.

Мы не имѣемъ надобности разсматривать вмѣстѣ съ нашимъ авторомъ факты, доказывающіе, что папы низлагали государей: что многіе государи сами соглашались на вѣдательство папъ въ свѣтскія дѣла. Никто не отвергаетъ того, что такъ было: всему міру извѣстно, что эти государи объявляли себя папскими феодалами; но еще разъ, все это ничего не говоритъ въ пользу права общественнаго, вселенскаго и *установленнаго*; въ особенности же не доказываетъ, будто папское вѣдательство въ свѣтскія дѣла имѣло божественное происхожденіе и было прямымъ или непрямымъ слѣдствіемъ духовной власти, которая и сама то была хищеніемъ.

Вѣдательство папъ не было ли источникомъ возмущеній и войнъ? Всѣ историки говорятъ объ этомъ; объ этомъ же говоритъ патеръ Майнбургъ, и даже Мюраторій; но Де-Местръ, съ свойственною ему скромностію, заявляетъ и рѣ-

шаетъ, что патеръ Майнбургъ, мудрый въ другихъ отношеніяхъ, оказался глупымъ по этому вопросу (*стр.* 370); что Мюраторій, хотя *весьма безпристрастный*, представляется разсѣяннымъ, когда въ гвельфахъ выдѣлъ католиковъ и приверженцевъ папства (*стр.* 373). Что же касается Де-Местра, то онъ одного себя объявляетъ искреннимъ и одного себя знатокомъ исторіи среднихъ вѣковъ; онъ утверждаетъ, что папы, вмѣшиваясь въ свѣтскія дѣла, не причинили этимъ никому ни малѣйшаго зла и доставили всѣмъ только благо. Намъ остается свободный выборъ между всѣми историками, которые утверждаютъ противоположное, и Де-Местромъ.

Однако же нашъ писатель охотно признаетъ, что такой или иной папа въ частности могъ ошибаться (*стр.* 376). Вотъ подлинно счастливый случай, когда поборникъ свѣтской власти папъ высказываетъ это признаніе.

При нашемъ настоящемъ опроверженіи второй книги *О папѣ*, мы имѣли въ виду лишь *принципы*. Эти принципы ложны, противорѣчивы и основаны на фактахъ ошибочныхъ. Самъ авторъ не имѣетъ твердыхъ принциповъ; онъ съ непоколебимою увѣренностію проходитъ чрезъ всѣ возникающіе вопросы, отрицаетъ, рѣшаетъ, утверждаетъ, не давая себѣ труда доказывать или примирять такія или иныя свои положенія съ другими, которыя противорѣчатъ имъ; онъ расточаетъ похвалы или порицаетъ людей, самыхъ серьезныхъ, не удостоивая указывать на мотивы своихъ сужденій. Когда въ видѣ возраженія ему представляютъ евангельскій текстъ противъ свѣтской власти папъ, тогда онъ говоритъ, что *это общее мнѣніе*, и идетъ дальше. Когда серьезный историкъ высказываетъ мнѣніе противоположное принятому имъ, тогда Де-Местръ называетъ этого историка нечестивцемъ, врагомъ Церкви, глупцомъ и невѣждою.

Таковы авторскіе приемы Де-Местра; онъ признаетъ себя сильнымъ, потому что не сомнѣвается ни въ чемъ; онъ даже не думаетъ, чтобы кто-либо осмѣлился когда-либо проверить его утвержденія; онъ воображаетъ, будто его догматизмъ дѣлаетъ обязательными его идеи. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи онъ впрочемъ не ошибся, такъ какъ ультрамонтанская

школа избрала его своимъ оракуломъ и пророкомъ; но эта школа не можетъ убѣдить насъ, будто Де-Местръ не есть кто-либо другой, какъ только *иллюминатъ*, который принялъ свои теоріи за католическое ученіе и котораго теоріи не могутъ выдержать критики человѣка серьезнаго и знающаго дѣло.

X.

Третья книга сочиненія Де-Местра посвящена сужденіямъ о папѣ, разсматриваемымъ *въ его отношеніи къ цивилизаціи и благосостоянію народовъ*. Не маловажно замѣтить, что въ самыхъ первыхъ строкахъ этотъ писатель высказываетъ здѣсь самый странный парадоксъ, хотя мы уже достаточно отмѣтили у него странностей: „Благодѣянія христіанства условливаются благодѣяніями папъ; такъ какъ христіанство *проявляетъ свое дѣйствіе во внѣ только посредствомъ папъ* (стр. 402)“.

Такимъ образомъ, когда римскій престолъ былъ занимаемъ одними лишь папами позорными, какъ это было, напримѣръ, въ VIII вѣкѣ; когда, какъ это было въ XV и XVI вѣкѣ, между лицами, занимавшими этотъ престолъ находились лишь честолюбцы и интриганы, тогда христіанство проявляло дѣйствія во внѣ лишь только посредствомъ людей, которые открыто презирали его предписанія! Такимъ образомъ, христіанскіе гении, проявившіе въ мірѣ самое спасительное дѣйствіе, святые, назидавшіе міръ своими героическими добродѣтелями, ученые богословы, облачавшіе христіанскія истины самымъ яснымъ свѣтомъ, мученики, проливавшіе свою кровь за Евангеліе,—всѣ они не должны быть признаваемы въ числѣ *проявившихъ дѣйствіе христіанства во внѣ*, потому что оно *проявляетъ свое дѣйствіе во внѣ только посредствомъ папъ!*

Мы не будемъ болѣе останавливаться на этомъ богохульномъ заблужденіи, которое включаетъ все соціальное вліяніе божественной религіи *въ одного человѣка*, подобно всѣмъ другимъ людямъ подчиненнаго человѣческимъ несовершенствамъ, страстямъ, злымъ склонностямъ, невѣжеству! Надобно обладать слишкомъ сильною любовію къ парадоксамъ, чтобы здравомыслящій человѣкъ могъ написать фразы, которыя мы привели!

Развивая свое заблужденіе далѣе, Де-Местръ приписываетъ папѣ дѣло вселенскихъ миссій; только его миссіи, говоритъ онъ, сопровождаются результатомъ распространенія евангельскаго свѣта. Миссіонеры церквей, отдѣленныхъ отъ папы и не находящихся въ единеніи съ нимъ, „похожи, говоритъ онъ, на тѣхъ животныхъ, которыхъ искусственно выучиваютъ ходить на двухъ ногахъ и подражать нѣкоторымъ человѣческимъ дѣйствіямъ“. Такъ, ученыя собаки могутъ иногда вызывать удивленіе къ себѣ, но легко замѣтить, что у нихъ „все вынуждено и что они желаютъ только стать на свои четыре ноги“.

Вѣроятно Де-Местръ воображалъ себя весьма остроумнымъ, приводя это неприличное сравненіе. Что же касается насъ, то намъ кажется, что истинный христіанинъ никогда не позволитъ себѣ сравнивать съ *собакою* существо, одаренное Богомъ разумомъ, ради коего умеръ Христосъ; и еще менѣе, человѣка, вѣрующаго въ Іисуса Христа и въ таинствѣ крещенія облечшагося въ Іисуса Христа; человѣка, который въ глубинѣ своей души, признавая себѣ обладающимъ истиною, оставляетъ свою страну, чтобы распространять евангельское ученіе среди людей, находящихся еще *въ смертной тѣни*.

Мы охотно допускаемъ вмѣстѣ съ Де-Местромъ, что протестантскіе миссіонеры никогда не достигали большихъ результатовъ; а католическіе миссіонеры пользовались ли большимъ успѣхомъ? Пусть бросятъ взоръ на страны, просвѣщаемыя евангеліемъ въ теченіе столькихъ вѣковъ, на Китай, на Японію; и тогда убѣдятся въ небольшихъ успѣхахъ римскихъ миссіонеровъ. Какимъ образомъ Америка отчасти просвѣщена христіанствомъ? Потому что европейское народонаселеніе замѣнило туземцевъ, которые были ограблены, убиты, потоплены и прогнаны въ необитаемыя страны, гдѣ они и теперь сохраняютъ свои нравы, свои обычаи и свои вѣрованія. Зачѣмъ скрывать истину, когда факты столь ясные свидѣтельствуютъ о ней?

Такимъ образомъ, Де-Местръ не говоритъ истины, когда заявляетъ будто римскіе миссіонеры пользовались успѣхомъ. А если бы это было и такъ, то надобно ли было бы приписывать эти результаты папѣ? Да, говоритъ Де-Местръ; ибо

„только церковь одна имѣетъ честь, власть и право миссіонерствовать, а безъ верховнаго первосвященника нѣтъ церкви“ (стр. 419).

До такой то степени можетъ простираться ослѣпленіе чловѣка партіи!

Вотъ еще одно доказательство:

„Развѣ не верховный первосвященникъ цивилизовалъ Европу и создалъ тотъ общественный духъ, тотъ геній братства, которыми мы отличаемся“? Прежде всего, отличаемся ли мы въ Европѣ своимъ общественнымъ духомъ, своимъ геніемъ братства? И самъ Де-Местръ не думаетъ этого, такъ какъ его книга *О папѣ* есть не иное что, какъ, такъ сказать, утрированная критика мнѣній, которыя въ преимущественномъ ходу въ Европѣ, и на которыя онъ самъ смотритъ, какъ на разрушеніе всякой общественной гармоніи, всякаго мира. А если мы не обладаемъ ни *общественнымъ духомъ*, ни *геніемъ братства*, то какъ можно утверждать, будто папы произвели ихъ? И если бы гармонія, согласіе и евангельское братство царствовали среди насъ съ такою же силою, съ какою, какъ мы видимъ, царствуетъ разногласіе, различіе мнѣній и ненависть: то на какія доказательства опирался бы Де-Местръ, чтобы доказать, что столь счастливое состояніе есть дѣло папства? Папы IV-го и V-го вѣковъ посылали апостоловъ къ варварскимъ народамъ; они посылали іезуитовъ въ Америку, въ Китай и въ Индію (стр. 419—421). Отсюда Де-Местръ заключаетъ, что папы цивилизовали Европу и ей внушили *общественный духъ и геній братства*, которыми мы отличаемся.

Папы IV-го и V-го вѣковъ! Іезуиты цивилизаторы! Подобныя нелѣпости не подлежатъ опроверженію.

Если бы Де-Местръ довольствовался заявленіемъ, что многіе римскіе епископы въ первые вѣка трудились въ дѣлѣ распространенія евангельскаго свѣта; что при помощи другихъ святыхъ епископовъ и ревностныхъ священниковъ они боролись противъ скотскихъ принциповъ язычества и старались распространить въ мірѣ спасительныя евангельскія наставленія, мы только апплодировали бы столь справедливому мнѣнію; но доходить до усвоенія папамъ, то есть, римскимъ епископамъ, начиная съ

среднихъ вѣковъ, и іезуитамъ дѣянiя столь величественныя, это значитъ издѣваться надъ своими читателями и издѣваться тѣмъ съ большею дерзостію, что прославляемые имъ результаты никогда не существовали.

Если мы повѣримъ Де-Местру, то папы не только были единственными распространителями Евангелiя, но и единственными защитниками *гражданской свободы людей*.

Подъ гражданскою свободою Де-Местръ подразумеваетъ освобожденіе отъ рабства.

Человѣкъ, по ученію нашего философа (стр. 426), рождается рабомъ; предоставленный самому себѣ, онъ бываетъ слишкомъ злымъ, чтобы пользоваться свободою (стр. 427); повсюду, гдѣ гражданская свобода всеобща, никакое правительство невозможно (*тамъ-же*). Отсюда слѣдуетъ, что *рабство* было естественнымъ состояніемъ наибольшей части человѣческаго рода до появленiя христіанства. Общественный здравый смыслъ чувствовалъ необходимость этого порядка дѣлъ (*тамъ-же*). Лукіанъ формулировалъ очень справедливое правило, когда сказалъ, что „родъ человѣческій созданъ для нѣсколькихъ людей (*тамъ-же*)“. „Но наконецъ, присовокупляетъ Де-Местръ, появился на землѣ божественный законъ; тотъ-часъ же онъ поселился въ сердцѣ человѣка и измѣнилъ его рѣшительнымъ образомъ, возбуждая этимъ вѣчное удивленіе у каждаго истиннаго наблюдателя (стр. 429)“.

Конечно, мы не станемъ отвергать божественнаго вліянiя христіанства на сердце человѣка и, слѣдовательно, на общество; но Де-Местръ впадаетъ въ самое безспорное заблужденіе, когда заявляетъ, будто Евангеліе даровало человѣку природу отличную отъ той, которую онъ имѣлъ прежде. Неразрушимые принципы справедливости всегда существовали въ его совѣсти. Евангеліе было только раскрытіемъ этихъ принциповъ или раскрытіемъ вѣчной нравственности, которую Богъ начерталъ въ сердцѣ человѣка, равно какъ на синайскихъ скрижаляхъ и въ евангельскихъ притчахъ. Что человѣкъ получилъ большую помощь для сохраненiя ея со времени проповѣди Иисуса Христа, что евангельское сѣянiе оплодотворило его сердце, остававшееся безплоднымъ въ отношенiи къ добру,—

мы это допускаемъ; но въ то же время мы говоримъ, что надобно ниспровергнуть всѣ принципы, представляя естественнымъ состояніемъ человѣка до появленія Евангелія то, что осуждено Евангелиемъ, какъ преступленіе.

Церковь поразила рабство преимущественно проповѣдью о любви, мы это признаемъ; но Церковь не есть папа, что бы ни говорилъ Де-Местръ, и мы никогда не согласимся приписать папѣ то, что принадлежитъ самой Церкви. Папы превращали людей въ рабовъ и желаютъ подвергать ихъ рабству и теперь; ибо желаютъ господствовать не только надъ тѣлами, но и надъ душами; и никогда не освобождали ихъ отъ рабства.

Церковь, проповѣдію евангельскихъ началъ, сообщила міру безграничное благо; никто не отвергаетъ этого факта. Но это благо было бы гораздо большимъ еще, если бы папы, епископы, священники, бывшіе болѣе язычниками, чѣмъ христіанами, не останавливали ея благотворнаго дѣйствія; поэтому надобно ли утверждать, будто міръ нуждается или въ божественномъ принципѣ, отождествленномъ съ папою, или въ рабствѣ? „Правительство одно, говоритъ Де-Местръ, не можетъ управлять. Поэтому оно нуждается въ нѣкоторомъ непремѣнномъ министерствѣ, которое рабствомъ уменьшало бы число дѣйствующихъ въ государствѣ волю, или въ божественной силѣ, которая, посредствомъ нѣкотораго рода духовной *регистрации*, уничтожала бы естественную жесткость этихъ волю и располагала бы ихъ къ совокупному дѣйствованію, безъ вреда для себя (стр. 432)“. Такимъ образомъ, всякое правительство возможно только при посредствѣ уничтоженія человѣческой воли. Но безъ воли, что такое представляло бы человѣчество? Люди были бы машинами, автоматами. Поэтому для Де-Местра всякое правительство есть только агентъ, приводящій въ движеніе машину. Но если какое либо колесо разстраиваетъ или останавливаетъ дѣйствіе машины, то его надобно устранить. Отсюда возникаютъ эти прекрасныя теоріи о рабствѣ или о палачѣ, что можетъ быть замѣнено только папою; итакъ папѣ Де-Местръ усваиваетъ замѣчательную привилегію быть божественнымъ агентомъ для разрушенія воли и для приведенія ихъ къ возможности совокупнаго дѣйствія, безъ вреда для себя. Этотъ агентъ дѣйство-

валъ въ теченіе восемнадцати вѣковъ, такъ какъ Де-Местръ, подобно всѣмъ папистамъ, возводитъ папство къ святому Петру. Но исторія всѣхъ народовъ, ихъ раздоровъ, ихъ религіозныхъ возмущеній, ихъ кровавой борьбы, въ которой папы принимали такое участіе, достаточно громко говорить, что теорія Де-Местра есть только мечта больного мозга, принимающаго химеры за дѣйствительность.

Христіанство есть начало мира и гармоніи между волями и разумами. Но можно ли на разумныхъ основаніяхъ сказать въ абсолютномъ смыслѣ, будто Церковь, представляющая и сохраняющая христіанскія начала, есть совершенно одно и то же съ папою (стр. 432)? Можно ли разумно утверждать, будто христіанство, оказывающее вліяніе тысячами путями, обладаетъ „нулевымъ вліяніемъ, коль скоро не бываетъ сосредоточено въ одной рукѣ, которая направляла бы его и дѣлала сильнымъ (стр. 434)?“ Чтò будто бы христіанство обладаетъ *бытіемъ, дѣйствіемъ, силою, значеніемъ, даже самымъ именемъ* только при посредствѣ папы (*тамъ-же*)? Чтò будто бы „безъ папы нѣтъ истиннаго христіанства, дѣйственнаго, сильнаго, обращающаго, возражающаго, побѣждающаго, совершенствующаго (стр. 435)?“

Однако же именно это утверждаетъ Де-Местръ. Такимъ образомъ, для него нѣтъ различія между клиромъ и церковію, между церковію и христіанствомъ, между христіанствомъ и папою. Богъ—на небѣ, папа—на землѣ; и Богъ и папа обладаютъ одною и тою же властію при управленіи человѣческимъ стадомъ. Такова теорія, которую выдаютъ намъ за истину.

И именно *эти истина оффиціально* провозглашается теперь римскимъ престоломъ!

Мы не послѣдуемъ за Де-Местромъ въ его изслѣдованіяхъ о священническомъ воздержаніи, какъ его понимали народы и философы древности. Это удалило бы насъ отъ нашего предмета, который состоитъ въ томъ, чтобы вмѣстѣ съ нашимъ писателемъ рассмотреть папу *въ его отношеніи къ цивилизаціи и благосостоянію народовъ.*

Де-Местръ составилъ свое изслѣдованіе на основаніи древнихъ преданій, чтобы доказать, что законъ воздержанія во

всѣ времена былъ признаваемъ цивилизующимъ средствомъ. Онъ послѣдовательно доходитъ до папы и заявляетъ, что *природа является слишкомъ сильною, чтобы быть побѣжденною божественнымъ закономъ*; она можетъ быть побѣждена этимъ закономъ, присовокупляетъ онъ, *только посредствомъ несокрушимаго всемогущества верховныхъ первосвященниковъ* (стр. 468, 469).

Такимъ образомъ, верховные первосвященники обладаютъ, по Де-Местру, всемогуществомъ въ отношеніи къ *человѣческой природѣ*; они могутъ *побѣждать* ее, и они имѣютъ на нее вліяніе болѣе сильное, чѣмъ самый *божественный законъ*. Отсюда слѣдуетъ, что Богъ нуждается въ верховныхъ первосвященникахъ для исполненія людьми Его закона; Его слово, слѣдовательно, можетъ произвести свое дѣйствіе только подъ тѣмъ условіемъ, если верховные первосвященники пожелаютъ прійти къ Нему на помощь. Св. Писаніе учитъ насъ, что одинъ лишь *божественный законъ спасаетъ души*; что одинъ лишь Богъ можетъ *измѣнить и усовершенствовать природу*; что одинъ лишь Онъ *даруетъ воздержаніе*; но Де-Местръ исполненъ такимъ живымъ энтузіазмомъ къ папѣ, что Богъ и Его слова не имѣютъ значенія предъ лицомъ того, коего могущество и славу онъ рѣшился прославлять.

Можно ли повѣрить, чтобы чловѣкъ благочестивый,—писатель, превозносимый ультрамонтанами, какъ первый христіанскій философъ,—могъ позволить себѣ увлечься своими предразсудками до крайностей, столь нечестивыхъ?

Законъ безбрачія обязанъ своимъ возникновеніемъ преимущественно Григорію VII и его преемникамъ на римскомъ престолѣ; мы не оспариваемъ этого. Но надобно ли отсюда заключать, будто именно папы *утвердили священство на непоколебимыхъ основаніяхъ*? (стр. 469). Если бы даже законъ безбрачія былъ настолько полезенъ, какъ объ этомъ говорятъ, все же онъ не учреждалъ священства, такъ какъ священство не имѣло и не можетъ имѣть другаго основанія, кромѣ божественнаго установленія. Пусть сколько хотятъ превозносятъ этотъ церковный законъ, но никогда не будетъ позволительно признать его основаніемъ священства, которое имѣетъ свое

начало въ словѣ Богочеловѣка и безусловно необходимо для дѣйственности христіанства.

Въ Восточныхъ церквахъ безбрачіе никогда не было обязательнымъ для священниковъ; развѣ поѣтому священство и христіанскія постановленія тамъ не существуютъ? Де-Местръ, защищая безбрачіе, впадаетъ въ преувеличеніе по этому пункту, какъ и по многимъ другимъ. Онъ впадаетъ также въ преувеличеніе, проводя параллель между католическимъ священникомъ и духовными лицами другихъ исповѣданій. Мы не хотимъ унижать римскаго священника, но не должно и возвышать его въ ущербъ другимъ, если только хотятъ заслужить хотя нѣкоторое довѣріе; преимущественно же не должно рисовать фантастическую картину духовенства. На этой картинѣ очень много тѣней; надобно громко признаваться въ этомъ, если только хотятъ, чтобы общество удивлялось чертамъ добродѣтели, которыя надобно превозносить.

Оканчивая параграфъ о безбрачіи, Де-Местръ возвращается къ прежнему заблужденію, будто посредствомъ этого закона *папы должны быть признаваемы истинными учредителями священства!* Онъ объявляетъ, что кто не согласенъ съ этимъ выводомъ, тотъ не можетъ быть *безпристрастнымъ судьей*. Тѣмъ не менѣе можно быть, по крайней мѣрѣ, точнымъ богословомъ, утверждая, что мнѣніе Де-Местра есть ересь, разрушающая самую сущность священства.

Болѣе того. Богословы эти доказываютъ свое знаніе исторіи, когда утверждаютъ, что безбрачіе исключительно было введено только въ церкви римской; что введенный ею законъ безбрачія сослужилъ службу скорѣе безнравственности, чѣмъ цивилизаціи.

Послѣ вопроса о безбрачіи, Де-Местръ разсуждаетъ по вопросу объ учрежденіи европейской монархіи. Именно папы, говоритъ онъ, учредили европейскую монархію, они были *источникомъ верховенства* (стр. 514); и слѣдовательно, они ускорили цивилизацію народовъ. Вслѣдствіе дѣятельности *церкви, то есть, верховнаго первосвященника* (стр. 505), въ Европѣ совершилось такое преобразование верховенства, въ силу котораго всѣ католическіе народы провозгласили конституціонную

грамоту, которая кратко можетъ быть выражена слѣдующими словами: „короли отказываются отъ власти своего собственнаго (eux—*mêmes*) рѣшенія; въ свою очередь народы объявляютъ королей непогрѣшимыми и неприкосновенными (*inviolables*)“ (стр. 515 и 516). „Таковъ основной законъ европейской монархiи, присовокупляетъ нашъ писатель, и это есть дѣло папъ“.

Въ какую это эпоху короли отказались отъ власти своего собственнаго рѣшенія? Нашъ авторъ не отвѣчаетъ на этотъ вопросъ. Мы думаемъ, что онъ имѣлъ намѣреніе говорить о среднихъ вѣкахъ, когда папы пользовались самымъ большимъ преобладаніемъ въ обществѣ; но въ эту эпоху короли судили самостоятельно, и только въ новыя времена, когда первосвященническое дѣйствіе почти сведено было къ ничтожеству, короли *уполномочили* правителей властію рѣшать, которую они приписывали себѣ.

Въ какую это эпоху народы объявили королей *непогрѣшимыми* и неприкосновенными? Революціи и войны, отъ которыхъ не былъ свободенъ ни одинъ вѣкъ, не свидѣтельствуютъ ли, что Де-Местръ установилъ лишь фантастическіе принципы въ отношеніи къ тому, что онъ называетъ *основнымъ закономъ*, или конституціонною хартіею европейскаго государства? Во всѣ времена существовало величайшее разнообразіе сужденій о природѣ правительства. Европейскіе народы никогда не имѣли ни однихъ и тѣхъ же идей, ни однихъ и тѣхъ же учреждений. Мнимая европейская монархія есть не болѣе, какъ *мечта* нашего философа.

Продолжая измышлять свои фантазіи, Де-Местръ видитъ даже въ своемъ времени, которое есть и наше, вліяніе святаго престола. Это вліяніе сохраняетъ равновѣсіе *европейской монархiи, и этимъ удивительнымъ равновѣсіемъ* (стр. 518) условливаетъ власть государей безъ тираниіи и свободу народовъ безъ своеволія. У народовъ же отдѣльныхъ отъ св. престола онъ видитъ только возмущеніе противъ государей или народное рабство.

Не знаемъ, видятъ ли все это въ Европѣ наши читатели. Что же касается насъ, то мы безусловно ничего не видимъ

изъ того, о чемъ свидѣтельствуемъ Де-Местръ, какъ о существующемъ. Мы безъ всякаго затрудненія предоставляемъ ему говорить, будто царствованіе католическихъ королей бываетъ болѣе продолжительно, чѣмъ царствованіе еретическихъ королей, что и въ Россіи оно тоже недостаточно. Мы не можемъ слѣдить за Де-Местромъ въ этихъ его отступленіяхъ; мы держимся въ границахъ главнаго предмета.

Заканчивая свою третью книгу *О папѣ* нашъ писатель однимъ лишь папамъ приписываетъ результаты крестовыхъ походовъ. Папы возбудили эти походы, направленные скорѣе противъ восточныхъ христіанъ, чѣмъ противъ турокъ, это безспорный фактъ; они старались воспользоваться ими для распространенія своей власти, это тоже истинно. Но походы эти сопровождались ли результатами, которыми папы и латиняне могли бы гордиться? Позволяемъ себѣ сомнѣваться въ этомъ. Поелику же ультрамонтане безусловно хотятъ приписать эти результаты папамъ, то пусть предаются своимъ фантазіямъ; мы уступаемъ имъ въ этомъ. Де-Местръ за тѣмъ кратко исчисляетъ свои заблужденія, утверждая снова, что именно христіанство основало европейскую монархію, и что безъ папы нѣтъ христіанства; что безъ него это божественное установленіе теряетъ свое могущество, *свой божественный характеръ* (стр. 549 и слѣд.), свою спасительную силу; что христіанство безъ папы „*есть только система, чело́вѣческое вѣрованіе*, не способное проникать въ сердце и посредствомъ видоизмѣненія сердца дѣлать чело́вѣка воспріимчивымъ къ высшей степени познанія, нравственности и цивилизаціи“; что „папскія ошибки превращались вообще въ пользу людей“; что папы были „учредителями, защитниками и истинными гениями охранителями Европы“; что папская монархія есть наиболѣе успокоительная, наиболѣе мирная и наиболѣе нравственная изъ всѣхъ монархій“.

Какъ жаль, что теперь уже нѣтъ этой монархіи и какъ много благодарны италіанцы, которые уничтожили ее!

Послѣ этихъ утвержденій, Де-Местръ „заявляетъ протестъ противъ всякаго рода преувеличеній“ (стр. 555). А такимъ образомъ онъ протестуетъ противъ всей своей книги, которая есть не иное что, какъ непрерывное преувеличеніе и куча самыхъ чудовищныхъ заблужденій.

XI.

Вотъ мы подошли къ четвертой и послѣдней книгѣ *О папѣ*. Де-Местръ трактуетъ въ ней о папѣ „въ его отношеніи къ церквамъ, извѣстнымъ подъ именемъ схизматическихъ“.

Всѣ эти церкви распространены вдали отъ римскаго двора, и различаются между собою въ весьма существенныхъ пунктахъ.

Всѣ церкви, называемыя схизматическими, суть *протестантскія* въ томъ смыслѣ, что протестуютъ противъ св. престола, центра истины (гл. 1-я).

Если греческая церковь сохранила залогъ вѣры въ его неповрежденности, то это потому, что она есть „замерзшее тѣло, коего содержаніе сохраняетъ формы... Но коль скоро дуновеніе науки, отличающееся теплотою, подуеетъ на нее, тогда случится то, что должно случиться по законамъ природы: древнія формы разсѣются и останется только прахъ... такъ какъ никакая религія за исключеніемъ единой (т. е. католической) не можетъ вынести научнаго испытанія“.

„Всѣ друзья единенія должны желать, чтобы древнее зданіе (восточныхъ церквей) поскорѣ разрушилось подъ ударами протестантской науки, дабы открылось свободное мѣсто для истины“ (гл. 11-я).

Вотъ общіе принципы, формулированныя Де-Местромъ относительно Восточныхъ Церквей. Разсмотримъ ихъ въ бѣгломъ очеркѣ.

Всѣ эти церкви сходятся въ своей антипатіи къ римскому двору. Это фактъ; но гдѣ же лежитъ основаніе этого факта? Почему столько милліоновъ христіанъ, сохранившихъ тотъ же смыслъ, тотъ же нравственный законъ, тѣ же таинства, ту же іерархію, какъ и римская церковь, расходятся съ нею по вопросу о власти римскаго двора? Де-Местръ въ третьей и въ слѣдующихъ главахъ своей четвертой книги говоритъ объ отличительномъ характерѣ грековъ и объ ихъ антипатіи къ западнымъ христіанамъ; думалъ ли онъ, что эта антипатія представляетъ достаточное объясненіе раздѣленія между Восточными церквами и римскою церковію? Если такъ, то онъ чрезъ-

вычайно ошибался. Въ теченіе многихъ вѣковъ, эти церкви находились въ совершенномъ единеніи. Это единство было разрушено мало по малу, по мѣрѣ того, какъ римскій дворъ преувеличивалъ свой авторитетъ и ультрамонтанскіе принципы замѣняли собою принципы католическіе. Конечно всегда существовала антипатія между Востокомъ и Западомъ, но въ теченіе первыхъ христіанскихъ вѣковъ истинные принципы были связующимъ единствомъ; и если бы принципы сохранились въ ихъ истинности, то антипатія не сопровождалась бы скорбнымъ результатомъ полного разрыва.

Надобно добровольно закрывать глаза предъ явнымъ свѣтомъ, чтобы утверждать, будто папская власть, въ первые три вѣка напимѣръ, была такою же, какою она была во время раздѣленія двухъ Церквей. Когда первые вселенскіе соборы опредѣляли границы патріархатовъ и устанавливали предѣлы, за которые юрисдикція Римскаго епископа не могла простирается, тогда не признавали за папою того всемогущества, которымъ онъ задумалъ пользоваться потомъ, и которое было одною изъ причинъ раздѣленія и, быть можетъ, главною.

Константинопольскіе патріархи честолюбиво домогались власти болѣе обширной, чѣмъ какою владѣли первоначально; многіе соперничали съ римскими патріархами; это возможно. Естественная антипатія Востока къ Западу сдѣлала раздѣленіе болѣе легкимъ; допускаемъ и это; но для уничтоженія соперничества константинопольскихъ патріарховъ и антипатіи грековъ, надобно ли было давать всему этому новую пищу, возбуждая преувеличенныя притязанія? Если бы всѣ папы подражали св. Григорію Великому; если бы въ отвѣтъ на титулъ вселенскаго, который присвоили себѣ константинопольскіе патріархи, они приняты бы только слѣдующій титулъ: *раба рабовъ Божіихъ*; въ особенности если бы они примѣнили къ практикѣ глубокое наставленіе, скрывающееся подъ буквальнымъ выраженіемъ этого титула,—то мы думаемъ, что раздѣленія никогда не было бы. Восточные церкви вовсе не были далеки признать за Римскимъ престоломъ его первенство въ Церкви, если бы нѣкоторые папы и ультрамонтане посредствомъ этого первенства не старались распространить въ Церкви своего

всемогущества или абсолютизма. Они *протестовали* скорѣе противъ ультрамонтанства, чѣмъ противъ первенства Римскаго епископа; и когда Провидѣніе посылало въ свою Церковь Григорія Великаго, то антипатіи быстро исчезали.

Мы тѣмъ болѣе можемъ думать это, что Восточныя церкви съ величайшею заботливостію сохранили не только откровенныя догматы, но и установленія первыхъ христіанскихъ вѣковъ. Де-Местръ долженъ согласиться съ этимъ. И пусть это зависитъ, какъ онъ говоритъ, отъ того, что эти Церкви представляютъ *замерзлое тѣло*, или совершенно отъ иной причины, это не важно; фактъ существуетъ; и онъ пріобрѣлъ чрезвычайную важность въ наши дни, когда папы каждый день изобрѣтаютъ новые догматы, и такимъ образомъ возвышаютъ стѣну раздѣленія, первоначально возникшую вслѣдствіе ихъ честолюбія.

Теперь лучше, чѣмъ когда-либо можно оцѣнить нечестивое заявленіе нашего писателя, будто Восточныя Церкви утратили вѣру. Ихъ непрерывное свидѣтельство не служить ли лучшимъ доказательствомъ въ подтвержденіе всегдашняго католическаго догмата?

Но Де-Местръ учить, что нѣтъ истинной вѣры въ церквахъ схизматическихъ. Почему? Потому что они отвергаютъ правило вѣры.

Если правило вѣры заключается *въ непогрѣшимомъ словѣ папы*, то Восточныя Церкви отвергаютъ его; но слово папы не есть правило католической вѣры, что бы ни говорили ультрамонтане. Оно содержится *въ постоянномъ согласіи всецеленской Церкви* по вопросу *вѣры: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. Это Церкви, ея органы—суть епископы, которые должны только *свидѣтельствовать о постоянной вѣрѣ* представляемыхъ ими Церквей.

Восточныя Церкви признаютъ это правило и слѣдуютъ ему. Поэтому они обладаютъ правиломъ *католической вѣры*; они не вѣрятъ только, будто Римскій престолъ служить центромъ, къ которому должны сходиться всѣ радіусы католическаго круга. Но изъ того, что они не допускаютъ этого пункта, не должно заключать, будто онѣ не уважаютъ правила вѣры. Они знаютъ

и они вѣрятъ, что слово Божіе, передаваемое посредствомъ преданія и посредствомъ апостольскихъ писаній, должно служить предметомъ нашей вѣры, и каждый частный человѣкъ, при своемъ толкованіи св. Писанія, долженъ сообразоваться съ вѣрою *всеобщую и постоянною*. Они слѣдуютъ именно этому правилу вѣры. Они помѣщаютъ центръ Церкви въ епископатѣ, какъ это дѣлаютъ и разумные латиняне; но они не признаютъ папу центромъ епископата, и поступаютъ правильно.

Мы не послѣдуемъ за Де-Местромъ, ни за его критикою отдѣленныхъ Церквей, ни за его изслѣдованіями характера, искусствъ, наукъ и военнаго могущества Греціи. Нашъ писатель позволяетъ себѣ помѣщать въ своей книгѣ отступленія, которыя совершенно не относятся къ главному предмету. Если онъ питаетъ вкусъ къ подобнаго рода отступленіямъ, то мы ничего не имѣемъ сказать противъ этого; ибо о вкусахъ и о цвѣтахъ не должно спорить; такъ какъ мы намѣрены были только опровергнуть его ученіе о папѣ, и полагаемъ, что мы успѣли въ этомъ.

Въ заключеніе своей книги Де-Местръ помѣщаетъ въ своемъ сочиненіи небольшое мѣсто, написанное съ забавною напыщенностію. Идея, которую можно понять въ этомъ наборѣ словъ, состоитъ въ томъ, будто Церковь, какъ онъ ее понимаетъ, то есть, ультрамонтанство, уже приближается къ своему торжеству.

Несчастный пророкъ! Если бы ультрамонтанство когда-либо восторжествовало вполне, то католическая Церковь погибла бы. Ультрамонтанская система, благодаря сочиненіямъ Де-Мистра, Бональда и Ламенна, приобрѣла нѣкоторое вліяніе; и теперь еще она производитъ шумъ, еще движется и старается увѣрить всѣхъ въ своей силѣ; но она поражена смертельнымъ ударомъ. Какой же серьезный человѣкъ, какой замѣчательный писатель можетъ взять въ свои руки защиту ультрамонтанства? Его не могутъ защитить ни памфлеты Вейлло, ни грубыя діатрибы Геранже; ни толпы богослововъ изъ школы Гуссе, которые могли дать лишь нѣкоторую кажущуюся разумность нелѣпой системѣ, ложности которой самъ гений не могъ бы долго скрывать.

Ультромонтане воспѣваютъ побѣду, преувеличенно превозносить торжество; потому что они пользуются извѣстною властію въ Церкви; но пусть знаютъ, что ихъ побѣда есть только кажущаяся, и что ихъ заблужденія готовятъ ихъ кумиру самую страшную будущность.

Наказаніе уже началось. Папа уже не есть болѣе царь. Скоро духовный деспотизмъ, который онъ присвоилъ себѣ, будетъ простирается лишь на небольшое стадо фанатиковъ и идиотовъ.

Папство убиваетъ себя своими собственными руками; и чѣмъ болѣе оно преувеличиваетъ свои притязанія, тѣмъ болѣе стремится къ гибели.

Эта гибель будетъ торжествомъ истинной Церкви Іисуса Христа.

N. N.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1895.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1895.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Декабря 1895 года
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Голосъ православнаго мірянина противъ совершенія актерами крестнаго знаменія на театральной сценѣ. *)

Мы не задаемся цѣлію какого-либо каноническаго рѣшенія вопроса о позволительности, или не позволительности изображенія крестнаго знаменія актерами на театральной сценѣ. Мы думаемъ, что подобное рѣшеніе этого вопроса всецѣло принадлежитъ нашимъ іерархамъ и общепризнаннымъ представителямъ нашей богословской науки. Тѣмъ не менѣе, мы рѣшаемся высказать свое мнѣніе по этому поводу, какъ мнѣніе православнаго мірянина, воспитаннаго въ духѣ нашей православной церкви. Мы убѣждены, что наше мнѣніе вполне согласно съ ученіемъ, которое мы слышали и постоянно слышимъ изъ устъ нашихъ высокочтимыхъ іерарховъ и ихъ сослужителей—православныхъ священниковъ.

Въ православномъ христіанскомъ Катихизисѣ, въ Бозѣ почившаго Филарета, митрополита Московскаго (изд. 1850 года, стр. 82—83), на вопросъ: какую силу имѣетъ употребляемое въ разныхъ случаяхъ знаменіе креста, данъ слѣдующій отвѣтъ: „Что имя Іисуса Христа распятаго, съ вѣрою произнесенное движеніемъ устъ: то же самое есть и знаменіе креста, съ вѣрою сдѣланное движеніемъ руки, или другимъ какимънибудь образомъ представленное“.—Въ подтвержденіе этого ученія, онъ приводилъ слѣдующія слова св. Кирилла Іерусалимскаго: „Да не стыдимся исповѣдывать Распятаго, съ дерзновеніемъ да

*) По поводу вопроса, возбужденнаго въ нашей текущей литературѣ (см. примѣръ, „Петербургскій Листокъ“ за н. г. № 315), о совершеніи актерами крестнаго знаменія на театральной сценѣ при исполненіи пьесы Льва Толстаго „Власть тьмы“.

изображаемъ рукою знаменіе Креста на челѣ, и на всемъ: на хлѣбѣ, который вкушаемъ; на чашахъ, изъ которыхъ пьемъ; да изображаемъ его при входахъ, при выходахъ; когда ложимся спать и встаемъ; когда находимся въ пути и отдыхаемъ. Онъ великое предохраненіе, данное бѣднымъ въ даръ, и слабымъ безъ труда. Ибо это благодать Божія, знаменіе для вѣрныхъ, и страхъ для злыхъ духовъ. Таково воззрѣніе на крестное знаменіе православнаго христіанина, усвояемое имъ съ дѣтства, при самомъ первоначальномъ изученіи православнаго катихизиса въ школѣ, или путемъ преданія, чрезъ устное наставленіе отъ православныхъ родителей.

Ясно, что на основаніи такого воззрѣнія, крестное знаменіе имѣетъ высокое значеніе для православнаго христіанина и всегда должно быть производимо съ вѣрою во имя Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка, искупившаго насъ отъ грѣха, проклятія и смерти. Оно есть для него поставленіе себя предъ очами Божиими и испрашиваніе благодатной помощи на дѣла свои; оно есть знаменіе милосердія Божія для вѣрныхъ и страхъ для злыхъ духовъ.

Понятны должны быть теперь и тѣ случаи или обстоятельства, когда оно должно быть творимо нами. Его не должно употреблять безцѣльно, механически, а тѣмъ болѣе для забавы, на потѣху и, быть можетъ, на глумленіе праздныхъ людей. Его надобно употреблять только при молитвенномъ настроеніи души, при обстоятельствахъ, указанныхъ напримѣръ св. Кирилломъ Іерусалимскимъ, а не въ иныхъ случаяхъ. Иначе христіанинъ будетъ все поставлять себя предъ очами Божиими, все призывать благодатную помощь, и этимъ нарушитъ третью заповѣдь Божию. Ибо крестное знаменіе изображается суетно, напрасно, при дѣйствіяхъ грѣховныхъ или даже бесполезныхъ, не имѣющихъ вліянія на благоговѣйное настроеніе чловѣка.

Указанное нами воззрѣніе на крестное знаменіе, по своему происхожденію, есть очень древнее и, можно сказать, ведетъ свое начало со временъ апостольскихъ. Такъ въ 73 правилѣ Вселенскаго Трулльскаго собора (691—692 г.), выражено: „Поелику животворящій Крестъ явилъ намъ спасеніе, то подобаетъ намъ всякое тѣніе употреблять, да будетъ воздаваемо

подобаящая честь тому, чрезъ что мы спасаемы отъ древняго грѣхопаденія. По сему и мыслию, и словомъ, и чувствомъ поклоненіе ему принося, повелѣваемъ: изображенія Креста, начертываемыя нѣкоторыми на земли, совсѣмъ изглаждати, дабы знаменіе побѣды нашея не было оскорбляемо попираніемъ ходящихъ“. Поэтому и греческими гражданскими законами преслѣдовалось злоупотребленіе крестнымъ знаменіемъ, какъ злоупотребленіе видомъ присяги, и запрещено было выставять знаменіе Креста среди народныхъ игръ, зрѣлищъ и т. п. (Опытъ курса Церковн. закон. архиман. Іоанна. Выпускъ 2-й, изд. 1851 г. стр. 468).

Можно сказать поэтому, что благоговѣйное чествованіе крестнаго знаменія распространено повсюду среди православныхъ христіанъ, но они благоговѣйно чтутъ его своею мыслию и своимъ словомъ, и допускаютъ это дѣйствіе только въ мѣстахъ, достойныхъ этого священнаго изображенія и во времена молитвеннаго настроенія души. По ихъ убѣжденію, какъ неприлично и дерзко было бы позволять дѣтямъ среди ихъ дѣтскихъ игръ употреблять символическія изображенія царской власти и царскаго достоинства; такъ, и даже болѣе, неприлично и дерзко было бы употреблять на театральной сценѣ, какъ увеселительномъ мѣстѣ, механическое изображеніе знаменія креста Господня—символа нашего спасенія и благодатной помощи, подаваемой человѣку, съ вѣрою полагающему на себѣ крестное знаменіе. Такимъ образомъ и Православный Катихизисъ—эта символическая книга русскаго народа,—и церковно-гражданскія постановленія, и благочестивые обычаи нашихъ предковъ обязываютъ насъ къ достойному, молитвенному и благоговѣйному осѣненію себя крестнымъ знаменіемъ. Мы увѣрены поэтому, что если бы вопросъ объ употребленіи актерами на сценѣ крестнаго знаменія возникъ при святителѣ Филаретѣ, то онъ далъ бы на него отрицательный отвѣтъ; такъ какъ подобное употребленіе противорѣчитъ ученію той книги, которую онъ далъ въ руководство православному русскому народу и которая принята во всѣхъ нашихъ православныхъ школахъ.

Но намъ говорятъ: если вы соблазняетесь игрою актера полагающаго на себя крестное знаменіе на театральной сценѣ

то знайте, что вашъ соблазнъ проистекаетъ отъ васъ же самихъ, отъ вашего недомыслия или недоразвитія, а не отъ художественной игры актера. Проповѣдь апостоловъ о Христѣ распятомъ, для Іудеевъ была соблазномъ; но этотъ соблазнъ проистекалъ не отъ проповѣдниковъ, которыхъ дѣло было чисто и свято, а отъ самихъ соблазняющихся, которые изъ спасительнаго для вѣрующихъ ученія о Крестѣ, мудрствованіемъ плотскимъ, гордостію и невѣріемъ, находили для себя поводъ къ соблазну, подобно тому, какъ паукъ извлекаетъ ядъ изъ цвѣтка, дающаго пчелѣ медъ.—Вотъ точка зрѣнія, которая, по нашему мнѣнію, обличаетъ въ говорящихъ подобнымъ образомъ совершенное непониманіе дѣла и употребляющихъ напрасныя усилія сообщить благовидное освѣщеніе темному дѣлу. Что изображаетъ предъ нами графъ Л. Н. Толстой, когда, по своему антиправославному направленію, представляетъ тульского мужика полагающаго на себѣ крестное знаменіе по православному обычаю и вмѣстѣ съ тѣмъ совершающаго ужасное, звѣрское преступленіе—убійство невиннаго младенца? Думаемъ, что мы не впадемъ въ преувеличеніе, если скажемъ, что онъ по видимому желаетъ представить намъ религіозность простаго человѣка, чуждаго разумнаго пониманія своихъ вѣрованій, какъ дѣло, заслуживающее осмѣянія,—на самомъ же дѣлѣ этимъ вообще хочетъ уронить одно изъ дѣйствій религіозной обрядности, столь распространенной среди нашего народа. Онъ хочетъ представить на театральной сценѣ предъ всѣми, предъ единовѣрцами и иноувѣрцами, предъ людьми вѣрующими и невѣрующими, какъ пустую и безсодержательную привязанность нашего народа вообще къ религіозной обрядности. Отсюда понятно, что Л. Толстой въ своей піесѣ представилъ не характеристическія или типическія черты употребленія русскимъ народомъ крестнаго знаменія, но извращенныя и неразумныя; онъ какъ паукъ, вмѣсто меда, извлекъ ядъ изъ цвѣтовъ народной религіозной жизни. Нѣтъ, не это значеніе усволяетъ русскій народъ своему крестному знаменію; не этому учить его и святая церковь. Когда, напримѣръ, православный христіанинъ, по немощи, по нуждѣ, или по служебнымъ обязанностямъ, вынужденъ бываетъ оставаться дома и въ то же время

слышитъ раздающійся звонъ церковнаго колокола, онъ осѣняетъ себя крестнымъ знаменіемъ. Онъ знаетъ, что святая церковь въ это время призываетъ его къ общенію въ молитвахъ и къ участию въ безкровной жертвѣ Спасителя; и вотъ онъ, вмѣстѣ съ полагаемымъ на себя крестнымъ знаменіемъ, возноситъ къ престолу благодати свою благоговѣйную мысль, свое благоговѣйное чувство, и онъ увѣренъ, что его мысль и его чувство будутъ благоволительно приняты его возлюбленнымъ Спасителемъ. Онъ знаетъ, что Ангелъ храма за это дѣйствіе причислитъ его къ числу дѣйствительно предстоящихъ въ храмѣ и вознесетъ на алтарь Господень память о немъ". (Проп. м. Филарета. Т. IV стр. 287).

Такова, по воззрѣнію русскаго человѣка, сила крестнаго знаменія не только въ этомъ, но и во многихъ другихъ случаяхъ. когда онъ, по требованію церкви, долженъ осѣнять себя имъ. Но кромѣ этого такъ сказать церковнаго употребленія крестнаго знаменія, русскій человѣкъ привыкъ осѣнять себя этимъ знаменіемъ и при многихъ житейскихъ дѣлахъ, но особенно важныхъ и совершаемыхъ ради исполненія христіанскаго долга. Приведемъ одинъ историческій примѣръ. Когда императоръ Николай I-й провожалъ казачіе полки на восточную войну, онъ обратился къ нимъ съ вопросомъ: „А, что, братцы, ударимъ?“—„Ударимъ, Государь!“ отвѣчали молодцы; и Императоръ, поручая свое дѣло волѣ Божіей, осѣнилъ полки большимъ крестомъ и звучнымъ голосомъ запѣлъ: „Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достоиніе Твое!“ (Соврем. Общ. т. I, кн. 3, стр. 275, изд. 1882 г.). Графъ Л. Н. не понялъ или не хотѣлъ понять этого значенія крестнаго знаменія для русскаго человѣка, когда заставлялъ актеровъ воспроизводить это знаменіе при отвратительной сценѣ дѣтубійства. Вопреки истинѣ, онъ представляетъ явленіе искаженное, уродливое и едва-ли вѣроятное, какъ нормальное и обычное.

Что же дѣлаютъ актеры, когда, повинуясь волѣ писателя, осѣняютъ себя крестнымъ знаменіемъ при этомъ отвратительномъ дѣйствіи?—Разгадывая мысль писателя и стараясь въ точности исполнить эту сцену его піесы, они служатъ не ис-

кусству, а антиправославному убѣжденію писателя; они даютъ намъ не типическое изображеніе тульскаго мужика, а каррикатуру на него; такъ какъ своею игрою на сценѣ они не выражаютъ этимъ внутренняго сердечнаго христіанскаго чувства мужика. столь сроднаго его простой душѣ, а представляютъ намъ уродливое явленіе, какъ будто заимствованное изъ его жизни. Они грѣшатъ и противъ искусства и противъ народной правды. Они удаляютъ искусство отъ служенія добру и правдѣ и заставляютъ его служить неправдѣ и обману. Безъ сомнѣнія, именно это прекрасно поняли тѣ актеры столичныхъ театровъ, которые отказались исполнять въ точности эту уродливую сцену пьесы Л. Н. Толстого.

Что же сказать о самихъ зрителяхъ этой сцены? Мы говоримъ въ данномъ случаѣ, конечно, не о людяхъ невѣрующихъ, порвавшихъ всякую связь съ православною церковію и народными воззрѣніями. Ихъ, конечно, не возмутитъ это театральное кощунство надъ крестнымъ знаменіемъ; по всей вѣроятности, они будутъ слѣдить лишь за художественною игрою актеровъ. Но что надобно сказать о тѣхъ людяхъ, которые не могутъ отдѣлять художественнаго или эстетическаго наслажденія отъ религіозно-нравственнаго наставленія; для которыхъ то не художественно и не эстетично, что противорѣчитъ ихъ нравственнымъ или религіознымъ потребностямъ? Безъ сомнѣнія, они увидятъ на сценѣ лишь глумленіе надъ неразвитымъ тульскимъ мужикомъ и надъ однимъ изъ дѣйствій его религіозной обрядности; они увидятъ или услышатъ общественное осмѣяніе того, что для нихъ дорого, священно, но что для простой забавы людей невѣрующихъ и порвавшихъ вѣковыя связи съ своимъ народомъ теперь осмѣяно, извращено и представлено въ ложномъ свѣтѣ. Пусть не говорятъ намъ, что истинный художникъ ведетъ своихъ зрителей или слушателей къ созерцанію идеала истины, добра и красоты не однимъ только путемъ положительнымъ, но и отрицательнымъ, что подобно живописцу, онъ можетъ употреблять темныя и свѣтлыя краски въ извѣстномъ сочетаніи, только бы живѣе и ярче изобразить основной фонъ картины. Здѣсь этого нѣтъ. Пьеса Льва Толстого есть сплошное изображеніе страстей и пороковъ невѣжественнаго класса народа; есть уродливая смѣсь простонародной без-

нравственности съ пустою и безсодержательною обрядностію. Блѣдная личность Акимыча, который по изображенію художника одинъ лишь носить въ душѣ своей искру Божію, представлена слишкомъ комическою и не можетъ примирять зрителя съ мрачными картинами Толстовской піесы. Самое публичное покаяніе преступника является ничѣмъ не мотивированнымъ. Во всякомъ случаѣ „Власть тьмы“ не можетъ имѣть воспитательнаго значенія для православнаго народа; потому что „зло, по словамъ святителя Филарета, не исправляется зломъ, а добромъ. Какъ загрязненную одежду нельзя чисто вымыть въ грязной водѣ: такъ описаніями порока, столь же нечистыми и смрадными, какъ онъ самъ, нельзя очистить людей отъ порока. Умноженіе предъ глазами народа безобразныхъ изображеній порока и преступленія уменьшаетъ ужасъ преступленія и отвращенія отъ порока, и порочный, при видѣ оныхъ, говоритъ: „не я одинъ; такихъ много; не очень стыдно“. Укажите на темный образъ порока, не терзая чувства, и не оскорбляя вкуса чрезмѣрнымъ обнаженіемъ его гнусностей; и съ другой стороны, изобразите добродѣтель въ ея неподдѣльной истинѣ, въ ея чистомъ свѣтѣ, въ ея непоколебимой твердости, въ ея небесной красотѣ: тогда можете надѣяться, что плѣнникъ порока отвратитъ отъ него устыженный взоръ, придетъ въ сознаніе достоинства добродѣтели, простретъ умоляющія руки къ небу, и възыщетъ избавленія отъ нравственнаго плѣна и порабощенія“ (Т. V, стр. 454).

Заклучимъ нашу замѣтку словами того же святителя: „Достоитъ ли потомкамъ благочестивыхъ предковъ нашихъ спѣшить въ мѣста веселія мірскаго, на зрѣлища, которыя не много имѣли бы права на вниманіе христіанами, какъ перенятая отъ язычниковъ, и едва ли когда восходящая выше языческихъ представленій суеты, страстей и пороковъ?“ (Т. V, стр. 287, изд. 1885). Думаемъ, что эти слова нашего знаменитаго святителя имѣютъ полное приложеніе къ Толстовской „Власти тьмы“ съ ея темными изображеніями всѣхъ подробностей мнимой просто-народной жизни.

Иванъ Государскій.

ХРИСТИАНСКОЕ ПРАВОУЧЕНИЕ ШЛЕЙЕРМАХЕРА.

(Продолженіе *).

IV.

Въ предшествующихъ статьяхъ мы изложили этико-христианскую систему Шлейермахера. Мы видѣли, какъ много въ ней высказано практическихъ замѣчаній и какъ много предложено совѣтовъ, вытекающихъ изъ самыхъ широкихъ обобщеній и смѣлыхъ философскихъ идей; но въ то же время въ его системѣ нельзя не замѣтить много фантастическихъ предположеній, несродныхъ и несвойственныхъ духу христианской морали, и даже много заблужденій и еретическихъ мнѣній. Первое, что въ данномъ случаѣ обращаетъ на себя вниманіе, такъ это—то, что Шлейермахеръ умаляетъ искупительныя заслуги Господа нашего Иисуса Христа, совершенно забывая, что только въ силу этихъ-то заслугъ и возможно дѣло нравственнаго исправленія каждаго христианина при усвоеніи благодатныхъ даровъ Духа Святаго въ св. церкви. Всѣ разсужденія вышеупомянутаго богослова о нравственно-искупительномъ значеніи жизни Иисуса сводятся къ тому, что въ Иисусѣ Христѣ, какъ Существѣ безгрѣшномъ, выразилось абсолютное господство духа надъ плотью. „Во Христѣ, пишетъ Шлейермахеръ, мы утверждаемъ зависимость чувственности отъ духа въ смыслѣ безусловномъ, недопускающемъ самой возможности грѣха“. Или: „во Христѣ мы представляемъ, продолжаетъ онъ, господство духа надъ плотью, какъ подлинно-первоначальное, какъ первозаконность (протономию) духа, не нуждающагося

*) См. журн. „Вѣра и Разумъ“, за 1895 г. № 18.

въ чьей либо помощи и абсолютно огражденнаго противъ всѣхъ вліяній грѣховности цѣлаго человѣческаго рода“¹⁾. Въ этомъ смыслѣ Иисусъ Христосъ въ своемъ нравственномъ бытіи, какъ образецъ абсолютнаго господства духа надъ плотью, есть совершенно новое явленіе, въ которомъ (явленіи) проявилась божественная причинность въ ея первоначальномъ видѣ (in dem ursprünglichen eine göttliche Causalität gesetzt ist); причѣмъ отличіе Его отъ прочихъ людей въ отношеніи причины нравственнаго совершенства заключается въ томъ, что Христосъ безгрѣшенъ чрезъ Свою собственную личную силу, между тѣмъ какъ прочіе люди достигаютъ безгрѣшности „силою цѣлаго“ (т. е. всей церкви).²⁾ Если обратимъ вниманіе на спасительное дѣло, совершенное Иисусомъ Христомъ для блага людей, то, по ученію Шлейермахера, Онъ есть „единственный человѣкъ“ и, какъ таковой, „не только Личность, нумерически единая, но также индивидуумъ, единство качественное“ (ein qualitative Einheit),—пребывающее въ абсолютной безгрѣшности: и притомъ такъ, что „божественная и человѣческая природа соединены въ Немъ абсолютно“. Всякое дѣло Иисуса Христа, разсматриваемое само въ себѣ (in sich), по замѣчанію Шлейермахера, индивидуально, потому что единеніе Божественнаго и человѣческаго въ каждой человѣческой личности бываетъ „качественно иное“ (qualitativ anders), чѣмъ въ другой, и во Христѣ Иисусѣ обнаружилось особеннымъ образомъ. Индивидуальное само въ себѣ, дѣло Иисуса въ Его дѣйствіи на людей—универсально; такъ какъ задача всего спасительнаго дѣла, совершеннаго Имъ относительно всѣхъ людей, состоитъ въ томъ, чтобы побѣдить въ нихъ грѣхъ и, такимъ образомъ, примирить плоть съ духомъ³⁾. По отношенію ко всѣмъ людямъ дѣйствіе Иисуса должно быть такимъ, чтобы каждый человѣкъ оставался отдѣльнымъ духовно-живымъ существомъ, „только достигая высшей степени и высшей ступени“; слѣдовательно, индивидуумамъ въ собственномъ

¹⁾ Cit. op. p. 101. Выраженіе—„первоначальный“, „первоначальность“ (die Ursprunglichkeit) всегда означаетъ у Шлейермахера новый порядокъ жизни, не вытекающій изъ предыдущей исторической связи вещей“. Christl. Glaub., I B. p. 64.

²⁾ Christl. Sitte. p. 102.

³⁾ Ibid. p. 296.

смыслъ, т. е. качественно инымъ. Изъ этого слѣдуетъ, заключаетъ Шлейермахеръ, что каждый христіанинъ въ качествѣ новаго творенія есть своеобразное индивидуальное существо (Einzelnwesen), особеннымъ образомъ воспріявшее одно и то же дѣйствіе спасительнаго дѣла Христова и вслѣдствіе этого, дѣлающееся снова особеннымъ ¹⁾ (wieder ein besonderer). Таково воззрѣніе богослова на данный предметъ: все то, что совершилъ Иисусъ Христосъ для блага людей, не имѣетъ общезначительнаго характера для нихъ; потому что дѣло, совершенное Иисусомъ Христомъ, само въ себѣ индивидуально и вслѣдствіе этого, не можетъ служить всеобщимъ примѣромъ; равно какъ, во-вторыхъ, потому, что каждый человѣкъ по самой сущности своей — качественно иной и, слѣдовательно, изъ всего спасительнаго дѣла, совершеннаго Иисусомъ Христомъ, можетъ воспріять только то, что отвѣчаетъ его индивидуальнымъ стремленіямъ и наклонностямъ. На первый взглядъ можно подумать, что здѣсь рѣчь идетъ о томъ особенномъ единеніи божественнаго и человѣческаго въ Лицѣ Иисуса Христа, которое обозначается словомъ: Богочеловѣкъ; но это — не такъ: по Шлейермахеру, Христосъ ничѣмъ въ сущности не отличается отъ прочихъ людей; потому что въ каждой, христіански — настроенной личности происходитъ то же единеніе божественнаго и человѣческаго — только особеннымъ образомъ; и, съ другой стороны, каждый христіанинъ можетъ въ той или иной степени достигать высшаго идеала совершенства въ зависимости отъ качествъ своей индивидуальной природы. Такимъ образомъ, устанавливается чисто внѣшняя связь между дѣломъ Христа и жизнью христіанъ. Изъ ученія Шлейермахера можно вывести только то, что спасительное дѣло Иисуса Христа, съ нравственной точки зрѣнія, должно служить *напоминаніемъ* того, что Личность Иисуса Христа была „качественно-иная“, достигшая высшаго идеала нравственнаго совершенства — господства духа надъ плотью; а это, въ свою очередь, можетъ *заставить* насъ въ томъ, что со временемъ и всѣ христіане достигнутъ того же самаго совершенства, хотя бы и не личнымъ

¹⁾ Ibid. p. 297.

силами каждаго, а въ тѣсномъ единеніи другъ съ другомъ подъ воздѣйствіемъ общаго духа церкви. Вотъ и все, что говорить по данному вопросу Шлейермахеръ. Но при этомъ самъ собою возникаетъ вопросъ, какимъ же образомъ Иисусъ Христосъ побѣдилъ въ людяхъ грѣхъ, если Онъ не былъ Икупителемъ человѣческаго рода въ смыслѣ общецерковномъ: если Онъ не побѣдилъ въ Своей жизни самый принципъ грѣха, бывъ, по слову апостола, истиннымъ человѣкомъ (Филип. 2, 6—8) и если Онъ не былъ въ то же время Существомъ, воспринявшимъ на Себя добровольно всѣ грѣхи человѣческаго рода? Какъ бы Онъ могъ оказывать, спрашивается, вліяніе на людей, если бы Онъ былъ, согласно предположенію богослова, „качественно-инымъ“? Очевидно, что при его предположеніи не могло бы возникнуть ни тѣснаго общенія учениковъ со Христомъ, ни самаго христіанства, долженствующаго обнять собою все человѣчество. Если же существуетъ христіанство, если существуетъ церковь Христова, то съ нравственной точки зрѣнія—потому, что есть въ божественно-искупительной дѣятельности Христа нѣчто такое, что отвѣчаетъ глубочайшимъ религіозно-нравственнымъ потребностямъ человѣка—независимо отъ его индивидуальной природы и это нѣчто, согласно ученію Откровенія и церкви, опредѣляется, какъ примиреніе человѣчества съ Богомъ, какъ освобожденіе его отъ тяготѣвшаго на немъ за прародительскій грѣхъ проклятія Божія, — совершенное по предопредѣленію Божію крестною смертію Богочеловѣка Христа и—въ этомъ смыслѣ дѣло, совершенное Иисусомъ Христомъ, есть подлинно-спасительное дѣло и универсальное. Слѣдовательно, не по дѣйствию только на людей, а и по самой сущности своей—оно есть дѣло универсально-всеобщее, имѣвшее своею задачею—„исполнить всякую правду“ на землѣ, т. е. чрезъ крестную смерть и воскресеніе Иисуса даровать людямъ внутренній миръ сообщеніемъ имъ благодатныхъ даровъ Св. Духа—подъ условіемъ вѣры въ искупительныя заслуги Богочеловѣка Христа и дѣятельнаго участія въ церкви. А если таково значеніе искупительной дѣятельности Спасителя, то получается совершенно-особый характеръ отношенія христіанъ къ Нему. Изъ словъ самого Спасителя видно, что отношеніе христіанъ къ Нему должно

быть самымъ тѣснымъ, близкимъ и внутреннимъ: „Азъ есмь лоза, говорилъ Онъ ученикамъ, вы же рождіе, и иже будетъ во Мнѣ, и Азъ въ немъ, той сотворитъ плодъ много: яко безъ Мене не можете творити ничесоже“ (Іо. XV, 5). Здѣсь, конечно, утверждается, что общеніе со Христомъ не можетъ быть какимъ-либо другимъ, кромѣ какъ *личнымъ*, въ которомъ—съ объективной стороны—воскресшій Христосъ дѣйствуетъ въ членахъ церкви Своей, какъ Податель свѣта и Источникъ высшаго совершенства (1 Іо. III, 6), „какъ единый Ходатай Бога и человѣковъ“ ¹⁾, „укрѣпляющій“ ²⁾, человѣка въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія, какъ „краеугольный камень“ ³⁾, на которомъ все зданіе церкви созидается въ святыи храмъ въ Господѣ, какъ „виноградная лоза“ и т. п. Съ другой стороны. ученіемъ Откровенія утверждается, что всякій, любящій Бога, „не согрѣшаетъ, что „черезъ Него“ (Христа) мы имѣемъ доступъ къ Богу, что мы должны соблюдать заповѣдь чисто и неукоризненно „даже до явленія“ ⁴⁾ Господа Іисуса Христа, и все, что мы дѣлаемъ, должны дѣлать во имя Его, благодаря „черезъ Него“ ⁵⁾ Бога Отца и т. д. Всѣ эти мѣста св. писанія указываютъ на то, что христіанинъ въ общеніи со Христомъ черпаетъ для себя особенную силу, миръ и радость о Богѣ. Шлейермахеръ же, въ угоду своей теоріи, отрицаетъ личное единеніе со Христомъ, такъ-какъ онъ отрицаетъ и самую Личность въ Богѣ. По Шлейермахеру, это общеніе со Христомъ нужно понимать такъ, что каждый изъ христіанъ, желающій подняться на высшую ступень религіозно-нравственнаго совершенства, испытываетъ, „благодаря духовному присутствію въ словѣ Христа, такое посредственное дѣйствіе, вслѣдствіе котораго всѣ люди въ отдѣльности входятъ въ общеніе новой жизни“ ⁶⁾. Другими словами: такъ-какъ сущность спасенія, по словамъ нашего богослова, состоитъ въ томъ, что въ человѣческой природѣ вооб-

¹⁾ I Тим. 2, 5.

²⁾ Филипп. 4, 13.

³⁾ Ефес. 2, 20.

⁴⁾ I Тим. 6, 14.

⁵⁾ Кол. 3, 17.

⁶⁾ Christl. Glaube. 2 B. § 106, p. 164.

ще прежде слабое и стѣсненное Богосознаніе чрезъ вступленіе въ жизнь Іисуса Христа возвысилось и укрѣпилось; ¹⁾ то, по отшествіи Его изъ этого міра, каждый христіанинъ можетъ обрѣсти повторительное дѣйствіе укрѣпленія и усиленія религіознаго Богосознанія, въ божественномъ словѣ, въ которомъ, такъ сказать, чувствуется присутствіе духа Христова. Этимъ, въ сущности, и ограничивается значеніе дѣятельности Іисуса, какъ Спасителя міра. Дальнѣйшая же судьба христіанства, его жизнь и развитіе находятъ свое опредѣленіе и подробную характеристику уже въ появленіи церкви.—Что же такое, по Шлейермахеру, церковь?

Главное положеніе, которое развиваетъ богословъ по данному вопросу, состоитъ въ томъ, что церковь есть реализація того совершенства, какимъ обладаетъ Христосъ; но на вопросъ, можетъ ли въ дѣйствительности она реализовать это совершенство, богословъ даетъ безусловно-отрицательный отвѣтъ. „Каждое общество, говоритъ онъ, въ каждый моментъ несовершенно и, поэтому, постоянно должно находиться въ состояніи совершенствованія“ ²⁾. Но развѣ въ понятіи Св. Духа уже не заключается понятія совершенства съ полною возможностью реализовать совершенство среди людей въ теченіе земной жизни? Да, отвѣчаетъ на это Шлейермахеръ, „въ св. Духѣ, ³⁾ какъ общемъ жизненномъ принципѣ церкви, само по себѣ лежитъ достаточное основаніе въ пользу такого совершенства; но такъ-какъ Его дѣйственность подчинена закону временной жизни, то такое совершенство можетъ наступить лишь тогда, когда исчезнетъ всякое Ему противодѣйствіе, когда въ сферѣ Его дѣйственности ничто временно (zeitlich) противодѣйствующее уже не будетъ болѣе существовать; когда всѣ вредныя вліянія міра на церковь будутъ устранены“. При этомъ само собою предполагается, говоритъ онъ, что христіанство распространится по всей землѣ и уже не будетъ иныхъ религіозныхъ обществъ. Самосознаніе наше свидѣлствуетъ намъ, говоритъ онъ, что возникновеніе вѣры въ Спасителя обуславливается вообще ни-

¹⁾ Ibid. § 106, p. 162.

²⁾ Christl. Sitte, p. 122.

³⁾ Christl. Glaube, 2 B. § 157, p. 469.

чѣмъ инымъ, какъ только пробужденіемъ общаго всѣмъ сознанія грѣха и всеобщю человѣческою способностью „получать отъ Спасителя специфическое впечатлѣніе“ (einen specifischen Eindruck vom Erlöser zu bekommen); поэтому мы надѣемся. продолжаетъ онъ, что распространеніе христіанства будетъ ускоряться въ той мѣрѣ, въ какой царское достоинство Спасителя будетъ яснѣе и яснѣе отпечатлѣваться въ церкви ¹⁾. Отмѣтимъ эту характерную особенность воззрѣнія Шлейермахера. а именно: христіанская церковь не можетъ достигнуть совершенства на землѣ потому, что этому противодействуетъ время (законъ временной жизни) и всякое вообще воздѣйствіе міра на церковь.

Этой точкѣ зрѣнія онъ остается вѣренъ при изображеніи того пути, которому христіанская церковь будто-бы слѣдуетъ въ своемъ совершенствованіи. Онъ доказываетъ это тѣмъ, что уже въ первыя времена существованія церкви Христовой обнаружили свое дѣйствіе противоположныя стремленія и направленія, вытекавшія изъ различія человѣческихъ взглядовъ, обусловливаемыхъ узостью или широтою умственнаго кругозора. Отсюда возникли различныя партіи и ихъ борьба изъ-за догматическихъ вопросовъ; и мы, утверждаетъ Шлейермахеръ, несомнѣнно видимъ, что движеніе христіанской церкви въ своемъ стремленіи къ совершенству возникаетъ изъ противоположныхъ элементовъ и что, такимъ образомъ, самое стремленіе никогда не распространяется по цѣлому обществу безъ перерывовъ, и всегда допускаетъ реакцію ²⁾. Коль скоро же это существуетъ, то вмѣстѣ съ этимъ даны и противоположныя взгляды на положеніе вещей. Такъ бываетъ всегда, за исключеніемъ тѣхъ временъ, когда мотивъ къ совершенствованію получаетъ себѣ поддержку въ первоначальной силѣ воодушевленія, что никогда не можетъ длиться очень долго; или, когда господствуетъ въ церкви умственная спячка (Stagnation), при которой не можетъ быть и рѣчи о прогрессивномъ движеніи. Между этими двумя пунктами и совершается, такимъ образомъ, ходъ развитія и совершенствованія христіанской церкви

¹⁾ Ibid. (§ 157, p. 469)

²⁾ Christl. Sitte, p. 179.

по только что указанной формулѣ. Ошибочно приписывать, говорить онъ въ другомъ мѣстѣ, апостольской церкви абсолютное совершенство; потому что только Христосъ совершенъ ¹⁾. Правда, наше познаніе о томъ, что сказалъ Христосъ, основывается на воспоминаніи апостоловъ; и потому мы всегда должны отъ нихъ выступать и къ нимъ возвращаться; но въ это воспоминаніе они могли привнести нѣчто свое; равно и среди тѣхъ лицъ, которыя были обращены въ христіанство апостолами, были такія же несовершенства, какія замѣчаются и въ нынѣшнемъ обществѣ; а если это такъ, замѣчаетъ Шлейермахеръ, то спрашивается, почему же позднѣйшая церковь не можетъ быть такъ же совершенна, какъ и апостольская? Очевидно, что при такомъ взглядѣ на вещи, вопросъ о богодухновенности св. писанія получаетъ у нашего богослова совершенно иное значеніе, которое во всякомъ случаѣ не можетъ раздѣлять церковь Христова. Такъ, раскрывая генетическимъ путемъ происхожденіе вѣры у апостоловъ въ Иисуса Христа, Шлейермахеръ замѣчаетъ: нельзя думать, что эта вѣра возникла у нихъ вслѣдствіе ихъ вѣры въ ветхозавѣтное писаніе (какъ допускаютъ нѣкоторые) и особенно въ пророчества его о Христѣ; напротивъ, непосредственное впечатлѣніе сердецъ, приготовленныхъ свидѣтельствомъ Крестителя, пробуждаетъ вѣру въ ученикахъ Христовыхъ и ихъ сравненіе всего того, что они видѣли во Христѣ и слышали отъ Него, съ ветхозавѣтными пророчествами о Немъ, было только выраженіемъ этого впечатлѣнія. Таковъ же ходъ вещей былъ во время апостольской проповѣди объ Иисусѣ Распятомъ; такъ-какъ, ссылаясь на дѣла и рѣчи Иисуса, апостолы высказывали свою вѣру и тутъ же, для доказательства и подтвержденія этой вѣры, они приводили обыкновенно ветхозавѣтныя, пророческія свидѣтельства; и подобно тому, какъ ихъ вѣра возникла изъ собственной проповѣди Христа о Себѣ, такъ и изъ ихъ проповѣди о Немъ и изъ проповѣди многихъ другихъ возникла вѣра и въ другихъ; теперь, поскольку новозавѣтныя писанія суть такая именно проповѣдь, обращенная къ намъ, то можетъ возник-

¹⁾ Christl. Sitte, p. 377.

нута вѣра также и изъ нихъ, но для этого совѣтъ не требуется въ качествѣ необходимаго условія того ученія о книгахъ св. писанія, по которому онѣ будто-бы возникли изъ особеннаго божественнаго откровенія или вдохновенія ¹⁾ (*Eingebung*). Если выйти изъ той идеи, что спасеніе въ историческомъ развитіи христіанской церкви реализуется по закону времени (*zeitlich*); слѣдовательно, Духъ Св. проникаетъ цѣлое общество съ теченіемъ времени все совершеннѣе, то, повидимому, отсюда само собою слѣдуетъ, что первый членъ того или другаго ряда времени не можетъ служить, въ то же время нормою для всѣхъ послѣдующихъ рядовъ; потому что, въ противномъ случаѣ, каждый послѣдующій рядъ не могъ бы быть совершеннѣе каждаго предыдущаго. Если даже разсматривать христіанскую церковь въ вѣкъ апостольскій съ точки зрѣнія единства, то и въ этомъ случаѣ нельзя выдавать всю совокупность продуктовъ мысли (*Gedankenerzeugung*) этой эпохи въ качествѣ нормы для позднѣйшихъ временъ; потому что, при очень неравномъ распредѣленіи въ церкви Божественнаго Духа и вслѣдствіе того, что не всякій могъ быть одинаково продуктивнымъ въ религіозныхъ представленіяхъ, равно какъ не всякій могъ освободиться скоро отъ языческихъ или іудейскихъ воззрѣній, вслѣдствіе этого естественно могли возникнуть такія религіозныя произведенія, которыя скорѣе можно принять за передѣланное язычество или іудейство, чѣмъ за истинное христіанство. Это, впрочемъ, касается религіозныхъ представленій мысли вообще. Что же касается непосредственныхъ учениковъ Христа, то отъ указаннаго несовершенства религіозныхъ представленій спасло ихъ непосредственное вліяніе живаго воспоминанія о цѣломъ Христѣ ²⁾ (*an den ganzen Christus*). Въ этомъ смыслѣ новозавѣтныя писанія содержатъ въ себѣ истинно-нормальное достоинство для всѣхъ временъ не въ томъ, разумѣется, значеніи, чтобы каждое позднѣйшее произведеніе вытекало непремѣнно изъ канона и въ зародышѣ содержалось въ немъ; потому что съ тѣхъ поръ, какъ благодать Св. Духа излилась на всякую плоть, ни одна эпоха, ни одинъ вѣкъ не

¹⁾ Christl. Glaube, 2 B. § 128, p. 325.

²⁾ Ibid. § 129, p. 329.

можетъ существовать безъ особенностей въ обработкѣ изначальныхъ христіанскихъ идей (ohne eine eigenthümliche Ursprünglichkeit christlichen Gedanken); но все же всякое произведение христіанскаго духа слѣдуетъ считать чистымъ въ той мѣрѣ, въ какой оно состоитъ въ согласіи съ этими первоначальными апостольскими твореніями ¹⁾).

Таковъ взглядъ Шлейермахера на церковь.—Церковь должна реализовать въ себѣ все то совершенство, которое приуще Христу, но въ то же время она не можетъ реализовать его въ какой-либо опредѣленный моментъ; и неизвѣстно, можетъ ли она реализовать это совершенство даже въ заключительный періодъ своего существованія (объ этомъ предметѣ мы, по словамъ автора, не можемъ знать ничего опредѣленнаго ²⁾). Нужно ли говорить, какъ мало логическаго смысла въ этой неопредѣленной путаницѣ понятій? Что-нибудь одно: либо христіанская церковь можетъ воплотить въ себѣ совершенства Христовы, либо не можетъ. Если можетъ, то, значитъ, она обладаетъ данными для этого исполнѣ; если же не можетъ, значитъ нельзя утверждать противнаго. Повидомому Шлейермахеръ утверждаетъ, что христіанская церковь не можетъ реализовать совершенствъ Христовыхъ въ какой-либо опредѣленный моментъ въ силу метафизическихъ основаній бытія, подчиненнаго закону времени (въ явленіи не можетъ обнаружиться сущность всецѣло); но въ то же время онъ допускаетъ и возможность вышеуказаннаго совершенства, только подъ условіемъ прекращенія дѣйствія законовъ чувственнаго бытія. На вопросъ же, настанетъ ли когда-либо этотъ видъ совершеннаго бытія, нашъ авторъ даетъ уклончивый отвѣтъ, выражаясь слѣдующими словами: „строго говоря, съ нашей точки зрѣнія не можетъ возникнуть никакого ученія объ окончательномъ совершенствѣ (Vollendung) церкви; такъ какъ наше христіанское самосознаніе не можетъ знать ничего опредѣленнаго объ этомъ, совершенно неизвѣстномъ для насъ, состояніи“ ³⁾; вслѣдствіе чего мысль наша волею—неволею должна

¹⁾ Ibid. p. 330.

²⁾ Christl. Glaube; § 157, p. 470.

³⁾ Ibid. p. 470. § 114, p. 239.

блуждать (schwancken) въ сферѣ неопредѣленныхъ представлений, или же довольствоваться чувственными образами и представлениями евангельскихъ повѣствователей. Такая неопредѣленная и запутанная точка зрѣнія, конечно, должна была неблагоприятно отразиться на самомъ понятіи совершенства, какъ это дѣйствительно и есть. Нашъ богословъ слишкомъ часто употребляетъ это выраженіе, говоря о совершенствѣ церкви, о совершенствѣ Христа, нравственной дѣятельности и т. п., но самое понятіе совершенства у него отличается крайнею сбивчивостью и неопредѣленностью.

Какъ же думаетъ Шлейермахеръ о совершенствахъ Христа. такъ—какъ правильное понятіе объ этихъ совершенствахъ имѣетъ для церкви весьма важное значеніе. Всѣ совершенства Христа, пишетъ авторъ, никакимъ образомъ нельзя объяснить изъ окружавшей Его человѣческой среды; они истекали изъ всеобщаго источника духовной жизни чрезъ творческій божественный актъ, которымъ, какъ абсолютно высшимъ, реализировалось болѣе совершенное понятіе человѣка, какъ субъекта Богосознанія. Мы никогда не поймемъ начала этой совершеннѣйшей жизни, но для насъ достаточно знать, что Христосъ развивался, какъ и всѣ люди, постепенно въ естественномъ порядкѣ жизни (in der natürlichen Ordnung), начиная со дня Его рожденія и кончая развитіемъ въ Немъ всѣхъ способностей. Это относится также и къ Его Богосознанію, первоначальное зерно котораго заложено во всѣхъ, но которое въ Немъ такъ же, какъ и во всѣхъ, должно было развиваться только постепенно, въ зависимости отъ естественнаго хода развитія сознанія: значить, и въ Немъ первоначально существовалъ только зародышъ (Keim) Богосознанія, хотя обладавшій нѣкоторою особенною или дѣятельною силою. Во время этого хода развитія и самое стремленіе Иисуса одержать побѣду надъ чувственнымъ самосознаніемъ естественно могло возникнуть только тогда, когда уже начали обнаруживать свое дѣйствіе различныя функціи души и, такимъ образомъ, когда явилась возможность постепеннаго воздѣйствія на развитіе самой способности самообладанія въ полномъ ея объемѣ. Шлейермахеръ нечестиво допускаетъ во Христѣ возможность грѣха, хотя и

въ самыхъ малыхъ размѣрахъ, вслѣдствіе чего можно сказать, что Іисусъ Христосъ былъ Спасителемъ и спасаемымъ въ одно то же время. Нельзя, по Шлейермахеру, отвергнуть также и того, что Христосъ мыслить, чувствовалъ и, вообще, развивался въ условіяхъ народной среды (*volksthumlich*); потому что, если бы кто отвергъ зависимость Его развитія отъ окружающей Его среды, тотъ долженъ былъ прибѣгнуть къ теоріи эмпирическаго всевѣдѣнія во Христѣ и примѣнить ее ко всѣмъ обстоятельствамъ Его жизни, что противорѣчило бы естественной ограниченности человѣческой природы.

Впрочемъ, Іисусъ Христосъ несомнѣнно возвышался надъ народнымъ смысломъ и разсудочнымъ пониманіемъ; иначе бы въ Немъ не проявилась та высшая сила Богосознанія ¹⁾, которою Онъ спасъ все человѣчество отъ оковъ чувственности въ широкомъ смыслѣ слова.

Всякое начало человѣческой жизни можетъ быть разсматриваемо съ двухъ сторонъ: по своему происхожденію и по своему выраженію или обнаруженію въ жизни. По своему происхожденію Христосъ долженъ былъ быть свободенъ отъ всякой грѣховности и Его Богосознаніе должно было быть тоже свободно отъ разрушительнаго вліянія предшествовавшихъ поколѣній; слѣдовательно, начало Его жизни нужно понимать, какъ первоначальное дѣло человѣческой природы, вызвавшей новый и высшій разцвѣтъ Богосознанія. Все Его духовное богатство (*Gehalt*) въ связи съ Его происхожденіемъ такъ тѣсно сплетается другъ съ другомъ, что оба эти факта взаимно обусловливаютъ другъ друга и объясняютъ; такъ что, если возникла въ Немъ новая и высшая сила Богосознанія чрезъ начало Его жизни, то это же начало должно было возвысить Іисуса и надъ всякимъ вреднымъ вліяніемъ окружавшей Его среды. Изъ этого уже само собою видно, замѣчаетъ Шлейермахеръ, что Іисусъ Христосъ, или точнѣе, начало Его жизни есть совершенное твореніе человѣческой природы (*vollendete Schöpfung der menschlichen Natur*). Явленіе перваго Адама обезпечило физическую жизнь человѣческаго рода, явленіе втораго Адама обез-

¹⁾ Christl. Glaube, 2 B. § 93, p. 34—36.

печиваетъ для той же природы новую жизнь духовную, которая затѣмъ сообщается и развивается постепенно. И какъ въ первомъ Адамѣ его первоначальность, съ которою дано было явленіе человѣческой природы и его проявленіе (*Hervorgegangensein*) изъ творческой божественной дѣятельности—одно и то же; такъ и у второго Адама—Спасителя и то и другое—одно и то же. Его природа освобождена была (*losgerissen*) отъ всякаго вреднаго вліянія естественнаго рожденія и въ то же время обладала высшими проявленіями духа. И если въ первомъ Адамѣ обнаруженіе (*Mittheilung*) духа въ человѣческой природѣ было недостаточно, такъ-какъ духъ погрузился въ чувственность, едва лишь временами предчувствуя что-то лучшее: то во-второмъ Адамѣ творчески-божественное дѣло закончилось чрезъ возобновленное сообщеніе ему духа: такъ что оба эти творческіе момента указываютъ на одинъ нераздѣльный божественно-вѣчный актъ и составляютъ въ высшемъ смыслѣ только одну и ту же, хотя и непостижимую нами, натуральную связь (*Naturzusammenhang*).

Ясно, что Шлейермахеръ мыслить воплощеніе Сына Божія, какъ натуральный процессъ. Нашъ авторъ старается смягчить черты натурализма въ своемъ ученіи о Личности Иисуса Христа, но все же онѣ совершенно ясны здѣсь; рожденіе Христа есть дѣло природы (*Naturthat*), правда, первоначальной и безгрѣшной, но все же природы, подъ именемъ которой онъ разумѣетъ систему законовъ,¹⁾ по которымъ происходятъ разныя перемѣны жизни, замкнутой въ опредѣленномъ круговращеніи; поэтому Богосознаніе Иисуса Христа не есть абсолютно-совершенное знаніе Бога о Себѣ Самомъ, но есть природная, хотя и высшая сила, которой надлежало развиваться съ разными препятствіями, съ полною возможностью утраты этой силы (съ возможностью грѣха); такъ что Христосъ былъ Спасителемъ и спасаемымъ въ одно и то же время. Та божественная дѣятельность, о которой идетъ рѣчь въ этомъ случаѣ, не есть дѣло спасающей любви Божіей, восхотѣвшей спасти міръ крестною смертію Сына Божія (Евр. 1, 1—4), ни вообще Промыслительное

¹⁾ Ibid. § 96, p. 51.

отношеніе Бога къ міру (которое Шлейермахеръ понимаетъ и опредѣляетъ по своему); но есть та же, хотя и высшая, сила (потенція) жизни, содержащая въ себѣ принципъ божественнаго вообще и развивающаяся сообразно съ естественными условіями процесса мірообразованія и міроваго развитія.

Что Шлейермахеръ отвергаетъ Промыслъ Божій въ смыслѣ теистически-христіанскомъ, что онъ и самую божественную дѣятельность опредѣляетъ, какъ абсолютную причинность, открывающуюся въ естественной связи вещей, то на это указываютъ напр. слѣдующія его слова: „всѣми, пишеть онъ, наиболѣе строгими догматистами признано, что божественное сохраненіе (міра), т. е. безусловная зависимость отъ Бога всѣхъ событий и перемѣнъ, и естественная причинность, т. е. полная обусловленность всего того, что происходитъ чрезъ всеобщую связь, не отличны другъ отъ друга и не ограничиваютъ одно другого, но составляютъ одно и то же, только съ различныхъ точекъ зрѣнія“ ¹⁾. Мы уже видѣли, что приблизительно такимъ же образомъ Шлейермахеръ опредѣляетъ взаимныя отношенія благодати и природы. По его словамъ: „то, чѣмъ бываетъ и можетъ сдѣлаться (werden) духъ въ общечеловѣческомъ смыслѣ, разсматриваемый столь же въ себѣ, какъ въ соединеніи съ прочими функціями, есть дѣло (понятіе) природы; но явленіе Христа и начавшееся отъ Него развитіе духа есть благодать; а если такъ, то не существуетъ абсолютной противоположности между природою и благодатью; ибо природа въ томъ видѣ, въ какомъ она есть (so, wie sie ist), существуетъ только подъ условіемъ благодати, и благодать есть только благодать въ отношеніи къ человѣческой природѣ“ ²⁾. Если, такимъ образомъ, природа есть реализація божественнаго принципа въ пространствѣ и времени, то съ другой стороны въ высшемъ {понятіи природы уже содержится въ качествѣ необходимаго условія явленіе Христа, которое только по формѣ есть нѣчто сверхъестественное (übernatürliches), на самомъ же дѣлѣ есть результатъ творчески-живой первоначальной природы, изначала опредѣленной Богомъ къ откровенію силы Божіей во Христѣ

¹⁾ Christl. Glaube 1 B, § 46, p. 228.

²⁾ Christl. Sitt. p. 314—315.

и, затѣмъ, уже дѣлающей свое дѣло безъ особаго руководства и промыслительнаго дѣйствія Божія посредствомъ себя самой въ силу своихъ собственныхъ законовъ.

При этомъ взглядѣ нѣтъ мѣста ученію о сверхъестественномъ рожденіи Спасителя въ церковномъ смыслѣ, нѣтъ мѣста чуду вообще; потому что, если божественная причинность вполнѣ исчерпывается въ естественной законосообразности вещей, и все то, что существуетъ въ мірѣ, существуетъ чрезъ эту естественную связь: то Богъ, по воззрѣнію Шлейермахера, и не можетъ производить что-либо такое, что не вытекало бы изъ этой связи (*Naturzusammenhang*). Но при этомъ воззрѣніи представляется въ высшей степени удивительнымъ, почему это, такъ сказать, естественное совершенство, не могло реализироваться въ церкви, независимо отъ Христа, когда, по словамъ нашего богослова, все въ мірѣ устроено и направлено къ откровенію Божіей силы во Христѣ и, затѣмъ, въ общественной жизни вѣрующихъ, т. е. церкви? Вообще, если сопоставить два Шлейермахеровскія понятія о совершенствѣ Христа и церкви, то они мало гармонируютъ между собою: Христосъ абсолютно совершенъ и Его совершенство есть дѣло природы (*Naturthat*); церковь—тоже дѣло природы, и однако же она фактически несовершенна; Христосъ достигъ абсолютнаго совершенства въ явленіи, т. е. въ условіяхъ, какъ говоритъ онъ, постепеннаго и естественнаго развитія, причемъ законъ временной жизни и воздѣйствія міра не помѣшали Ему осуществить высшее совершенство первоначальной природы окончательно въ условіяхъ именно этой жизни; между тѣмъ какъ церковь, въ силу того, что сущность не можетъ реализироваться въ явленіи всецѣло, не въ состояніи достигнуть вышеуказаннаго совершенства и въ этомъ отношеніи вся задача ея сводится къ безконечному развитію съ цѣлью приближенія (*Approximation*) къ идеалу совершенства Христа, безъ надежды, однако, достиженія этого идеала (*nie erreichendes Christum*),—та самая церковь, которая, по ученію Шлейермахера, заключаетъ въ себѣ то же самое соединеніе Божества съ человѣческою природою, какое было во Христѣ, вслѣдствіе чего она есть носительница и продолжительница искупленія, совершеннаго Христомъ. Что мы не ошибаемся въ

своихъ выводахъ и заключеніяхъ относительно этого пункта, такъ это, кажется, достаточно подтверждаютъ низеслѣдующія слова: „въ этой части нашего изложенія, существенная часть—ученіе о соединеніи божественнаго существа въ человѣческую природою въ Личности Христа и общемъ духѣ церкви; вмѣстѣ съ этимъ стоитъ и падаетъ въ нашемъ церковномъ ученіи все вообще пониманіе христіанства; ибо, если не признать бытія божества во Христѣ, то идея искупленія не могла бы такъ сконцентрироваться въ Лицѣ Его; а если бы не было такого соединенія (т. е. Божества съ человѣческою природою) и въ общемъ духѣ (in dem Gemeingeist) церкви, то тогда церковь не могла бы быть носительницею и продолжательницею искупленія, совершеннаго Иисусомъ Христомъ“¹⁾. Нашего возраженія нисколько не колеблетъ различіе, установленное Шлейермахеромъ для видимой стороны жизни церкви и невидимой (божественной), потому что именно послѣдняя его сторона, главнымъ образомъ, несостоятельна въ логическомъ отношеніи; допуская ее, Шлейермахеру приходилось признать чудо во всемъ, что касается божественной стороны христіанства; но авторъ не дѣлаетъ этого будто бы по научнымъ соображеніямъ, предпочитая лучше блуждать для интереса науки въ потемкахъ, чѣмъ признать то, что требуется самымъ ходомъ вещей, такъ сказать, самую логическую событія. Отсюда возникаетъ цѣлый рядъ противорѣчій—то существенныхъ, то мелкихъ, а иногда просто недомолвокъ въ томъ случаѣ, когда мы разсматриваемъ вопросъ, какими же средствами, или съ помощью какого принципа достигается то высшее въ нравственномъ смыслѣ совершенство, которое составляетъ искомую цѣль общества вѣрующихъ вообще и каждаго христіанина въ отдѣльности? Гдѣ лежитъ центръ тяжести этого рода стремленій по ученію Шлейермахера, и гдѣ онъ долженъ лежать по ученію Откровенія и св. церкви? Отвѣтъ на этотъ вопросъ распадается у автора на три отдѣла: на—1) ученіе о внѣшней и внутренней организаціи въ церкви, отождествляемый нашимъ авторомъ съ понятіемъ коррективнаго и реформаторскаго церковно-общественнаго дѣла; 2) на

¹⁾ Christl. Glaube 2 B. p. 528.

теорію экстенсивнаго и интенсивнаго возрастанія церкви, выражаемаго общимъ понятіемъ продуктивнаго процесса; и 3) на ученіе о добродѣтели, какъ высшей формѣ христіанскаго самосознанія и жизни. Съ этихъ сторонъ или точекъ зрѣнія и мы должны разсмотрѣть вышеозначенный вопросъ. Не говоря уже о томъ, что авторъ начинаетъ первый отдѣлъ свой внезапно, *ex abrupto*, не затрагивая вопросовъ, имѣющихъ самое близкое отношеніе къ идеѣ возстановленія (*congestio*) человѣческой природы, мы должны признать самое понятіе организаціи церкви, предложенное имъ, не совсѣмъ удачнымъ.

Шлейермахеръ не обращаетъ никакого вниманія на существованіе церкви, какъ божественнаго учрежденія; вдаваясь же въ произвольныя толкованія того, что относится къ ея внутреннему строю и существу (тайнства, іерархія), онъ всецѣло занятъ только тѣмъ, что имѣетъ отношеніе къ измѣнчивой сторонѣ жизни церкви,—къ тому, что носитъ только временный, случайный характеръ, въ зависимости отъ условій мѣста, эпохи развитія и тѣхъ или иныхъ національныхъ свойствъ того или иного народа и, по этому поводу, высказываетъ слѣдующія свои соображенія: если извѣстное общество находится въ состояніи моральнаго несовершенства въ данный моментъ, то дѣло исправленія или возстановленія его зависить отъ дѣятельности отдѣльныхъ личностей; напротивъ, если оно—относительно совершенно, то задачу исправленія отдѣльныхъ лицъ беретъ на себя цѣлое или община. Какъ видно, здѣсь рѣчь идетъ не о церкви, какъ божественномъ учрежденіи, руководимомъ Духомъ Святымъ въ дѣлѣ совершенствованія и спасенія человѣческаго рода, а объ обществѣ въ данное время—при данныхъ временныхъ и мѣстныхъ условіяхъ.

Итакъ. въ дѣлѣ нравственнаго воздѣйствія на общество людей большое имѣетъ значеніе дѣятельность морально-совершенныхъ личностей; такъ-какъ, по Шлейермахеру, личность-то и есть сила культивирующая и въ подлинномъ смыслѣ организирующая общество людей. Въ философской этикѣ взглядъ этотъ нѣсколько расширенъ и личности придается еще большее значеніе—не въ смыслѣ только нравственнаго воздѣйствія на общество людей, но даже во всякомъ процессѣ воздѣйствія на міръ:

личная природа, читаемъ мы тамъ, есть тотъ пунктъ, откуда исходитъ дѣятельность и захватываетъ все, что можетъ войти съ нею въ соприкосновеніе; для этой дѣятельности весь внѣшній міръ представляетъ собою разрозненныя частности и противостоятъ воодушевляющему его принципу въ качествѣ хаоса и только чрезъ усвоеніе (*aneignen*) личностію и по мѣрѣ усвоенія онъ можетъ быть дѣйствительнымъ міромъ¹⁾. Но если въ философской этикѣ понятіе личности имѣетъ слишкомъ широкій смыслъ (родовая личность)²⁾, то въ этикѣ христіанской, напротивъ, имѣется въ виду личность, взятая въ ея индивидуальной опредѣленности.

По этому взгляду, каждый христіанинъ, не смотря на то, что имѣетъ свои отличительныя особенности (*Eigenthümlichkeiten*), дѣлающія его непохожимъ на другаго и обусловливающія мѣсто cadaго въ царствѣ Божіемъ, обязанъ, въ мѣру своихъ личныхъ совершенствъ, способствовать цѣлямъ преуспѣянія этого царства; а такъ-какъ самое преуспѣяніе во многомъ зависитъ отъ того, насколько каждый заботится о своемъ личномъ и общественномъ исправленіи, то, значить, и въ этомъ послѣднемъ случаѣ личность имѣетъ такое же значеніе, какъ и въ первомъ. Да и вообще, замѣчаетъ Шлейермахеръ, нравственно—опредѣленная личность обладаетъ великою силою привлекать къ себѣ людей, менѣе совершенныхъ въ нравственномъ отношеніи, и служить, такимъ образомъ, центромъ, около котораго группируются разнообразныя съ точки зрѣнія нравственнаго развитія лица.

Все это, конечно, такъ; но возникаетъ вопросъ—возможно ли нравственное исправленіе съ точки зрѣнія самого Шлейермахера? Мы видѣли уже, что онъ возлагалъ слишкомъ большія надежды на исправительную дѣятельность цѣлаго, которой онъ приписывалъ способность возстановить нарушенную гармонію между духомъ и плотью и ей только одной приписывалъ силу производить нравственно-укрѣпляющее дѣйствіе на отдѣльныхъ лицъ („только духъ въ цѣломъ, писалъ онъ, можетъ произвести такое дѣйствіе въ отдѣльномъ“). Какимъ же средствомъ располагаетъ это цѣлое въ своемъ спасительномъ

¹⁾ Phil. Sit. изд. Кирхмана, 1882 г.—р. 254.

²⁾ Ibid. p. 242.

воздѣйствіи на отдѣльныхъ лицъ? Самое худшее положеніе, въ которомъ можетъ находиться отдѣльное лицо въ отношеніи къ цѣлому, по словамъ Шлейермахера, заключается въ томъ, когда разумное пониманіе отдѣльнаго лица извращено. Отсюда слѣдуетъ, что важнѣйшимъ условіемъ спасительнаго воздѣйствія цѣлаго на отдѣльныхъ лицъ зависить отъ такой организаціи общества, при которой возможно было бы „чистое познаніе“ для отдѣльнаго лица; цѣлое, по его словамъ, должно быть организовано такъ, чтобы на всѣ разнообразныя случаи извращенія могло оказать благотворное дѣйствіе путемъ назиданія. откуда каждый христіанинъ могъ бы почерпнуть силу, способную оказать нравственно-укрѣпляющее дѣйствіе.

Однако возможно ли „чистое познаніе“ въ томъ цѣломъ, которое разумѣетъ въ данномъ случаѣ Шлейермахеръ? Вѣдь, по его опредѣленію, цѣлое, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь, есть не иное что, какъ религіозная община, къ которой принадлежитъ то или иное отдѣльное лицо, живущее и развивающееся въ тѣсныхъ рамкахъ этой общины, и отъ нея заимствующее свое индивидуальныя черты. Шлейермахеръ именно это и утверждаетъ, говоря, что всякая религіозная община или цѣлое, къ которому принадлежитъ индивидуумъ, въ отношеніи къ послѣднему является универсальнымъ; потому, что изъ него возникаютъ и образуются особенности индивидуума¹⁾; а если таково отношеніе каждой отдѣльной личности къ цѣлому, то, значитъ, чистое познаніе невозможно; ибо, по его собственнымъ словамъ, всякая община, имѣющая свою собственную организацію, по сравненію съ другими, является тоже индивидуальною. При этой точкѣ зрѣнія остается допустить одно изъ двухъ — или то, что всякая религіозная община обладаетъ „чистымъ“ вѣдѣніемъ истины, или совсѣмъ не обладаютъ истинною; а такъ какъ Шлейермахеръ постоянно настаивалъ на той идеѣ, что ни одна религіозная община, ни одна церковь, пока находится „въ развитіи“, не можетъ, по закону времени, вмѣстить въ себѣ полное и чистое вѣдѣніе истины, то значитъ, истина для каждой религіозной общины и не достижима; а, слѣдова-

¹⁾ Christl. Sitte p. 126.

тельно, невозможно и нравственное исправленіе, которое, по сказанному раньше, стоитъ въ тѣсной и внутренней связи съ познаніемъ истины.

Если нравственное исправленіе христіанина невозможно съ точки зрѣнія цѣлаго въ смыслѣ религіозной общины, то не является ли оно болѣе возможнымъ съ точки зрѣнія универсальнаго цѣлаго—въ данномъ случаѣ—всего христіанства? По словамъ нашего богослова, христіанство, какъ въ историческомъ, такъ въ догматическомъ отношеніяхъ, представляетъ собою картину вѣчно—живаго и неуставнаго стремленія къ развитію—безъ возможности.—однако, абсолютнаго познанія истины въ духѣ Христа; а если таково христіанство въ своемъ внутреннемъ бытіи, то не раздѣляетъ ли оно, съ первыхъ временъ своего возникновенія, всѣхъ вообще ошибокъ и недостатковъ, свойственныхъ всему человѣческому, ограниченному? Шлейермахеръ отвѣчаетъ на это утвердительно, прибавляя, что кто приписываетъ апостольской церкви абсолютное совершенство, тотъ ошибается, потому что только Христосъ совершенъ. Христіанство, съ самыхъ раннихъ поръ ея возникновенія, сопровождаютъ, по его словамъ, несогласія и раздоры по самымъ разнообразнымъ поводамъ и вопросамъ; въ высшей же степени характерная черта этихъ раздоровъ состоитъ въ томъ, что одни изъ христіанъ обыкновенно ратуютъ за движеніе къ прогрессу, между тѣмъ какъ другіе объявляютъ это движеніе вреднымъ новшествомъ. Добавлять къ этимъ сужденіямъ совершенно нечего: здѣсь все просто и ясно, и все направлено къ тому, чтобы доказать, что христіанская церковь состояла прежде и состоитъ теперь изъ членовъ, преданныхъ ошибкамъ, волненіямъ и страстямъ и неспособныхъ уразумѣть истину, или, что тоже, понимать духъ Христовъ. А если таковъ выводъ нашего богослова изъ общаго разсмотрѣнія христіанства, то отсюда не должно ли заключить того же самаго, что было сказано о „цѣломъ“ въ смыслѣ той или иной религіозной общины; а именно: чистое познаніе для христіанина невозможно, а вмѣстѣ съ тѣмъ невозможно нравственное исправленіе его.

Въ самомъ дѣлѣ, чистаго познанія не существуетъ, ни для

отдѣльнаго христіанина, ни для цѣлаго въ смыслѣ религіозной общины, ни для цѣлаго въ смыслѣ универсальнаго христіанства. Гдѣ же надобно искать точку опоры въ дѣлѣ нравственнаго исправленія? Гдѣ искать истину, которая могла бы служить твердымъ оплотомъ противъ нашихъ ошибокъ и заблужденій? Согласно съ протестантскою точкою зрѣнія, эту истину надобно искать, по словамъ Шлейермахера, „въ первоначальномъ христіанствѣ“, а точку опоры, способную оградить насъ отъ индивидуальныхъ ошибокъ и заблужденій, слѣдуетъ искать, по его же словамъ, въ обществѣ. Съ наличнымъ—умственнымъ и нравственнымъ—богатствомъ общества нужно считаться всякій разъ, когда придетъ охота тому или иному отдѣльному лицу провѣрить степень своихъ интеллектуальныхъ познаній: предъ этимъ обществомъ надобно открывать всѣ тайны своего ума и сердца, чтобы познать истину въ цѣломъ ея составѣ и, согласно съ нею, установить правила для нравственно-практической жизни. Другими словами, познать истину въ ея абсолютномъ видѣ мы не можемъ; но за то можемъ познать ее въ смыслѣ относительномъ и этимъ мы должны ограничиться и удовольствоваться въ цѣляхъ нравственнаго исправленія;—или скажемъ отъ себя—такъ какъ познать истину въ ея абсолютномъ видѣ невозможно, то мы должны, по крайней мѣрѣ, утѣшиться тѣмъ, что находимся на степени современнаго общественнаго состоянія и развитія, раздѣляемъ всецѣло всѣ недостатки и ошибки его, прислушиваемся чутко къ біенію общественнаго пульса и провѣряемъ всю свою нравственную жизнь современнымъ общественнымъ принципомъ! Едва ли нужно доказывать, какъ мало здѣсь общаго съ христіанскимъ ученіемъ о божественной истинѣ Спасителя міра, открытой Имъ для всѣхъ людей, на всѣ времена, и свято хранимой въ св. церкви въ божественномъ словѣ и преданіи св. отецъ,—той истинѣ, которая уразумѣвается и познается съ дерзновеніемъ вѣры и помощью Духа Божія, ниспосланнаго и ниспосылаемаго Христомъ съ цѣлью вразумленія заблудшихъ и просвѣщенія ищущихъ свѣта истины. Такимъ образомъ, что же остается отъ Шлейермахеровой идеи нравственнаго просвѣтленія и исправленія христіанъ при посредствѣ общины?

Почти ничего, или скорѣе—остается шаткая, ни на чемъ твердомъ не обоснованная, здравымъ смысломъ и ученіемъ церкви не оправдываемая система крайне измѣнчивой (въ зависимости отъ духа времени) условной морали, которая не можетъ быть принята христіанствомъ безъ противорѣчія самымъ незыблемымъ основамъ его. Въ такомъ же невыгодномъ свѣтѣ представляется намъ и другое ученіе нашего богослова,—объ *индивидуальномъ* пути нравственно-исправительной задачи, равно какъ и самое ученіе объ индивидуумѣ вообще. Шлейермахеръ утверждаетъ, что отдѣльная личность не можетъ обладать абсолютнымъ значеніемъ; такъ какъ подобное знаніе не можетъ проявиться „въ явленіи“; и кто сталъ бы утверждать, что онъ въ чемъ-либо абсолютно убѣжденъ, тотъ, по выраженію Шлейермахера, просто или умственно—ограниченъ, или еще не обнялъ предмета со всѣхъ сторонъ. Странно читать эти строки у писателя, который самъ не прочь придать аксіоматическій характеръ нѣкоторымъ своимъ въ высшей степени условнымъ и во всякомъ случаѣ требующимъ доказательства положеніямъ (напр. что абсолютное знаніе не существуетъ „въ явленіи“,—какъ будто человѣческій индивидуумъ есть явленіе!). Но допустимъ, что это такъ. Спрашивается теперь, какимъ же образомъ отдѣльное лицо можетъ направить цѣлое—общину на путь нормальнаго развитія, если оно само не знаетъ, существуетъ ли вообще безусловно—вѣрный путь такого развитія и какимъ образомъ индивидуумъ, при отсутствіи этой увѣренности, можетъ совершенствоваться самого себя? Въдѣ все это возможно только при томъ единственномъ условіи, когда отдѣльная личность твердо убѣждена, что существуетъ достовѣрное знаніе вообще, а вмѣстѣ съ тѣмъ существуетъ и несомнѣнное знаніе абсолютно-вѣрнаго пути истинно-нормальнаго развитія человѣка? Это возраженіе настолько вѣрно и такъ очевидно, что отъ него не могъ отдѣлаться и самъ Шлейермахеръ; поэтому онъ утверждаетъ, что, хотя мы не обладаемъ достовѣрнымъ убѣжденіемъ, но, по крайней мѣрѣ, можемъ въ большей или меньшей степени приближаться къ убѣжденію Христа; а это, въ сущности, и есть молчаливое допущеніе того, что достовѣрное знаніе (убѣжденіе) и необходимо и, съ прин-

ципальной точки зрѣнія, возможно. И вотъ, вмѣсто того, чтобы утвердить эту этину прочнѣе, обставивъ ее надлежащими доказательствами, Шлейермахеръ дѣлаетъ попятный шагъ назадъ, утверждая, согласно съ основнымъ принципомъ своей метафизики, что единственно-вѣрный путь для индивидуальнаго развитія челоуѣка состоитъ въ руководствованіи „общественнымъ чувствомъ“ (Gemeingefühle), которое, по его опредѣленію, и есть „цѣлое“ или законченное въ челоуѣкѣ. Лишивъ, такимъ образомъ, челоуѣка (въ его индивидуальномъ бытіи) достовѣрнаго знанія, какъ источника несомнѣнности въ дѣлѣ нравственно-прогрессивнаго развитія, нашъ нѣмецкій писатель указываетъ ему (челоуѣку) на область крайне шаткую и безспорно-индивидуальную,—область чувства: какъ будто одно можетъ служить замѣною другаго? Какъ будто неопредѣленное чувство, слишкомъ капризное и мало говорящее уму, можетъ служить вѣрнымъ показателемъ того, что нужно челоуѣку въ дѣлѣ нравственнаго развитія, къ чему онъ долженъ стремиться и какого идеала долженъ искать?

Все это однако же было бы еще не важно, если бы Шлейермахеръ сдѣлалъ оговорку о томъ, что то чувство, о которомъ онъ ведетъ рѣчь и которое онъ считаетъ основою нравственнаго прогресса, содержитъ въ себѣ нѣкоторую опредѣленную идею хотя и смутнаго на первыхъ порахъ, но съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе опредѣляющагося, благодаря религіозно-нравственному развитію личности, показателя того, что челоуѣку необходимо въ цѣляхъ нравственнаго развитія; но въ томъ-то и дѣло, что чувство, о которомъ ведетъ рѣчь нашъ писатель,—„безсодержательно“ и, съ психологической стороны, ничего другаго, кромѣ темнаго состоянія сознанія не содержитъ. Если же при этомъ принять во вниманіе часто прилагаемое писателемъ опредѣленіе къ чувству „общественное“, то можно придти къ такому заключенію, что общественное чувство Шлейермахера есть не что иное, какъ социальный инстинктъ. Вѣрность этого заключенія подтверждаетъ, между прочимъ, то обстоятельство, что чувство это много разъ характеризуется имъ, какъ чувство „безсознательное“, какъ общая психическая основа, содѣйствующая цѣлямъ воспроизведенія рода и, наконецъ, то

обстоятельство, что съ точки зрѣнія этого чувства человѣчскій индивидуумъ разсматривается, какъ „экземпляръ рода“, какъ одно изъ выраженій общечеловѣческаго и общественнаго типа. А если это такъ, то отсюда самъ собою вытекаетъ выводъ, что поелику социальный инстинктъ свойственъ не одному только человѣческому роду, но и очень многимъ классамъ животныхъ: то очевидно, онъ не можетъ служить никакимъ основаніемъ для опредѣленія того, что нужно человѣку въ смыслѣ достиженія высшихъ нравственныхъ задачъ,—не потому только, что всякій вообще инстинктъ, какъ чувство безсознательное, нуждается въ интеллектуальномъ элементѣ для направленія его къ тѣмъ или инымъ цѣлямъ и задачамъ, но еще болѣе всего потому, что всякій вообще инстинктъ, понимаемый въ точномъ смыслѣ этого слова, не содержитъ въ себѣ никакого указанія на высшія требованія морали. Въ доказательство этой мысли сошлемся на то, что современная эмпирическая философія (въ лицѣ Дарвина, Спенсера и др.) въ обсужденіи этико-философскихъ задачъ съ особенною настойчивостью проводитъ принципъ социального чувства (или, что то же, инстинкта), и именно поэтому подвергаетъ безпощадному осужденію все то, что имѣетъ отношеніе къ высшему нравственному назначенію человѣка. Такова судьба вышеозначеннаго принципа; было бы, конечно, слишкомъ рискованно думать, будто и Шлейермахеръ на основаніи этого принципа раздѣляетъ всѣ крайніе выводы, связанные съ вопросомъ о нравственности, но во всякомъ случаѣ вина его—въ томъ, что, ставши на такую зыбкую почву при опредѣленіи высшихъ моральныхъ задачъ человѣка, онъ отнесся къ своему дѣлу слишкомъ неопредѣленно и, воображивъ, что такую сложную проблему, какова моральная, можно разрѣшить съ точки зрѣнія темныхъ и неопредѣленныхъ психическихъ явленій, онъ пренебрегъ тщательнымъ анализомъ психической основы нравственныхъ процессовъ съ точки зрѣнія ихъ содержанія, вслѣдствіе чего и сталъ въ противорѣчіе съ основными требованіями христіанской нравственности.

Посмотримъ теперь, не лучше ли разработана имъ теорія интенсивнаго и экстенсивнаго возрастанія церкви, отождествленнаго нашимъ богословомъ съ понятіемъ продуктивнаго процесса.

Въ основѣ Шлейермахеровской теоріи продуктивнаго процесса церкви лежитъ мысль о томъ, что чѣмъ болѣе церковь живетъ, тѣмъ болѣе она совершенствуется. Замѣчательно, что фактъ совершенствованія церкви онъ относитъ не къ внѣшней ея сторонѣ, не къ тому напр., что общество вѣрующихъ христіанъ по мѣрѣ воспріятія благодатныхъ даровъ Духа Святаго возрастаетъ, т. е. распространяется,—но къ ея внутреннему существу; ибо, по его словамъ, божественное начало церкви Христовой не можетъ осуществляться въ жизни иначе, какъ по закону постепенности, и та безконечная задача, которая предстоитъ церкви въ духовно-нравственномъ возрастаніи, можетъ быть разрѣшена только всею церковію. Изъ всего этого дѣлается выводъ, что церковь не можетъ быть совершенною въ какой-либо опредѣленный моментъ.

Уже изъ этихъ словъ можно видѣть, до какой степени извращено здѣсь понятіе о церкви; но особенно это открывается изъ ученія о вліяніи Духа Святаго на отдѣльныя церкви и отдѣльныхъ членовъ церквей. По этому ученію въ этикѣ утверждается, что Духъ Божій, какъ общее достояніе всего въ совокупности христіанства, дѣйствуетъ только подъ формою истинно-живаго общаго духа въ церкви и, если дѣйствуетъ во всѣхъ, подлинно принадлежащихъ къ церкви Христовой, то ни въ комъ исключительно и ни въ комъ всецѣло. Почему же? Это потому, утверждаетъ Шлейермахеръ, что, во 1-хъ, никто въ отдѣльности не можетъ служить достаточнымъ организмомъ для дѣятельности Духа; а во 2-хъ потому, что и самая задача этого процесса (т. е. усвоенія Духа Божія) можетъ быть разрѣшена лишь всею церковію совмѣстно. Слѣдуетъ замѣтить, что здѣсь не безъ цѣли употреблено слово организмъ при изображеніи дѣятельности Духа въ отдѣльныхъ членахъ церкви. Желая охарактеризовать нравственно-прогрессивныя задачи церкви въ смыслѣ, близкомъ къ пантеизму, нашъ писатель и не могъ употребить болѣе подходящаго слова для своей полу-пантеистической идеи, какъ слово „организмъ“; потому что оно только могло выразить его излюбленную идею взаимно-проникновенія высшихъ идеальныхъ силъ человѣка въ зависимости отъ общихъ условій психо-физическаго бытія во времени и пространствѣ.

Примѣняя эту идею къ отношенію Духа Божія въ церкви, онъ высказываетъ, въ сущности ту же самую мысль только въ другихъ выраженіяхъ; онъ утверждаетъ, что духъ Божій дѣйствуетъ въ организмѣ церкви въ зависимости отъ общихъ условій бытія, опредѣляемыхъ временемъ и пространствомъ,—временемъ, поскольку каждая частная церковь возникаетъ въ опредѣленное время и совершаетъ опредѣленный кругъ (circulus) своего бытія,—пространствомъ же, поскольку каждая частная церковь опредѣляется разными мѣстными условіями той или иной націи. Такимъ образомъ возвышенное христіанское ученіе о Духѣ Святомъ разрѣшается на простое понятіе общаго жизненнаго принципа въ церкви, дѣйствующаго по закону всеобщей послѣдовательности и постепенности. Зародышъ этого ученія уже кроется въ идеѣ Духа Св., какъ высшемъ развитіи того, что мы называемъ разумомъ ¹⁾; но болѣе полное и систематическое изложеніе этого взгляда можно найти въ другомъ сочиненіи Шлейермахера подъ названіемъ *Christliche Glaube*,—гдѣ онъ прямо Духа Святаго называетъ *внутреннею силою жизни* ²⁾ христіанской церкви, какъ цѣлаго.

Теперь понятно, почему Духъ Божій не можетъ пребывать ни въ комъ исключительно и ни въ комъ всецѣло. Согласно съ этимъ воззрѣніемъ Духъ Божій есть общій жизненный принципъ, внутренняя сила жизни, развивающаяся только въ цѣломъ въ зависимости отъ общихъ условій идеально-жизненнаго бытія, т. е. отъ накопленія знаній, культуры вообще и т. п.; по этому же самому ни одна отдѣльная церковь не можетъ выражать въ себѣ совершенства въ какой-либо опредѣленный моментъ.

Но если ни одна частная церковь не выражаетъ въ себѣ, съ абсолютной точки зрѣнія, совершенства, то—спрашивается—въ чемъ же заключается самое совершенствованіе, какъ процессъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ очень простъ: съ формально-психологической стороны совершенствованіе, какъ процессъ, заключается въ томъ, что отдѣльные члены церкви Христовой живутъ во взаимномъ общеніи и воспріятіи; точнѣе сказать—

¹⁾ Christ. Sit. p. 371.

²⁾ Cit. op. p. 287 (213).

совершенствованіе, какъ процессъ, основывается на началѣ взаимности отдѣльныхъ христіанъ, имѣющемъ свой корень въ общихъ условіяхъ психической воспримчивости и самодѣтельности людей. Когда мы, пишетъ Шлейермахеръ, выступаемъ изъ того положенія, что Духъ Св. есть внутренняя сила жизни христіанской церкви, какъ цѣлаго, то должны прійти къ двумъ первоначальнымъ возбужденіямъ жизни: къ живой воспримчивости—съ одной стороны, и къ свободной самодѣтельности—съ другой, отношеніе которыхъ другъ къ другу собственно и выражаетъ собою жизнь, такъ что чѣмъ шире область каждой и чѣмъ точнѣе соотвѣтствуютъ онѣ другъ другу, тѣмъ совершеннѣе и развитѣе самая жизнь. Въ совмѣстной жизни учениковъ со Христомъ, продолжаетъ онъ, развивалась ихъ воспримчивость, а чрезъ твердое усвоеніе того, что Онъ предлагалъ имъ, подготовлялось основаніе къ будущей дѣтельности ихъ для царства Божія; и такъ-какъ это пониманіе основывалось на взаимномъ общеніи и воспріятіи. то воспримчивость ¹⁾, такимъ образомъ, и составляетъ существенный факторъ общаго духа; и, подобно тому, какъ прежде въ ученикахъ, такъ и теперь, въ каждомъ должно развиваться пониманіе Христа для самодѣтельнаго подраженія и эта общая, присущая всѣмъ и въ каждомъ направляющая личную дѣтельность (въ зависимости отъ всѣхъ) самодѣтельность въ ея единствѣ и самостности (Selbigkeit), въ точности соотвѣтствуетъ всему тому, что говорилъ Иисусъ Христосъ о Духѣ Святомъ и о Его дѣтельности ²⁾. Тотъ же самый принципъ взаимной жизни подтверждается въ Шлейермахеровской этикѣ много разъ—и въ представленіи Духа Божія, какъ духа общественнаго, и въ начертаніи того идеала, которому должны слѣдовать христіане, чтобы быть тѣломъ Христовымъ ³⁾. До какой степени важны указанные соображенія въ глазахъ нѣмецкаго богослова, это видно изъ того, что, по его взгляду, даже отдѣльныя понятія цѣлей могутъ возникнуть не иначе, какъ только въ совмѣстной жизни: если мы спросимъ ⁴⁾, задасть

¹⁾ Christl. Glaub. 213 p. 287—8.

²⁾ Ibid. p. 291—292.

³⁾ Christl. Sit. p. 320.

⁴⁾ Christ. Glaub. p. 291.

себѣ этотъ вопросъ Шлейермахеръ, какимъ образомъ изъ чистой воли возникаютъ отдѣльныя цѣлепонятія (Zweckbegriffe), то должны сказать, что это возможно только въ общей жизни; потому что непосредственно они никому не подаются Христомъ и не общаны Имъ, какъ это было съ учениками. Но какъ никто въ отдѣльности не можетъ достигнуть чего-либо въ царствѣ Божіемъ, такъ никто не можетъ полагать себѣ и цѣлепонятіе, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда онъ поддерживается другими и, слѣдовательно, въ другихъ лежитъ зародышъ его личной дѣятельности, причемъ благодаря лишь такому общему импульсу, его дѣятельность (въ смыслѣ реализаціи отдѣльныхъ цѣлепонятій) можетъ имѣть успѣхъ постольку, поскольку въ основаніи ея лежитъ правильное общее разумѣніе.

Спрашивается теперь, какимъ же образомъ принципъ общей жизни, основанный на общихъ условіяхъ психическаго бытія, можетъ служить началомъ совершенствованія вообще и еще болѣе, въ смыслѣ христіанскомъ? Что получится тогда, если принять во вниманіе разность психическихъ натуръ и индивидуальный характеръ человѣческаго воспріятія,—при убѣжденіи, что каждый человѣкъ воспринимаетъ то или иное явленіе по своему и каждый также по своему на него реагируетъ? Получится конечно, обнаруженіе психическаго закона развитія, проявляющагося въ человѣческой жизни вообще. Но какъ возможно, съ точки зрѣнія этого закона, взаимообщеніе отдѣльныхъ лицъ и возможно ли понять это всеобщее и всегдашнее развитіе на почвѣ чисто формальнаго пониманія дѣла? Намъ кажется, что общія условія психической воспріимчивости и самодѣятельности лицъ, взятая сами по себѣ безотносительно къ той или иной идеѣ, выражающей существо человѣческой природы, нисколько не ручаются за совершенствованіе въ духѣ нравственной идеи и даже мало ручаются за совершенствованіе вообще. Важно—не то, что существуютъ общія условія психической самодѣятельности и воспріятія; но главнымъ образомъ, какой матеріалъ переботывается человѣческой душою и на основаніи какой идеи. Если этотъ матеріалъ общегодный, здоровый и, при этомъ, соответствуетъ нравственной общечеловѣческой идеѣ, то въ этомъ уже лежитъ заро-

дышъ нравственнаго совершенствованія вообще; равно какъ наоборотъ, при условіи переработки негоднаго и нездороваго матеріала, не освѣщеннаго нравственною идеею, такого совершенствованія быть не можетъ. Слѣдовательно, и самый вопросъ, совершенно или несовершенно данное явленіе, совершенна или несовершенна данная жизнь, можетъ быть правильно понятъ только съ точки зрѣнія нравственной идеи, имѣющей свою особую задачу и свой особый предметъ: въ этомъ отношеніи формально-психологическія соображенія имѣютъ второстепенное значеніе и важны постольку, поскольку они помогаютъ уяснить общіе пути человѣческаго развитія не относительно къ идеѣ нравственнаго содержанія.

Съ психологической точки зрѣнія вообще важно лишь то, какъ происходитъ то или другое дѣйствіе,—въ силу какихъ психическихъ законовъ. Для нея безразличенъ вопросъ о томъ, свободно ли совершается то или иное человѣческое дѣйствіе,—свободенъ ли человѣкъ вообще; тогда какъ для нравственной точки зрѣнія—самое важное: указать, свободенъ ли въ нравственномъ смыслѣ человѣкъ, свободенъ ли человѣкъ вообще, т. е. обладаетъ ли онъ силою противодѣйствія разнообразнѣйшимъ вліяніямъ, которымъ онъ подвергался на жизненномъ пути, и совершаетъ ли поступки въ силу общихъ свойствъ человѣческой природы, а не того или другаго односторонне—частнаго и исключительнаго влеченія? Нашъ богословъ въ своей этикѣ почти не затрагиваетъ этого вопроса, т. е. вопроса о свободѣ, вполне довольствуясь психическою воспріимчивостію—съ одной стороны и самодѣятельностію—съ другой, и воображая, что если существуютъ эти два элемента человѣческой души, то значить даны и существуютъ всѣ условія, необходимыя для нравственнаго совершенствованія и свободы. А что онъ вообще относитъ несочувственно къ точкѣ зрѣнія свободы, какъ основнаго принципа нравственнаго совершенства, то въ подтвержденіе этого можно найти много доказательствъ—какъ въ общемъ взглядѣ Шлейермахера на религіозно-нравственное развитіе человѣка, такъ, болѣе всего, въ томъ, что центръ тяжести нравственно-развивающей дѣятельности послѣдняго по-

лагается не въ волевыхъ стремленіяхъ, вызванныхъ идеею человѣка, какъ существа, назначеннаго къ высшему Богоподобному совершенству, а въ обществѣ, въ общей жизни, опредѣляемой общею естественною связью вещей. Достаточно указать на то, что даже осуществленіе отдѣльныхъ цѣлепонятій ставится у Шлейермахера въ тѣсную связь съ дѣятельностью другихъ въ общественной жизни; и у него нѣтъ ни единого слова о личной переработкѣ предлагаемаго обществомъ матеріала въ силу высшаго религіозно-нравственнаго принципа свободы! Можно подумать, какъ будто все это можетъ произойти само собою, на томъ только основаніи, что то или иное лице находится въ обществѣ и, слѣдовательно, изъ него можетъ почерпнуть все, потребное и необходимое въ цѣляхъ религіозно-нравственнаго совершенства.—Какъ будто для этого необходимо мыслить только два элементарныя свойства души—воспріимчивость и самодѣятельность,—безъ внутренней переработки разныхъ впечатлѣній, попадающихъ въ душу ежеминутно, безъ внутренней работы надъ собою, надъ своими моральными недостатками, слабостями и пороками, чтобы, побѣдивъ въ себѣ чувственную природу, достигать, съ помощью божественной благодати, высшей степени совершенства или Богоподобія. Странно, что даже въ психологическомъ отношеніи Шлейермахеръ дѣлаетъ ошибку, допуская слишкомъ быстрый переходъ (въ душевной жизни) отъ актовъ воспріятія къ актамъ активной дѣятельности съ пропускомъ важнѣйшаго акта души—внутренняго самовниманія (апперцепціи), обусловливающаго поддержку или выступленіе въ дѣятельность всего воспринимаемаго нами отвѣта.

Во всемъ этомъ нельзя не видѣть отголоска общепротестантскаго взгляда на свободу воли, по каковому взгляду человѣкъ, вслѣдствіе грѣхопаденія, утратилъ святость и праведность, а—слѣдовательно—и образъ Божій; на мѣсто этого водворился грѣхъ, который сдѣлался сущностью падшаго человѣка. Послѣдовательно утрачивая высшія религіозно-нравственныя силы, человѣкъ сдѣлался грѣшникомъ, у него исчезло стремленіе къ высшему совершенству, а вмѣстѣ съ тѣмъ—исчезла и нравственная свобода. Отсюда само собою слѣдуетъ, что поднятіе пад-

шаго человѣка можетъ быть только единственно дѣломъ Божиимъ и о какомъ-либо содѣйствіи со стороны самаго человѣка не можетъ быть и рѣчи; отсюда также сложился протестантскій девизъ: „оправданіе Христово внѣ насъ“ (*justitia Christi extra nos*). Раздѣляя въ общемъ этотъ взглядъ, Шлейермахеръ сдѣлалъ только то, что вопросъ о свободѣ перенесъ изъ области религіозныхъ воззрѣній въ область философскую и здѣсь придавъ ему такую окраску, каковая вообще желательна для всякаго протестанта. Впрочемъ, въ своихъ философскихъ стремленіяхъ онъ зашелъ такъ далеко, что имъ не могли быть довольны сами протестанты. Такъ одинъ изъ нѣмецкихъ критиковъ (Форлендеръ) ¹⁾ замѣтилъ справедливо, что если все въ природѣ сводится у Шейермахера къ понятію о первоначальномъ единствѣ живаго, установленнаго Богомъ, организма, то понятіе человѣческой свободы просто разрѣшается въ понятіе имманентныхъ цѣлей, вслѣдствіе чего самодѣятельность, какъ нравственно зиждительный принципъ, волею—неволею должна быть отвергнута.

Не таково, конечно, ученіе объ этомъ предметѣ православной церкви. Не отвергая глубокой важности въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго совершенства именно взаимообщенія христіанъ, наша церковь далека отъ того, чтобы характеризовать это явленіе неопредѣленными выраженіями вроде участія въ общественной жизни, или—участія въ общей жизни, опредѣляемой естественною связью вещей; она знаетъ только одинъ родъ нравственнаго общенія христіанъ, основанный на вѣрѣ въ Божественнаго Спасителя міра по уставамъ и преданіямъ вселенскаго вѣро-и-нравоученія. Въ этой вѣрѣ христіане почерпаютъ силу для высшихъ цѣлей нравственнаго бытія, приводящихъ къ одной и важнѣйшей цѣли—Богopodobію (Мѡ. V, 48; 1 Петр. 1, 15 и др.); а то, какъ достигается эта цѣль, зависитъ уже отъ освящающей благодати Божіей и отъ того, насколько каждый христіанинъ бываетъ проникнутъ высшимъ религіозно-нравственнымъ принципомъ вѣры (1 Кор. 3, 5 ст.) и насколько онъ стремится осуществить этотъ принципъ въ

¹⁾ Smidt, Spinoza und Schleierm., p. 131.

своей жизни добрыми дѣлами (въ духѣ любви и надежды) по началамъ разумной свободы.

Что такая свобода предполагается православно-христіанскимъ ученіемъ всякій разъ, когда дѣло касается понятія о нравственномъ совершенствѣ, это видно изъ многихъ мѣстъ св. писанія,—изъ того, напримѣръ, что каждый христіанинъ, по ученію слова Божія, долженъ позаботиться о крѣпости духовно-нравственныхъ силъ, дабы не увлекаться лжеименнымъ философскимъ ученіемъ и не ходить „по стихіямъ міра“,—изъ того, что, по ученію того же слова Божія, каждый христіанинъ, просвѣщенный Духомъ Божиимъ и принимающій дѣятельное участіе въ церкви въ качествѣ живаго члена ея, долженъ облечься во всеоружіе вѣры, чтобы „сѣять въ духъ“, а не въ плоть и отъ духа пожать плоды своихъ посѣвовъ,—и изъ тѣхъ, наконецъ, мѣстъ св. писанія, въ которыхъ богопросвѣщенные апостолы и мужи апостольскіе совѣтуютъ всѣмъ христіанамъ вообще—бороться съ соблазнами міра, съ плотью, діаволомъ и развивать въ себѣ способность „къ дѣланію добра“, къ молитвѣ и разнымъ духовнымъ упражненіямъ. Все это—такія выраженія, изъ которыхъ каждый непредубѣжденный человѣкъ легко можетъ понять, что здѣсь дѣло идетъ о той высшей духовно-нравственной силѣ свободы, безъ которой не можетъ быть—ни борьбы, ни высшаго духовно-нравственнаго возрастанія по идеалу добра и, слѣдовательно, спасенія. Православнымъ христіанскимъ ученіемъ не отрицается также и участіе въ общественной жизни; потому что безъ такого участія невозможно была бы дѣятельная христіанская любовь, совершенствующаяся по мѣрѣ нашихъ духовныхъ попеченій о благѣ ближнихъ; равно какъ невозможны были бы и самыя упражненія въ добрѣ; потому что характеръ совершенствованія въ области добра, съ виѣшной стороны, обусловливается тѣмъ, насколько мы несемъ „тяготы другъ друга“, насколько проникаемся участіемъ къ нравственнымъ и матеріальнымъ нуждамъ своихъ ближнихъ, и даже цѣлаго общества или народа и т. п.; но въ то же время, по ученію христіанскаго Откровенія, намъ внушается необходимость борьбы съ соблазнами міра, что было бы немыслимо и невозможно, если

бы каждый изъ насъ не носилъ въ себѣ внутри способности противодѣйствія разнообразнымъ общественнымъ влiянiямъ, не одобряемымъ голосомъ совѣсти; такъ какъ это по сказанному раньше, и составляетъ одно изъ опредѣленiй свободы. Не говоря о благодатной помощи, намъ достаточно указать на то, что даже въ естественномъ состоянiи, каждый изъ сыновъ Человѣческихъ имѣетъ въ себѣ „образъ Божiй“ и, слѣдовательно, знаетъ (хотя бы и смутно, безъ Откровенiя), что онъ такое по своей духовно-нравственной природѣ и куда онъ долженъ стремиться. Грѣхъ, правда, искажилъ этотъ образъ, начертанный Самимъ Богомъ въ душѣ Человѣческой, но не до такой степени, чтобы, какъ утверждаютъ протестанты, у него не оставалось потребности къ духовно-нравственной жизни и не было остатковъ свободы.

И. Розановъ.

(Продолженiе будетъ).

Апокрифическая переписка апостола Павла съ Коринтянами.*)

Древній латинскій переводный текстъ и переводъ съ улучшеннаго армянскаго текста А. Карьера и С. Берже.

Апокрифъ, усвояемый апостолу Павлу, безъ сомнѣнія, заслуживаетъ полнаго вниманія. Латинскій текстъ, или лучше—переводъ, съ которымъ мы желаемъ познакомить читателей, проливаетъ новый свѣтъ на этотъ документъ, мало изслѣдованный до настоящаго времени, но привлекающій въ послѣднее время вниманіе богослововъ и ориенталистовъ. Дѣло идетъ о третьемъ посланіи апостола Павла къ Коринтянамъ, или лучше—объ апокрифической перепискѣ Коринтянъ и апостола Павла. Существуетъ два письма,—одно отъ Коринтянъ къ апостолу Павлу, и отвѣтъ апостола Павла къ Коринтянамъ; послѣдній отвѣтъ извѣстенъ былъ въ богословской литературѣ въ переводѣ съ армянскаго языка. Такъ какъ этотъ отвѣтъ существовалъ только на армянскомъ языкѣ, и о немъ никогда не упоминали греческіе и латинскіе церковные писатели, то многіе склонны были считать его произведеніемъ востачнаго христіанства,—сочиненіемъ, первоначально составленнымъ на сирійскомъ языкѣ, для борьбы съ сирійскою или месопотамскою ересью. Но открытіе очень древняго латинскаго перевода, составленнаго очевидно съ греческаго текста, измѣняетъ во всѣхъ отношеніяхъ условія вопроса. На этомъ основаніи мы спѣшимъ обнародовать латинскій текстъ, не сопровождая его въ настоящее время критическими изслѣдованіями и предоставляя себѣ право

*) Изъ „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1891, p. 333. V. *La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens ancienne version latine et traduction du texte armenien par A. Carrière et S. Berger.*

возвратиться къ этому вопросу въ будущее время. Пониманіе латинскаго текста облегчается переводомъ съ армянскаго текста, лучше сохранившагося, нежели латинскій, хотя латинскій текстъ или лучше—переводъ, представляется ближе по времени къ подлиннику, чѣмъ армянскій.

I.

Переписка Коринѳянъ съ апостоломъ Павломъ помѣщается почти во всѣхъ рукописныхъ экземплярахъ армянской Библии: и въ большей части ихъ находится въ концѣ четырнадцати посланій апостола Павла, а въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, непосредственно послѣ второго посланія къ Коринѳянамъ ¹⁾. Это же послѣднее мѣсто оно занимаетъ и въ армянскомъ переводѣ толкованій св. Ефрема на Новый Заветъ ²⁾. Хотя подлинность этой части толкованій св. Ефрема можетъ подлежать спору. ³⁾ но неоспоримо то, что текстъ 3 посланія къ Коринѳянамъ, который частію воспроизводится тамъ, повидимому болѣе древній, чѣмъ текстъ рукописныхъ библий. Не смотря на высокій авторитетъ, который нашъ апокрифъ могъ бы получить отъ св. Ефрема, какъ главы сирийскихъ толковниковъ, до сихъ поръ однако же не было найдено никакой ссылки на этотъ документъ въ сирийскихъ твореніяхъ этого отца ⁴⁾, и весьма мало—въ армянской литературѣ.

Лучшія свѣдѣнія можно заимствовать изъ каталоговъ армянскихъ священныхъ книгъ. Мехитаристъ Эриванкъ, армянскій хроникеръ конца тринадцатаго вѣка, помѣстилъ въ своемъ трудѣ родъ библейскаго канона, списаннаго у діакона Іоанна, жившаго въ концѣ одиннадцатаго вѣка ⁵⁾. Книги Нового За-

¹⁾ *Zohrab*, въ приложеніи къ армянской Библии, изданной въ Венеціи въ 1805 г.

²⁾ *Творенія св. Ефрема* (древній армянскій переводъ). Венеція, 1836, т. III. 116—123.

³⁾ Толкованія эти представляются составленными съ армянскаго текста. Ихъ нѣтъ въ рукописи толкованій на посланія апостола Павла, сохранившейся въ патриаршей библіотекѣ Эчміадзина.

⁴⁾ Ссылка Афраата, указанная Цаномъ (*Geschichte des neutestamentlichen Kanon*, II, 1 p. 567), во всякомъ случаѣ сомнительна.

⁵⁾ Броссе, *Histoire chronologique de Mekhithar d' Airivank* (переводъ съ армянскаго, С.-Петербургъ, 1869. p. 23 въ *Memoires de l'Acad. imp. des sciences de S. Petersbourg 7-me serie*, XII, t. n^o 5).

вѣта распредѣлены тамъ въ слѣдующемъ порядкѣ: четыре евангелія: Іоанна, Маттея, Марка, Луки. Дѣянія Апостольскія. Соборныя посланія: Іакова, 1 и 2 Петра, 1, 2 и 3 Іоанна, Іуды, Апокалипсисъ. Посланія Апостола Павла: 1 и 2 къ Ѳессалоникійцамъ, 1, 2 и 3 къ Коринѳянамъ, къ Римлянамъ, Евреямъ, 1 къ Тимоѳею, Титу, Галатамъ, Ефесеямъ, Филемону, Колоссяамъ, Филиппійцамъ, 2 къ Тимоѳею. Непосредственно за этимъ, тотъ же хроникеръ указываетъ другое расположеніе посланій апостола Павла и слѣдуетъ списку, найденному Климентомъ ¹⁾, а именно: къ Римлянамъ, 1, 2 и 3 къ Коринѳянамъ, къ Галатамъ, Ефесеямъ, Филиппійцамъ, Колоссяамъ, 1 и 2 Ѳессалоникійцамъ, Евреямъ, 1 и 2 къ Тимоѳею, Титу, Филемону.—Вотъ два списка каноническихъ книгъ, въ которыхъ нашъ апокрифъ помѣщается рядомъ съ подлинными апостольскими посланіями, какъ имѣющій на это право. Этого факта достаточно для доказательства того уваженія, которымъ онъ пользовался въ извѣстную эпоху армянской церкви.

Въ Европѣ онъ сталъ извѣстенъ и о немъ стали упоминать въ первый разъ только въ половинѣ семнадцатаго столѣтія. Извѣстный архіепископъ Уссерій (Usher, Usseus) въ 1644 г. упоминаетъ объ одной армянской рукописи, списанной въ Смирнѣ, и заключавшей въ себѣ, вмѣстѣ съ итальянскимъ переводомъ, переписку апостола Павла съ Коринѳянами. Эта рукопись, перешедши на материкъ, сдѣлалась собственностью Фридриха Массона, который напечаталъ оба письма по латини въ десятомъ томѣ: *l'Histoire critique de la republique des lettres* ²⁾. Въ слѣдующемъ 1715 году, Давидъ Вилькинсъ выпустилъ въ свѣтъ первое армянское изданіе ³⁾ съ латинскимъ переводомъ, который былъ пересмотрѣнъ, или скорѣе—передѣланъ въ 1716 году Ла-Крозомъ. Эти два перевода Вилькенса и Ла-Кроза, перепечатанные Фабриціусомъ въ третьей части его

¹⁾ Этотъ Климентъ, котораго Мекитаръ въ другомъ спискѣ представляетъ авторомъ апокрифа, носящаго названіе: *Какія книги должны быть допускаемы*, по мысли авторъ, есть, вѣроятно, Климентъ Александрійскій.

²⁾ Амстердамъ и Утрехтъ, 1714.

³⁾ *Epistolae S. Pauli ad Corinthios et Corinthiorum ad S. Paulum armenice, ex museo viri clariss. P. Massoni, versionem latinam accurante Wilkins. Amstelodami, 1715.*

Codex apocryphus Novi Testamenti ¹⁾), несомнѣнно образуютъ самый распространенный текстъ нашего апокрифа, и еще въ наши дни, въ 1856 году, авторъ *Dictionnaire des apocryphes* изъ собранія Миня (Migne) хотѣлъ удовлетворить любознательности своихъ читателей, переводя на французскій языкъ латинскій переводъ Вилькенса, наиболѣе несовершенный изъ двухъ. Другаго же перевода на французскій языкъ, сколько намъ извѣстно, не существуетъ:

Къ несчастію, рукопись изъ Смирны представляла весьма неполный текстъ. Она не заключала въ себѣ историческаго отрывка, раздѣляющаго два посланія, и не объясняетъ, гдѣ и при какихъ обстоятельствахъ апостолъ Павелъ получилъ письмо отъ Коринѳянъ и затѣмъ написалъ имъ свой отвѣтъ. Болѣе того, письмо апостола Павла было сокращено, и вмѣсто сорока стиховъ имѣло только десять. Другая рукопись, хотя и полная, но довольно неправильная, была принесена изъ Алеппо Вильгельмомъ Вистономъ и препровождена къ Ла-Крозъ для полученія новаго перевода, каковой переводъ былъ напечатанъ въ Англіи въ 1727 году и позже въ корреспонденціи ученаго библіотекаря Берлина ²⁾). Ла-Крозъ, раньше относившій составленіе третьяго посланія къ Коринѳянамъ къ десятому вѣку или къ началу одиннадцатаго, измѣнилъ свое мнѣніе послѣ изученія новаго текста и высказалъ интересное предположеніе, что мы имѣемъ дѣло съ отрывкомъ изъ *Дѣяній Апостола Павла*, давно потеряннаго апокрифа. Два сына Вильгельма Вистона, изучившіе армянскій языкъ, къ своему знаменитому изданію историка Мойсея Корена ³⁾ присоединили приложение, содержащее текстъ рукописи изъ Алеппо, съ двумя переводами,—однимъ латинскимъ и другимъ греческимъ, что было вновь напечатано въ Лейпцигѣ въ 1776 году стараніями Карпцова.

Цорабъ, мекхитаристскій священникъ изъ монастыря св. Лазаря въ Венеціи, первый обнародовалъ критическій армянскій текстъ нашихъ посланій, вмѣстѣ съ своимъ большимъ изданіемъ армян-

¹⁾ Гамбургъ, 1719.

²⁾ *Thesaurus epistolicus Lacrozianus*, Lipsiae, 1746, t. III, p. 237 sv.

³⁾ Лондонъ 1736.

ской Библии, появившейся въ 1805 году. Онъ пользовался для этого восемью рукописями, болѣе или менѣе древними, тщательно обозначивъ ихъ различія, но не позаботился указать самыхъ рукописей, представлявшихъ эти различія. Не смотря на этотъ важный пробѣлъ, изданіе Цораба, гораздо болѣе правильное, чѣмъ предшествовавшія изданія, составляетъ до сихъ поръ то, что должно служить основаніемъ для всякаго критическаго труда относительно текста 3 посланія къ Коринѳянамъ. Оно было воспроизведено, съ весьма малыми измѣненіями, въ двухъ изданіяхъ армяно-англійской грамматики патера Паскаля Ошера ¹⁾ съ англійскимъ переводомъ, благодаря перу Байрона, но не его знанію армянскаго языка.

Собственно благодаря обязательности и знанію патера Ошера, Ринкъ имѣлъ возможность составить въ 1823 году самый значительный трудъ, предметомъ котораго была та же переписка апостола Павла съ Коринѳянами, ²⁾ съ присоединеніемъ гораздо лучшаго перевода, чѣмъ тѣ, которые были сдѣланы раньше. Ринкъ не зналъ армянскаго языка, а его сотрудникъ не зналъ нѣмецкаго; такъ что только на итальянскомъ и латинскомъ языкахъ они могли обмѣниваться своими филологическими изслѣдованіями. Не смотря на это, въ результатъ получился серіозный разборъ текста и его всевозможныхъ варіантовъ, хотя цѣлость труда пострадала отъ злополучной идеи Ринка, вздумавшаго защищать подлинность двухъ писемъ, о которой никто уже не можетъ говорить со времени Вильгельма Вистона отца. Тѣмъ не менѣе Ульманъ счелъ себя обязаннымъ опровергать этотъ странный тезисъ ³⁾.

Только въ концѣ 1890 года стали появляться новыя изслѣдованія текста 3 посланія къ Коринѳянамъ. Почти въ одно время, въ промежуткѣ нѣсколькихъ недѣль, и независимо одинъ отъ другого, два нѣмецкихъ ученыхъ посвятили этому апокрифу весьма важные труды, возбудившіе высокій интересъ.

Первый по времени трудъ принадлежитъ Виттеру, молодому

¹⁾ A grammar armenian and english. Venese. 1819 et. 1832.

²⁾ *Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther.* Heidelberg. 1823.

³⁾ *Heidelberger Jahrbücher der Literatur*, 1823, Heft. 6.

католическому богослову изъ Вюртемберга, который теперь назначенъ профессоромъ университета въ Тюбингенѣ. Онъ напечаталъ въ послѣдней книжкѣ за 1890 годъ *Theologische Quartalschrift* первую статью изслѣдованія, имѣющаго слѣдующее названіе: „Третье апокрифическое посланіе къ Коринѳянамъ: новый переводъ и опытъ изслѣдованія его происхожденія“. Авторъ высказываетъ свое заключеніе на первой же страницѣ. „Эта апокрифическая переписка, говоритъ онъ, была сочинена въ Сиріи, вѣроятно въ Эдессѣ около 200 г., въ царствованіе царя Авгара VIII и епископства Полу, для борьбы съ гностикомъ Вардесаномъ Эдесскимъ.“

Этотъ трудъ болѣе всего интересуется насъ тѣмъ, что: 1) авторъ представилъ новый армянскій переводъ, сдѣланный съ критически установленнаго текста по установленнымъ уже рукописямъ, и по одной парижской рукописи, вмѣстѣ съ толкованіями св. Ефрема, которымъ Веттеръ отдаетъ преимущество, не смотря на то, что они напечатаны лишь въ 1836 году; во 2) тѣмъ, что авторъ представилъ тщательно обработанный переводъ этого самаго комментарія. Жаль только, что отсутствіе армянскихъ буквъ помѣшало Веттеру представить намъ на оригинальномъ языкѣ тотъ текстъ, на улучшеніе котораго онъ употребилъ столько старанія.

Ө. Цанъ, профессоръ богословія въ Лейпстскомъ университетѣ, тоже разбираетъ 3 посланіе къ Коринѳянамъ въ небольшомъ отдѣлѣ своей *Исторіи Канона Новаго Заветъа* (*Histoire du Canon du Nouveau Testament*), ¹⁾ появившейся въ 1891 году. Онъ тоже придаетъ большое значеніе комментарію св. Ефрема, полный переводъ котораго онъ напечаталъ, благодаря одному армянину Каніанцу, различая шрифтомъ печатныхъ буквъ текстъ оригинала отъ толкованій комментатора. Цанъ, къ несчастью, не зналъ армянскаго языка; если бы онъ могъ самъ сравнить комментарій съ буквальнымъ текстомъ и въ особенности если бы онъ справился съ латинскимъ переводомъ, который составляетъ главный предметъ настоящаго изданія, то онъ вѣроятно не сказалъ бы, что комментируемый текстъ часто и самъ былъ

¹⁾ *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*. 2 Band. 2. Häfte 1. Abth. p. 592—611.

лишь перифразомъ, признавая все таки, что по своему началу и своему свидѣтельству, онъ долженъ быть почитаемъ болѣе древнимъ, чѣмъ тексты рукописныхъ библій. Онъ усвоилъ перепискѣ апостола Павла съ Коринѳянами, даже болѣе раннѣе происхожденіе, чѣмъ то, которое предполагалъ Веттеръ. Поричая гипотезу, высказанную сначала Ла-Крозомъ въ 1727 году, Цанъ считаетъ оба наши посланія отрывками изъ *„Дѣяній апостола Павла“*, о которыхъ упоминаетъ Оригенъ, и составленіе которыхъ относится ко второму вѣку.

Особенно же важный вопросъ, который нашими писателями недостаточно выясненъ, есть слѣдующій: съ какого языка, греческаго или сирійскаго, наши посланія переведены на армянскій. Веттеръ предполагаетъ сирійское происхожденіе ихъ; Цанъ же предполагаетъ существованіе первоначальнаго греческаго текста; но признаетъ, что въ продолженіе значительнаго времени апокрифъ этотъ составлялъ часть канона Эдесской церкви; потому что онъ былъ комментируемъ св. Ефремомъ; и что поэтому, по всей вѣроятности, текстъ былъ переведенъ съ сирійскаго языка.

Но латинскій текстъ, который наши читатели найдутъ ниже, по нашему мнѣнію, опровергаетъ этотъ тезисъ Веттера. Текстъ былъ переведенъ съ греческаго—это достоверно. Во многихъ мѣстахъ онъ такъ точно соответствуетъ армянскому переводу, что нужно признать происхожденіе обоихъ переводовъ изъ одного и того же источника; самое большее, что можно предположить, такъ это то, что сирійскій переводъ сдѣланъ совершенно буквально изъ того же оригинала, изъ котораго сдѣланъ и армянскій переводъ; существованіе же сирійскаго оригинала не можетъ быть признано ни въ какомъ случаѣ. Наконецъ въ армянскомъ текстѣ нѣтъ никакихъ признаковъ происхожденія его отъ сирійскаго.

Болѣе того, внимательное сравненіе латинскаго перевода и текста, принимаемаго комментариемъ Ефрема, приводитъ насъ къ тому заключенію, что оба текста принадлежать одному и тому же изданію, болѣе древнему, чѣмъ изданіе, находящееся въ армянскихъ рукописяхъ библіи. Эти послѣднія дѣйствительно содержатъ нѣкоторое количество толкованій, привне-

сенныхъ въ текстъ, и даже одинъ стихъ въ двойной редакціи. (См. посланіе Павла ст. 24 и 25).

Для того, чтобы кончить этотъ краткій очеркъ исторіи 3 посланія къ Коринѳянамъ, остается сказать два слова о нашемъ переводѣ, слѣдующемъ за латинскимъ текстомъ. Мы слѣдовали тексту Цораба, исключая нѣкоторыхъ мѣстъ, которыми мы предпочли варианты, указанные самимъ Цорабомъ. Въ то же самое время мы соблюдали строгую точность, но не принуждали себя къ рабскому буквализму. Наконецъ, мы приняли раздѣленіе стиховъ, предложенное Веттеромъ, который самъ почти всегда сообразовывался съ трудомъ Ринка. Невозможно держаться раздѣленія стиховъ армянскаго текста.

А. Каррьеръ.

II.

Что касается латинскаго текста, который я открылъ, то вотъ какимъ образомъ я узналъ о немъ.

Въ октябрѣ 1890 года, когда я работалъ въ Амвросіанской библіотекѣ въ Миланѣ, подъ благосклоннымъ наблюденіемъ ученаго префекта библіотеки, аббата Церіани, я имѣлъ случай разсматривать латинскую библію, обозначенную буквою *E 53 inferior*. Книги Библіи расположены въ этой рукописи въ такомъ порядкѣ, который показался бы непонятнымъ, если бы не извѣстно было, что онъ почти въ точности совпадаетъ съ порядкомъ, принятымъ для чтенія книгъ Библіи въ теченіе года при церковныхъ богослуженіяхъ ¹⁾). Примѣчаніе, написанное въ началѣ книги, останавливаетъ вниманіе читателя на этомъ любопытномъ распредѣленіи книгъ, и я не думаю, чтобы можно было найти другое, столько же древнее распредѣленіе; это примѣчаніе указываетъ намъ въ то же самое время на происхожденіе рукописи:

Hoc porro ordine conscriptos sacros hosce libros reor, quo illos Ambrosiana ecclesia in matutinis precibus legit ²⁾). *Utpote hic codex fuit usque praepositurae S. S. Petri et Pauli de*

¹⁾ Восьмивънѣжис, Іереміи, Дѣянїи, Соборныя посланія, Апокалипсисъ, Царствъ, Книги премудрости, Іовъ, Товитъ, Юдѣи, Эсфирь, Ездры, Маккавеевъ, Іезекїи, Даниїлъ, Малыхъ пророковъ, Ісаїи, св. Павла.

²⁾ Авторъ примѣчанія не сдѣлалъ указаніе на то, что амвросіанскій образъ въ этомъ отношеніи согласенъ съ римской литургіей.

Abiascha in Lepontiis, atque a praesentissimo interitu pecunia redemptus hoc anno MDCCCLXXVI ¹⁾.

Абіасха (*Abiascha*) есть латинское названіе Біаски, селенія, расположеннаго въ Тессинской долині, по дорогѣ изъ С. Готарда ²⁾. Изъ этого-то отдаленнаго уголка Альпъ происходитъ наша книга; она носитъ на себѣ признаки разрушенія до того времени, когда ее спасъ бібліотекаръ Ольтроки. Рукопись, вѣроятно, не древнѣе десятаго вѣка, но несомнѣнно не позже его. Текстъ ея составляетъ латинскій переводъ бібліи Вульгаты съ примѣсью многихъ элементовъ, заимствованныхъ изъ древнихъ переводовъ.

Этотъ текстъ любопытенъ во всѣхъ отношеніяхъ; онъ не похожъ на тѣ тексты, которые завѣщаны намъ Боббіо, или которые сохранилъ для насъ Монза. Подобныхъ текстовъ пришлось бы искать очень далеко. Нѣкоторыя предисловія и нѣкоторыя заглавія не встрѣчаются нигдѣ въ другихъ мѣстахъ. Текстъ ли это ошибочный, затерявшійся въ этихъ высокихъ долинахъ, или скорѣе, не есть ли онъ свидѣтель весьма древняго преданія? Мы не можемъ этого сказать.

Въ концѣ рукописи, на листѣ 169, послѣ словъ: *Explicit epistula Pauli ad Hebreos*, можно прочесть слѣдующіе тексты, написанные той же рукой, какъ и предшествовавшіе, но къ несчастію очень стерты и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ совершенно неразборчивые:

Incipiunt scripta Corinthiorum ab (sic) apostolum Paulum

Incipit rescriptum Pauli apostoli ad Corinthios.

Incipit eiusdem Pauli apostoli a (d Laodicenses). (Это послѣд. нее слово почти невозможно прочесть) ³⁾.

¹⁾ Думаю, что эти священныя книги исчислены въ такомъ порядкѣ именно потому, что Амвросіанская церковь такъ пользовалась ими при своихъ прежнихъ богослужебныхъ дѣйствіяхъ. Ибо этотъ кодексъ принадлежалъ Абіасхіанской препозитурѣ св. Петра и Павла въ Альпійскихъ горахъ, пока при посредствѣ денегъ не былъ сохраненъ отъ совершенной гибели въ текущемъ 1776 году.

²⁾ Извѣстны три другія рукописи, доставленныя изъ Біаски, которыя вошли въ Амвросіанскую бібліотеку вмѣстѣ съ нашей рукописью; одна изъ нихъ составляетъ сакраментарій амвросіанскаго обряда десятаго вѣка. (*A 24 bis inf.; Delisle, Memoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 199).

³⁾ Посланіе къ Лаодикійцамъ—довольно неправильное и содержитъ нѣсколько весьма странныхъ наставленій.

Два первые изъ этихъ текстовъ напечатаны нами ниже.

Торопясь своимъ отъѣздомъ и встрѣчая затрудненія въ своихъ занятіяхъ при недостаткѣ свѣта, проникающаго осеннимъ днемъ въ Амвросіанскія залы, я не могъ кончить списыванія апокрифической переписки апостола Павла съ Коринѳянами. Мои замѣтки содержали почти только половину ея. Но когда чтеніе интересной статьи Веттера показало мнѣ, спустя нѣсколько недѣль, живой интересъ этого дѣла, я рѣшился обратиться къ помощи одного молодого Амвросіанскаго ученаго, аббата Ратти, котораго научныя познанія и полную обязательность я хорошо оцѣнилъ во время одной экскурсіи, предпринятой нами вмѣстѣ въ Монцу. Первоначально я пытался побудить Корссена, списавшаго эти произведенія прежде меня, обнародовать ихъ, но Корссенъ съ признаваемою мною любезностію отказался отъ этого. Между тѣмъ аббатъ Ратти пожелалъ просмотрѣть мои замѣтки и продолжить мою копію. Онъ позаботился также о томъ, чтобы снять въ своемъ присутствіи фотографію съ тѣхъ страницъ, о которыхъ идетъ рѣчь. Насколько трудъ его былъ тяжелъ, могутъ понять только тѣ, кто знаетъ, въ какомъ печальномъ состояніи была вторая страница 169 листа. Поэтому возстановленіе ниже напечатаннаго текста принадлежитъ столько же ему, какъ и мнѣ. Кромѣ того, я не побоялся попросить Корссена сличить нашъ списокъ съ его собственною копіею, и онъ исполнилъ это съ большимъ усердіемъ. Наконецъ, Церіани былъ настолько внимателенъ, что проверилъ рукопись еще разъ въ сомнительныхъ мѣстахъ. Въ виду той ветхости, въ которой находится единственная рукопись, нужно было просмотрѣть многія мѣста, чтобы можно было возстановить текстъ по догадкамъ, а при этомъ армянскій переводъ былъ для насъ руководителемъ. Безъ него, чтеніе всего текста было бы почти невозможно.

Мы воспроизвели латинскій переводъ въ его естественномъ видѣ, со всѣми неправильностями, принадлежащими переводчику и переписчику, съ прибавленіемъ ошибокъ, которыя вѣроятно произошли отъ несовершенства нашего чтенія. Быть можетъ, другіе прочтутъ текстъ лучше насъ. Что же касается семи или восьми строкъ, которыя совершенно уничтожены въ

рукописи, то мы старались возстановить ихъ съ помощью армянскаго текста, не придавая впрочемъ никакого значенія нашему возстановленію и руководясь единственно желаніемъ представить читателю полный текстъ. Мѣста возстановленныя по догадкамъ, и тѣ, чтеніе которыхъ вызываетъ сомнѣнія, напечатаны нами курсивомъ. Наша переписка сдѣлана строка въ строку, и представляетъ, на сколько возможно, точное воспроизведеніе рукописи.

С. Берже.

Листъ 169, столб. 1.

Incipiunt Scripta Corinthiorum ab Apostolum Paulum.

Stephanus et qui cum eo sunt omnes maiores natu Daphnius et Eubolus et Theophilus et Zenon. Paulo fratri in Domino aeternam salutem. (2) Supernecerunt Corintho uiri duo, Simon quidam et Cleobius. qui eorundam fidem peruertunt uerbis adulteris, (3) quod tu proba. (4) Nunquam enim audiui-mus a te talia.

Столб. 2.

Neque ab aliis apostolis. (5) Hoc autem scimus, quod omnia quae a te audiui-mus et ab illis firmiter observamus. (6) Sed in hoc misertus est nostri Dominus, quod audiemus iterum ex te in carne tua. (7) Citatum ergo fac aduentum tuum ad nos. (8) Ceredimus enim, sicut adapertum est Theonae, quoniam liberauit te Dominus de manu iniqui. Petimus ut rescribas nobis. (9) Sunt enim quae dicunt et docent talia: (10) Non debere inquirunt uatibus credi; (11) neque esse Deum omnipotentem (12) neque esse resurrectionem carnis, (13) sed nec esse figmentum hominem Dei, (14) sed neque in carne uenisse Christum, sed neque ex Maria natum, (15) sed nec esse sacculum Dei sed nuntiorum. (16) Propter quod petimus, frater, omni necessitate cura uenire ad nos, ut non in offensam maneat Corinthiorum ecclesia, et eorum dementia inanis inueniatur. Vale in Domino.

Incipit rescriptum Pauli Apostoli ad Corinthios.

Paulus uinctus Ihesu Christi his qui sunt Corintho fratribus in Domino salutem. In multis cum essem tediis (2) non miror si sic tam cito pescurrunt maligni decreta. (3) Quia Dominus meus Ihesus Christus citatum aduentum suum faciet,

decipiens eos qui adulterant uerbum eius. (4) Ego enim ab initio tradidi uobis que et accepi et tradita sunt mihi a Domino et eis qui ante me sunt apostoli et fuerunt omni tempore cum Christo Ihesu, (5) quoniam dominus noster Ihesus Christus ex uirgine Maria natus est ex semine Dauid secundum carnem de Sancto Spiritu de caelo a Patre misso in eam per angelum Gabriel, (6) ut in hunc mundum prodiret Ihesus in carne, ut liberaret omnem carnem per suam natiuitatem et ut ex mortuis nos excitet corporales sicut et ipse est. (7) Tipum nobis ostendit quia homo a Patre eius finctus est. (8) Propter quod et perditus quaesitus est ab eo ut uiuificetur per filii creationem ¹⁾ (ut per quam carnem conuersatus est malus, per eam et uinceretur quia non est Deus. Suo enim corpore Ihesus Christus saluauit omnem carnem ²⁾). (9) Nam quia Deus omnium et omnia tenens, qui fecit caelum et terram, misit primum Iudaeis prophetas, ut a peccatis abstraherentur, (10) consolatus enim saluare domum Israel, partitus ergo a spiritu Christi misit in prophetas, qui enarrauerunt Dei culturam et natiuitatem Christi, praedicantes temporibus multis. (11) Nam quia iniustus princeps, Deum nolens esse se, eos sub manu negabat, et omnem carnem hominum ad suam uoluntatem alligabat, et consummationes mundi iudicio adpropinquabant. (12) Sed *Deus* omnipotens cum sit iustus, nolens abicere suam functionem, misertus est de caelis (13) et misit Spiritum sanctum in Mariam in Galilea. (14) *Quae* ex totis praecordiis credidit, accepitque in utero Spiritum sanctum, ut in seculum prodiret Ihesus, (15) ut per quam carnem conuersatus est malus, per eam uinctus probatus est ³⁾ non esse Deus. (16) Suo enim corpore Ihesus Christus.

Листъ 169 на оборотѣ, столб. 1.

Saluauit omnem carnem et deduxit ad uitam aeternam per fidem, (17) ut iustitiae templum in corpore suo futuris temporibus pararet. (18) In quo et nos ubi credidimus liberati su-

¹⁾ *Filii creatio*, долженъ быть плохой переводъ Υιοθεσία, которое въ армянскомъ переводѣ перелано выраженіемъ «усыновленіе».

²⁾ Переводъ стиховъ 15 (ковецъ) и 16, перемѣщенныхъ здѣсь по ошибкѣ переписчика или переводчика.

³⁾ Надобно исправить: *probaretur*, согласно съ стихомъ 8.

mus. (19) *Sciatis etiam quia isti non sunt iustitiae filii, qui cohibent Dei prudentiam, absque fide dicentes non esse caelum et terram et omni aquae in eis sunt Patris opera.* (20) *Ipsi sunt ergo filii irae, maledictam enim colubri fidem hobent.* (21) *Quos repellite a nobis et a doctrina eorum fugite.* (22) *Non enim estis filii inobedientiae sed amantissime ecclesiae.* (23) *Propterea resurrectionis tempus praedicatum est.* (24) *Quod autem vobis dicunt resurrectionem non esse carnis illis non erit resurrectio in uitam sed in iudicium eius,* (25) *quoniam circa eum qui resurrexit a mortuis infideles sunt, non credentes neque intellegentes.* (26) *Neque enim uiri Corinthii sciunt tritici semina sicut aliorum seminum quoniam nuda mittuntur in terra et simul corrupta deorsum surgunt in uoluntate Dei corporata et uestita.* (27) *Non solum corpus quod missum est surgit, sed quamplurimum benedicens.* (28) *Et si non oportet a seminibus tantum facere parabolam sed a dignioribus corporibus* (29) *uide quia Ionas Amathi filius, Nineuitis cum non praedicaret sed cum fugisset, a caeto gluttitus est;* (30) *et post triduum et tres noctes ex altissimo inferno tandem exaudivit Deus orationem Ionae et nihil illius corruptum est neque capillus neque palpebra.* (31) *Quanto magis nos pusilli fide et eos qui crediderunt in Christum Ihesum excitabit sicut ipse surrexit.* (32) *Sicut enim super ossa Helisaei prophete mortuus missus est a filiis Israel et resurrexit corpus et anima et ossa et spiritus, quanto magis nos pusille fidei a mortuis in illa die resurgetis habentes sanam carnem sicut et Christus resurrexit.* (33) *Similiter et de Helia propheta filium uiduae a morte resuscitabit. Quanto magis uos dominus Ihesus in uoce tube in notu oculi a morte resuscitabit, sicut et ipse a mortuis resurrexit. Tipum enim nobis in suo corpore ostendit.* (34) *Quod si quid aliud recepistis, erit vobis Deus in testimonium, et molestus mihi nemo sit. Ego enim stigmata Christi in manibus habeo* (35) *ut Christum lucrer et stigmata crucis eius in corpore meo, ut ueniam in resurrectionem ex mortuis.* (36) *Et si quisquam regulam accepit per felices prophetas et sanctum euangelium, manet, mercedem accipiet et cum resurrexerit a mortuis uitam aeternam consequetur.* (37) *Qui autem haec praeterit, ignis est cum illo et cum eis qui sic praecurrunt, qui*

sine Deo sunt homines, (38) qui sunt genera uiperarum. (39) Quos repellite in Domini potestate, (40) et erit uobis cum pax, gratia et dilectio. Amen.

Explicit Epistola ad Corinthios tertia.

ПЕРЕВОДЪ АРМЯНСКАГО ТЕКСТА.

Посланіе Коринѣанъ къ апостолу Павлу.

I.

(1) Привѣтствуютъ Павла, брата нашего, ¹⁾ евангелиста и вѣрнаго учителя во Иисусѣ Христѣ, Стефанъ и старцы, которые съ нимъ, Дабній, ²⁾ Эвбулій, Теофилъ и Зенонъ (Xinon) ³⁾.

(2) Два человѣка пришли въ Коринѣ, Симонъ и Клеобузь (Cleobius), ⁴⁾ которые сильно колеблутъ ⁵⁾ вѣру у нѣкоторыхъ, соблазняя ихъ скверными ученіями (3), о которыхъ ты долженъ быть извѣщенъ (4), потому что мы никогда подобныхъ не слышали ни отъ тебя, ни отъ другихъ апостоловъ, (5) и мы знаемъ лишь то, что слышали отъ тебя и отъ этихъ послѣднихъ, и это сохраняемъ тщательно. (6) Но Господь засвидѣтельствовалъ Свое милосердіе къ намъ тѣмъ, что мы можемъ опять получить твои наставленія, пока ты еще находишься среди насъ въ тѣлѣ (7).

Напиши намъ теперь, или поспѣши самъ прійти къ намъ; (8) потому что мы имѣемъ упованіе на Господа, Который избавилъ тебя отъ рукъ нечестивца, какъ это было открыто Теону ⁶⁾. (9) Вотъ тѣ ложныя ученія, которыя эти нечестивцы возвѣщаютъ и которымъ учать:

¹⁾ У Цораба: *отца*.

²⁾ Dabnus = Δάφνος: cf. *dabni*; лавръ = δάφνη.

³⁾ Xinon = Zenon; армянскій переводчикъ, безъ сомнѣнія, читалъ Z вмѣсто X. Ошибка была бы необъяснима, если бы существовалъ сирійскій оригиналъ.

⁴⁾ У Цораба: *Cleobius*.

⁵⁾ У Цораба: *разрушаютъ*.

⁶⁾ Переводъ стиховъ 7 и 8, сообразный съ латинскимъ переводомъ, представляется намъ лежащимъ въ основаніи текста, которымъ пользовался св. Ефремъ при своихъ толкованіяхъ, но довольно неудовлетворителенъ въ данномъ мѣстѣ. Вотъ его мысль: „Поспѣши же прійти къ намъ самъ,—потому что мы имѣемъ упованіе на Господа, Который избавилъ тебя отъ рукъ нечестивца, какъ это было открыто Теону,—или же напиши намъ письмо“

- (10) Не нужно, говорятъ они, принимать пророковъ;
 (11) Богъ не всемогущъ;
 (12) Нѣтъ воскресенія тѣла ¹⁾;
 (13) Человѣкъ никоимъ образомъ не созданъ Богомъ;
 (14) Иисусъ Христосъ не былъ рожденъ во плоти отъ Дѣвы Маріи ²⁾.
 (15) Они признаютъ этотъ міръ сотвореннымъ не Богомъ, но какимъ то ангеломъ.
 (16) Теперь, братъ, потрудись прійти къ намъ, чтобы не было соблазна въ городѣ Коринѣ, и чтобы безуміе этихъ людей, обличенное передъ всѣми публичнымъ порицаніемъ, было пристыжено.
 Привѣтъ тебѣ о имени Господнемъ ³⁾.

II.

(1) Діаконы Тѳерептій (Théreptus) и Тихикъ (Tychus) взяли это письмо и отнесли въ городъ Филиппы. (2) Когда Павелъ получилъ его, хотя и находился въ узахъ изъ за Статонники (Statonice), жены Аполлофана (Apollophane), ⁴⁾ но какъ бы забывая свои узы, впалъ въ великую скорбь отъ того, что услышалъ такія вещи, (3) и сказалъ, проливая слезы: „Во сколько разъ было бы лучше для меня, если бы я умеръ и былъ съ Господомъ, нежели слышать здѣсь, въ этомъ тѣлѣ, такія вещи и узнать о бѣдствіяхъ, причиняемыхъ ложнымъ ученіемъ! Скорбь прибавляется къ скорби. (4) И въ довершеніе всѣхъ этихъ несчастій, надобно находиться въ узахъ, видѣть эти бѣдствія, эти страданія, видѣть какъ сатана старается дѣлать зло тѣмъ, въ которыхъ онъ обратился съ своими кознями“. (5) Такимъ то образомъ Павелъ отвѣчалъ на письмо Коринѳянь, среди многочисленныхъ скорбей.

III.

(1) Павелъ, узникъ ради Иисуса Христа, коринѳскимъ братьямъ среди своихъ многочисленныхъ несчастій, шлетъ привѣтъ.
 (2) Я нимало не удивляюсь тому, что соблазны діавола рас-

¹⁾ Цорабъ прибавляетъ: для мертвыхъ; или лучше: для мертвыхъ тѣлъ.

²⁾ Текстъ Ефрема и латинскій: „Они говорятъ, что нашъ Господь не являлся во плоти и не считаютъ Его совсѣмъ рожденнымъ отъ Дѣвы Маріи“.

³⁾ У Цораба этого нѣтъ.

⁴⁾ У Цораба: *Apopholatus*.

пространяются такъ скоро; (3) но Господь Иисусъ поспѣшилъ Своимъ пришествіемъ; потому что перемѣняютъ и пренебрегаютъ Его заповѣди. (14) Что касается до меня, то съ самаго начала я васъ училъ тому, что самъ получалъ отъ первыхъ Апостоловъ, которые жили все время съ нашимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ.

(5) Теперь же я еще говорю вамъ ¹⁾, что Господь Иисусъ Христосъ рожденъ отъ Дѣвы Маріи, Которая была изъ рода Давида,—по обѣтованію Духа Святаго, ниспосланнаго въ Нее съ небесъ Отцемъ, (6) для того, чтобы Иисусъ вошелъ въ міръ для спасенія всякой плоти своею плотію, и чтобы воскресить насъ изъ мертвыхъ, какъ какъ Онъ и представилъ намъ примѣръ въ Своемъ Лицѣ.

(7) Чтобы очевидно было, что человѣкъ созданъ Отцемъ, (8) онъ не былъ оставленъ въ погибели, но былъ взысканъ, чтобы быть оживленнымъ чрезъ усыновленіе. (9) Ибо Богъ, Владыка всѣхъ вещей, Отецъ Господа Нашего Иисуса Христа, Который создалъ небо и землю, первоначально посылалъ къ Евреямъ пророковъ, чтобы исхитить ихъ отъ грѣховъ и привести къ Его правдѣ. (10) Желая спасти домъ Израиля, Онъ ниспосылалъ дары (une part) Духа на пророковъ, чтобы они въ теченіе долгаго времени возвѣщали истинную религію и предсказывали рожденіе Христа. (11) Но князь нечестія, желая сдѣлаться равнымъ Богу, налагалъ на нихъ руку и увлекалъ всѣхъ людей грѣхомъ.

Такъ какъ судъ міра приближался, (12) то всемогущій Богъ, желая оправдать, а не отвергнуть Свои созданія, и видя ихъ страдающими, умилосердился надъ ними (13) и въ концѣ временъ ниспослалъ Святаго Духа на Дѣву, предреченную пророками, (14) Которая, увѣровавши всѣмъ сердцемъ, стала достойною зачать и родить нашего Господа Иисуса Христа; (15) дабы посредствомъ той самой плоти, надъ которою гордо торжествовалъ духъ злобы, онъ былъ плѣненъ самъ и убѣдился бы, что онъ не Богъ. (16) Потому что только въ Своей плоти

¹⁾ Первыхъ словъ: „Теперь же я еще говорю вамъ“ недостаетъ въ текстѣ св. Ефрема и латинскомъ; они соединяютъ въ одной фразѣ стиховъ 4 и 5: „Я васъ училъ тому, что самъ получалъ, а именно, что Господь Иисусъ Христосъ рожденъ“ и проч.

Иисусъ Христосъ взыскалъ и спасъ погибавшую плоть и при посредствѣ вѣры привелъ ее къ вѣчной жизни, (17) дабы приготовить для грядущихъ временъ святой храмъ правды въ Своемъ Тѣлѣ, чрезъ (18) вѣру въ который и мы были бы освобождены.

(19) Знайте также, что эти люди не суть сыны правды, но сыны гнѣва; потому что они сами удаляютъ отъ себя милосердіе Божіе, говоря, что небо, земля и всѣ созданія не суть твореніе Отца всѣхъ вещей. (20) Эти проклятые люди исповѣдуютъ ученіе змія. (21) Но вы, при помощи Божіей, отвергните ихъ далеко отъ себя, и отбросьте далеко ихъ нечестивое ученіе; (22) потому что вы не сыны неповиновенія, но чада возлюбленной Церкви: (23) и вотъ почему время воскресенія возвѣщено всѣмъ.

(24) Тѣ, которые говорятъ: „Нѣтъ воскресенія тѣла“, тѣ воскреснутъ не для вѣчной жизни, но для осужденія; потому что и невѣрующіе воскреснутъ во плоти ¹⁾ для осужденія.

(25) Ибо для тѣхъ, которые говорятъ о плоти: „Нѣтъ воскресенія“, для нихъ и не будетъ воскресенія; такъ какъ они такимъ образомъ отреклись отъ воскресенія ²⁾.

(26) Вы хорошо знаете, Коринѣскіе мужи, относительно сѣмянъ ржи и другихъ сѣмянъ, что простое зерно падаетъ одинокимъ въ землю, и что это зерно, попавши въ землю, сначала умираетъ; потомъ оно воскресаетъ по волѣ Господа, облакаясь въ то же тѣло, которое оно имѣло прежде; (27) и воскресаетъ не одно тѣло, но и многія другія одного вида поднимаются вмѣстѣ съ нимъ и произрастаютъ.

(28) Мы должны заимствовать примѣры не только отъ сѣмянъ, но и отъ другихъ тѣлъ болѣе благородныхъ и отъ человѣка.

(29) Вы знаете что Іона, сынъ Амаѳа, за то, что отказался отъ проповѣданія Ниневитянамъ, былъ ввергнутъ въ чрево рыбы и тамъ оставался три дня и три ночи. (30) При концѣ трехъ дней Богъ услышалъ его молитву и извлекъ его изъ глубины бездны, такъ что ни тѣло его ни въ чемъ не пострадало, и никакая рѣсница его не была помята, и ни одинъ во-

¹⁾ У Цораба: *воскреснутъ съ своею неотрующею плотію*.

²⁾ Этотъ стихъ есть только болѣе древняя редакция стиха 24; см. толкованія Ефрема и латинскій переводъ. Текстъ плохо сохранился.

лось не былъ вырванъ. (31) Тѣмъ болѣе васъ, маловѣрныя, если вы вѣруете во Иисуса Христа, Онъ воскреситъ, подобно тому, какъ и Самъ воскресъ.

(32) И если кости пророка Елисея, упавши на мертвца, воскресили этого мертвца ¹⁾, то тѣмъ болѣе вы, имѣющіе опору въ Тѣлѣ, Крови и Духѣ Христа, воскреснете въ тотъ день съ вашими неповрежденными тѣлами.

(33) Пророкъ Ілія, поцѣловавъ сына вдовы, воскресилъ его изъ мертвыхъ. Тѣмъ болѣе Іисусъ Христосъ воскреситъ и васъ въ тотъ день, какъ и Самъ воскресъ изъ мертвыхъ съ Своими неповрежденными тѣлами.

(34) Если вы будете необдуманно принимать какое либо другое *ученіе*, то пусть болѣе никто не приходитъ утруждать меня. Потому что я ношу на себѣ узы, (35) дабы приобрести Христа, и терплю въ своемъ тѣлѣ мученія, дабы стяжать воскресеніе изъ мертвыхъ. (36) И вы, получившіе всѣ законы чрезъ блаженныхъ пророковъ и святое Евангеліе, держитесь твердо; вы приобретете награду во время воскресенія изъ мертвыхъ, и унаслѣдуете жизнь вѣчную. (37) Но если какой либо маловѣрный человекъ преступитъ это ученіе, то онъ самъ приготовитъ себѣ осужденіе и будетъ наказанъ вмѣстѣ съ тѣми, которые защищаютъ мнѣніе этихъ заблуждающихся людей ²⁾; (38) потому что люди эти суть порожденіе ехидны, исчадія змія и василиска. (39) Отвергайте ихъ, отдѣляйтесь отъ нихъ при помощи Господа нашего Іисуса Христа; (40) и да пребудетъ съ вами миръ и благодать Возлюбленнаго Первороднаго. Аминь.

К.

¹⁾ Св. Ефремъ передаетъ этотъ текстъ болѣе сообразно съ библейскимъ изданіемъ и съ латинскимъ переводомъ. И если кости Елисея возвратили мертвому, который упалъ на нихъ и проч.

²⁾ Толкованія св. Ефрема и латинскій переводъ даютъ другой текстъ: «Тотъ кто переступаетъ эти наставленія, тому уготованъ огонь, ему и тѣмъ, кто указали ему такой путь, людямъ безбожнымъ».

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Представители прантически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной. <i>Н. Барсова</i>	1—19
Отношеніе евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Иисуса Христа. <i>А. О. Гусева</i>	20—40
Изъ воспоминаній о преосвященномъ Теофанѣ, бывшемъ епископѣ Владимірскомъ. Преподавателя симбирскаго кад. корпуса <i>А. Покровскаго</i>	41—66

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Дарвинизмъ. (Критическое изслѣдованіе) <i>Н. Румянцева</i>	1—31
Преданіе о перепискѣ философа Сенеки съ апостоломъ Павломъ. <i>М. Т—ва</i>	32—48

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1893—94 учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1893—94 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологій, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчикоу лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лѣвнн, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
- Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости за 1883 г. Цѣна за экземпляръ 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1895.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово, произнесенное въ недѣлю тридцать вторую по Пятидесятницѣ. О честности. Преосвященнаго <i>Амвросія</i>	67—80
Представители прантически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной (продолженіе). Профессора <i>И. Барсова</i>	81—95
Отношеніе евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву и къ ученію книж- никовъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Иисуса Христа (продолженіе). Про- фессора <i>А. Ѳ. Гусева</i>	96—118
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Преданіе о перепискѣ философа Сенени съ апостоломъ Павломъ (окончаніе). <i>М. Т—ва</i>	49—83
„Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбница (продолженіе). <i>К. И—на</i>	84—116
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Высочайшія награды.—Опредѣленіе Св. Синода.— Къ свѣдѣнію о.о. благочинныхъ и духовенства Харьковской епархіи.—Отчетъ о состоя- ніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1893—94 учеб- ный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1893—94 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологій, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при святой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія ялинъ, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ. по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1895.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово въ день храмоваго праздника въ церкви преп. Антонія Великаго при Императорскомъ Харьковскомъ Университетѣ. О значеніи монашества. Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	119—131
Представители практически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной (продолженіе). Профессора <i>Н. Барсова</i>	132—149
Отношеніе евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа (продолженіе). Профессора <i>А. Гусева</i>	150—176
Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ. <i>Н. Н.</i>	177—186

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Обзоръ главнѣйшихъ направленій русской психологіи. <i>М. Вержболовича</i>	117—134
Дарвинизмъ. (Критическое изслѣдованіе) (продолженіе). <i>И. Румянцева</i>	135—170

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1893—94 учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1893—94 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ; изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?““ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово въ недѣлю православія. Объ иконопочитаіи. *Свящ. Іоанна Гончаревскаго* 261—270

Отношеніе евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа (продолженіе). Профессора *А. Гусева* 271—300

Представители практически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной (продолженіе). Профессора *Н. Барсова* 306—310

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

О формахъ и законахъ мышленія (продолженіе). Профессора Кіевской Духовной Академіи. *П. Липицкаго* 209—230

Обзоръ главнѣйшихъ направленій русской психологіи (продолженіе). *М. Берзболовича*. 233—250

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Указъ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА САМОДЕРЖЦА ВСЕРОССИЙСКАГО, изъ Св. Правительствующаго Синода, Преосвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Вѣдомость о количествѣ восковыхъ свѣчей, забраанныхъ монастырями Харьковской епархіи за 1894 г.—Правила о снабженіи церквей Харьковской епархіи просфорами.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1893—94 учебный годъ (окончаніе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1893—94 учебный годъ (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложіеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ челоуѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исکانій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово въ недѣлю крестопоклонную. О смиреніи. <i>Священника Іоанна Филевскаго</i>	319—331
Отношеніе евангельскаго правоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа (продолженіе). Профессора <i>А. Гусева</i>	332—368
Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	369—390
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Обзоръ главнѣйшихъ направленій русской психологій (продолженіе). <i>М. Вержболовича</i>	257—290
Дарвинизмъ. (Критическое изслѣдованіе) (продолженіе). <i>Н. Румянцева</i>	291—302
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Отчетъ о состоящей при Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ одноклассной церковно-приходской школѣ за 1893/94 учебный годъ.—Отъ Канцеляріи Харьковской Духовной Консисторіи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философій вообще и въ частности изъ психологій, метафизики, исторій философій, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенныя свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времена“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскихъ лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времена“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Нагорная Проповѣдь. (Опытъ изъясненія ученія Господа нашего Іисуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени). Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича*. 391—408

Представители практическіи-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной (продолженіе). Профессора *Н. Барсова* 404—423

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣтѣ (продолженіе). *Н. Н.* 424—454

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Обзоръ главнѣйшихъ направленій русской психологій (продолженіе). *М. Вержболовича*. 303—336

Память необработанная (*brute*) и память организованная. *К.* 337—358

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшій приказъ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи. Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшей программѣ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **60 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ:

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Нагорная Проповѣдь (Опытъ изъясненія ученія Господа нашего Иисуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i> .	455—471
Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). <i>N. N.</i>	472—505
Отношеніе евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Иисуса Христа (окончаніе). Профессора <i>А. Гусева</i>	506—524
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
О формахъ и законахъ мышленія (окончаніе). Профессора Кіевской Духовной Академіи. <i>II. Липицкаго</i>	359—373
Обзоръ главнѣйшихъ направленій русской психологій (продолженіе). <i>М. Вержболовича</i> .	374—398
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.—Отъ Хоршевскаго Дѣтскаго Пріюта.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.
1895.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣтныхъ современныхъ явленій въ религиозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографіи свѣдѣнія о замѣательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отрывки изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, освѣтъ свѣтлыя мысли азыческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время азычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной, гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и епархіальныхъ въ селѣскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Временя“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровской, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Временя“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по умеренной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ; по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливыя ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Табистымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?““ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Нагорная Проповѣдь. (Опытъ пзясненія ученія Господа нашего Ісуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени) (продолженіе). Профессора богословіа, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	525—535
Представители практически-ораторскаго типа проповѣди въ IV в. въ церкви Восточной (окончаніе). Профессора <i>Н. Барсова</i>	536—564
Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣтѣ (продолженіе). <i>N. N.</i>	565—580
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Обзоръ главнѣйшихъ направленій русской психологіи (продолженіе). <i>М. Вержболовича</i>	399—427
„Новый опытъ о чловѣческомъ разумѣ“ Лейбница (продолженіе). <i>К. Н—на</i>	428—454
Уставъ Бѣлопольскаго Братства ревнителей вѣры и Церкви Православной во имя Пресвятыя Богородицы	1—6
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Высочайшіа награды.—Синодальныя награды.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепонимъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, разъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особѣнныя свѣтлыя мысли изыскательскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время изыскачества составило предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его проживающаго въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времена“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомостей“; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзенина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времена“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1895.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово въ день рожденія Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА (6-го Мая). *Свящ. Василія Добровольскаго.* 581—585

Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) включительно (продолженіе). Священника *Г. Арсеньева* 586—607

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). *Н. Н.* 608—638

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Обзоръ главнѣйшихъ направленій русской психологій (продолженіе). *М. Вержболовича.* 455—487

Дарвинизмъ. (Критическое изслѣдованіе) (продолженіе). *Н. Румянцова.* 488—504

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Отъ Правленія Купинскаго Духовнаго Училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общинномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, и т. д.; объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли азыческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время азычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіеся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАСЧЕТОКЪ ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бреганно. (французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1895.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Поученіе на день выпуска окончившихъ курсъ воспитаницъ Харьковскаго пархіальнаго Женскаго Училища. Прот. <i>Никандра Оникевича</i> . . .	639—643
Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году. Свящ. <i>Н. Ителлецкаго</i> . . .	644—666
Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). N. N. . . .	667—694

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Познаваемъ-ли Богъ, какъ абсолютное и безконечное? (Противъ Герберта Спенсера) <i>А. Вознесенскаго</i> . . .	505—529
Безсознательное Гартманна. <i>А. Кириловича</i>	530—556

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Отъ Правленія эмеритальной кассы духовенства Харьковской Епархіи.—Отъ Харьковскаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія.—Отъ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ».—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.
1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, и т. п.; ясное изложеніе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенныя свѣтлыя мысли азычскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время азычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакція журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскихъ линій, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пер.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.) исключительно (окончаніе). Священника *І. Арсеньева* 695—712
- Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году (продолженіе). Святц *Н. Стеллецкаго* 713—742
- Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). *Н. Н.* 743—766

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Разборъ возраженій Джона Стюарта Милля противъ теизма. *М. Лебедева.* 557—580
- Безсознательное Гартманна. (продолженіе). *А. Кириловича* 581—594
- Уставъ Старобѣльскаго Покровскаго Братства ревнителей народнаго образованія въ духѣ вѣры и Церкви православной. 1—6

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Харьковской Духовной Семинаріи, за 1894½ учебный годъ.—Росписаніе пріемныхъ экзаменовъ для поступленія въ Харьковскую Духовную Семинарію и переекзаменовокъ воспитанниковъ Семинаріи въ 1895 году.—Списокъ воспитанницъ приготовительнаго, I, II, III, IV, V, и VI, классовъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго училища, за 1894½ учебный годъ.—Краткій отчетъ о состояніи этого же училища за тотъ-же годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общаго смысла; изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, разъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорные замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особеннаго свѣтлыя мысли изъ философскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихода въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Галаровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромя того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Отвѣтъ Господа Нашего Ісуса Христа на вопросъ саддукеевъ о воскресеніи мертвыхъ. <i>Ис. Перова</i>	1—20
Disciplina Arcana въ древней Христіанской Церкви. <i>В. Покровскаго</i>	21—35
Еретичество палотва, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	36—56

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Разборъ возраженій Джона Стюарта Милля противъ теизма (продолженіе). <i>М. Лебедева</i>	1—28
„Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбница (продолженіе). <i>К. И.—на.</i>	29—50

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія настоятельное предложеніе духовенству Харьковской епархіи.—Разрядный списокъ учениковъ Харьковскаго духовнаго училища, за 1894½ учебный годъ.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго училища.—Разрядный списокъ Сумскаго духовнаго училища, за 1894½ учебный годъ.—Отъ Правленія Сумскаго духовнаго училища.—Разрядный списокъ Купянскаго духовнаго училища, за 1894½ учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакція журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Никровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакція журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлочно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 14.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
<i>Disciplina Arcana</i> въ древней Христіанской Церкви (окончаніе). <i>В. Покровскаго</i>	57—74
Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	75—92
Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году (продолженіе). Свѣщ. <i>Н. Стеллецкаго</i> —	93—124
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Объ идеѣ философіи. <i>К. И—на</i>	51—72
Краткій очеркъ основныхъ началъ философіи. Профессора Кіевской Духовной Академіи. <i>П. Липицкаго</i>	73—92
Отъ Представителя Іерусалимскаго Патріарха въ Россіи	1—2
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.	
Содержаніе. Циркулярное отношеніе Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода по Училищному при Св. Синодѣ Совѣту, на имя Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, отъ 3 Іюля 1895 г., за № 639.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особеннѣйшія мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихода въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскихъ линий, контора В. Галаровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзеникина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово, произнесенное въ день Преображенія Господня. О самовыпытаніи въ вѣхъ вѣры. Преосвященнаго <i>Амерсія</i>	125—145
Слово въ день открытія Бѣлопольскаго Братства ревнителей вѣры и Церкви Православной во имя Пресвятыя Богородицы. Преосвященнаго <i>Петра</i>	146—150
Христіанское нравоученіе Шлейермахера. <i>Н. Розанова</i>	151—187
Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	188—196

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Краткій очеркъ основныхъ началъ философіи (окончаніе). Профессора Киевской Духовной Академіи. <i>П. Линицкаго</i>	93—113
Безсознательное Гартманна (продолженіе). <i>А. Кириловича</i>	114—134

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Вѣдомость кружечнаго сбора „въ пользу нуждающихся Славянъ“, полученнаго СПБ. Славянскимъ Обществомъ въ теченіе 1894 года.—Отъ Педагогическаго Собранія по дѣламъ образцовой школы при Харьковской Духовной Семинаріи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, разъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религиозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его проживающаго въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзвинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Единобожіе ветхозавѣтной религіи, какъ доказательство божественнаго происхожденія ея. *А. Гусева*. 197—221
- Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году (продолженіе). Свщ. *Н. Стеллецкаго* 222—239
- Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). *Н. Н.* 240—256

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Обзоръ главнѣйшихъ направленій русской психологіи (продолженіе). *М. Вержболовича*. 135—158
- Что такое философія. * * * 159—184

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшая награда.—Высочайшій приказъ.—Отъ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Отъ Правленія Купянскаго духовнаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографіи Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, разъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, освѣжающія свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіеся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его сношеній въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры всѣхъ изданій за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ и по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго переводъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Рѣчь къ новопоступившимъ студентамъ Императорскаго Харьковскаго Университета. Профессора богословія, *Прот. Т. Вуткевича* 257—262

Единобожіе ветхозавѣтной религіи, какъ доказательство божественнаго происхожденія ея (окончаніе). Профессора *А. Гусева* 263—286

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году (продолженіе). Свящ. *Н. Стеллецкаго* 287—305

Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). *Н. Н.* 306—330

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Обзоръ главнѣйшихъ направленій русской психологіи (продолженіе). *М. Вержболовича.* 185—209

Что такое философія (продолженіе). * * * 210—226

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Опредѣленіе Св. Синода.—Отчетъ Комитета по сооруженію православнаго храма у подножія Балканъ, въ южной Болгаріи, для вѣчнаго поминовенія воиновъ, павшихъ въ войну 1877—78 годовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общемъ смыслѣ; изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, ясное изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

КРАСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлицѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времена“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровской лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ издательныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времена“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры всѣхъ изданій за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ и по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **60 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брепана, французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „**Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“**“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Харьновскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году (продолженіе). Свящ. <i>Н. Стеллецкаго</i>	331—354
Христіанское нравоученіе Шлейермахера (продолженіе). <i>И. Розанова</i>	355—375
Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововве- деній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). <i>Н. Н.</i>	376—396

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

О познаніи. Профессора Кіевской Духовной Академіи. <i>П. Линицкаго</i>	227—244
Что такое философія (продолженіе). * * *	245—276

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.
—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общіи-номъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ издательскихъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе). *А. Вертеловскаго* 397—410
- Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году (продолженіе). Свящ. *Н. Стеллецкаго* 411—432
- Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). *Н. Н.* 433—446

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Безсознательное Гартманна (продолженіе). *А. Кириловича* 277—306
- „Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбница (продолженіе). *К. И-на*. 307—334
- О благодѣяніяхъ („De Beneficiis“). *Л. Аннея Сенеки* къ Эбуцію Либералію (продолженіе). * * * 335—338

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе: Опредѣленіе Св. Синода.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Журналы Харьковскаго училищнаго окружнаго съѣзда духовенства.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общирномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенныя свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и етопрхожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскихъ линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 20.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе). *А. Вертеловскаго* 447—458
- Христіанское правоученіе Шлейермахера (продолженіе). *И. Розанова*. . . 459—492
- Еретичество папства, или изложеніе погрѣшностей, заблужденій и нововведеній римской церкви со времени отдѣленія ея отъ вселенской церкви въ IX вѣкѣ (продолженіе). *Н. Н.* 493—506

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Обзоръ главнѣйшихъ направленій русской психологіи (окончаніе). *М. Вержболовича*. 339—374
- Что такое философія (продолженіе). * * 375—392

III. ЛІСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшая благодарность.—Опредѣленіе Св. Синода.—Указъ Правительствующаго Сената.—Журналы сѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и записки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорные замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отрывки изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной, гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Временя“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровской, контора В. Гиларовскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ издательскихъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Временя“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экзemplары всѣхъ изданій за прошлые 1884—1889 годы вѣлчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ и по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественскаго. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Харьковскій коллегіумъ до преобразованія его въ 1817 году (продолженіе).

Свящ. *Н. Стеллецкаго* 507—536

Христіанское нравоученіе Шлейермахера (продолженіе). *И. Розанова*. . . 537—556

Западная средневѣковая мистина и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе). *А. Вертеловскаго* 557—566

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

О познаніи (продолженіе). Профессора Кіевской Духовной Академіи

П. Липицкаго 393—410

Что такое философія (продолженіе). * * * 411—442

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшій Манифестъ.—Журналы съѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, бывшаго 20-го сентибря 1895 года.—Отъ Высочайше утвержденнаго Комитета по постройкѣ соборнаго храма въ Варшавѣ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особые свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомости“; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій ланіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Борзникина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ известныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **60 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бремтаве. французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1895.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

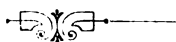
Голосъ православнаго мірянина противъ совершенія актерами крестнаго знаменія на театральной сценѣ. <i>Ивана Государскаго</i>	683—689
Христіанское нравоученіе Шлейермахера (продолженіе). <i>И. Розанова</i>	690—722
Апокрифическая переписка апостола Павла съ Коринѳянами. <i>К.</i>	723—740

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

О познаніи (окончаніе). Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>И. Липицкаго</i>	547—564
Что такое философія (окончаніе). * * *	565—596
Объ изданіи новаго противосектантскаго журнала подъ названіемъ: „Миссіонерское Обозрѣніе“	1—6

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отчетъ о состояніи церковно-приходныхъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1894—95 учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго училища за 1894—95 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1895.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, разъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отрывки изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, освѣтъ свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по **десяти** и **болѣе** листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ.
Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи **10 рублей**, а за границу **12 руб. съ пересылкою**.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ**: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при священной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскія Губернскія Вѣдомостей“; въ **Москвѣ**: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскій линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ**: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ издательскихъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ; по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **60 р. съ пересылкою**.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, возводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“**. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „**Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости**“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

